

Ausgegeben den 1. Oktober 1895.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG,

UND

LIC. **BERNHARD BESS,**

PRIVATDOZENTEN DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

XVI. Band, 2. Heft.



GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1895.

Die Hefte der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ erscheinen
zu Beginn eines jeden Quartals.

Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian.

Von
Prof. **Karl Müller** in Breslau.

(Schluß 1.)

III.

Göttliche Vergebung und kirchlicher Friede.

Ein altkatholischer Theologe hat neuerdings die Anschauung aufgenommen, die früher meines Wissens nur durch evangelische Gelehrte vertreten worden war, daß für Cyprian die Erteilung des Friedens nur eine Handlung irdisch-kirchlicher Jurisdiktion bedeute, während bei der Vergebung der Sünde Gott allein beteiligt sei. Der Friede bedeute nur, daß die irdische Kirche dem Sünder verzeihe, d. h. ihre Strafe aufgebe, ihn wieder in ihre irdische Gemeinschaft zulasse und ihm ihre Gnadenmittel wieder zuwende. Eine Beziehung zur Seligkeit und zu Gott erhalte der Friede erst dadurch, daß dem Sünder nun wieder der Weg zu den kirchlichen Gnadenmitteln offen stehe. Es liege der Zeit ganz fern, an einen Richterspruch zu denken, den der Priester, d. h. der Bischof, im Namen Gottes ausübe 2.

Mit vollem Recht wendet sich diese Auffassung gegen die moderne römische Anschauung. Aber sie selbst ruht

1) Vgl. oben S. 1.

2) Vgl. die Schrift von Götz mit der von Steitz, bes. S. 39—58. Götz trifft fast in allen Punkten mit Steitz zusammen.

doch eben zum großen Teil auch auf modernen Gedanken, die der Zeit Cyprians fremd sind.

Für Cyprian besteht die Kirche niemals bloß als irdische Gemeinschaft. Die urchristliche Anschauung von der Kirche als der himmlischen Gemeinde, die in die irdische Welt hineinragt, ist noch immer lebendig, lebendig erhalten vor allem durch den täglichen Gegensatz gegen die dem Satan dienstbare Welt. Die Bedingungen, unter denen man Glied dieser Kirche heißen kann, haben sich gegen früher stark verändert; die Instanzen, die in ihr zu entscheiden haben, sind nicht mehr die alten; aber sie selbst ist im Bewusstsein der Zeit noch genau dasselbe wie ehemals: die himmlische Kirche, die auf den Geist gegründet ist, das Eigentum, die Braut Gottes, sein Haus und Tempel. Die Zugehörigkeit zu ihr, der Friede mit ihr ist identisch mit der Hoffnung auf das künftige Heil. Außerhalb ihrer Gemeinschaft ist keine Möglichkeit es zu erlangen¹.

Zu dieser hohen Schätzung paßte es gewiß schlecht, wenn ihre Ordnung nur als menschliche Satzung erschiene, wenn man die Sünde gegen sie ganz anders beurteilte als die gegen Gott. Und in der That findet sich davon auch nicht eine Spur². Wenn bei Tertullian von einer Verletzung der Gemeinde als des Tempels Gottes die Rede ist, so wird damit gerade die Sünde als ganz besonders schwer hingestellt. Gerade darum ist sie der Vergebung der Gemeinde entzogen, gerade darum ist der Sünder endgültig von der Gemeinschaft auszuschließen. Denn die Sünde ge-

1) Vgl. bes. De unitate ecclesiae und die späteren Briefe. Auch z. B. das Register bei Hartel s. v. ecclesia. Vgl. auch den Nachweis von Götz 58 unten und 59, daß pax und salus aeterna identisch gebraucht werden.

2) Die einzige Stelle, die Götz (S. 23 unten) für diesen Satz anführt, 471 21, paßt gar nicht hierher. Denn es handelt sich in Ep. 3 um einen Diakon, der seinen offenbar altersschwachen Bischof mit Schimpf und Schande behandelt hat. Da hat also der Diakon seinem Bischof persönliche Genugthuung zu leisten. Mit der Gemeinde als religiöser Größe hat das nichts zu thun. Auch bei Steitz 58 u. d. M. findet sich diese falsche Deutung.

gen die Gemeinde ist identisch mit der Sünde gegen den h. Geist, der das Wesen der Gemeinde ausmacht¹. Und wenn anderseits der Sünde wie der Genugthuung eine Beziehung auf die Gemeinde gegeben wird, so bedeutet das nicht, daß die Gemeinde beleidigt, ihre Ordnung verletzt sei und sie darum wieder ausgesöhnt werden müsse, sondern daß sie Ärgernis genommen habe, betrübt worden sei und durch die Buße wieder erbaut, getröstet werden müsse, oder daß sie erweicht werde und dem Sünder ihre Fürbitte wieder zuwende². Aber das sind dem Wesen der Sache gemäß nur Nebenpunkte und Nebenwirkungen der Buße.

So kehrt also die Sünde auch bei Cyprian ihre Spitze nur gegen Gott³, und darum steht auch die Vergebung allein

1) Tertullian, de pudic. 19 (838 9 Öhler) mit 15 (825 20). 16 (826 19). Über den Geist s. bes. 13 (820 10 u. 16). 21 (844 9).

2) Bei Cyprian vgl. De lapsis 36 (264 5 ff.): Wer nach dem Fall durch neues Bekenntnis Deo satisfecerit, . . . , exauditus et adutus a Domino quam contristaverat nuper laetam faciet ecclesiam. Für spätere Quellen sei verwiesen auf die Stellen bei Morinus Commentarius etc. (1651). 1) V, 4 8 mit 6 8 (262 a B vgl. mit 268 a B): ut qui cum multorum destructione se perdiderit, cum multorum aedificatione se redimat und V, 4 12 (263 a C): id tamen agat quod non solum illi prosit u. s. w. 2) für die Fürbitte VIII, 8 12 f. 9 2—6 (532 ff.).

3) Das ist De lapsis 17 (249 17 ff.) insbesondere von den Sünden gegen Gott gesagt, gilt aber schließlicly von allen.

Was diesen Unterschied zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen oder den Nächsten betrifft, so stammt er bekanntlich aus 1 Sam. 2, 25 und ist danach auch der jüdischen Theologie geläufig. Vgl. Morinus II, 8, S. 84 ff. Vgl. übrigens auch den verlorenen Sohn: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel (= Gott?) und vor dir.“ Mir scheint, daß die alte Kirche mit diesem Unterschied nicht sowohl an das Objekt denkt, das durch die Sünde betroffen wird, als vielmehr an die Frage, ob die Gemeinde hier ein Recht regelmäßiger Vergebung habe oder nicht. Das wird auch gerade durch die Bibelstelle nahe gelegt, aus der die Unterscheidung stammt. Je weiter daher der Kreis der Sünden wird, die in der Gemeinde selbst gleichsam erledigt werden dürfen, um so mehr verengt sich der Umfang der Sünden gegen Gott. Daher ist es bezeichnend, daß bei Cyprian, soviel ich sehe, nur noch die Sünde der Verleugnung darunter fallen; vgl. bes. 17 2 (522 7 ff. Gegensatz sind peccata quae non in Deum committuntur) mit 16 2 (518 17 ff.); auch 59 13 u. 16 (682 2 u. 686 17). 64 1

bei ihm ¹. Darum ist auch der wirkliche Zweck der Buße nur Genugthuung an Gott, Versöhnung des erzürnten Gottes, seine Vergebung ². Sie werden erreicht durch innere und

(717 10), De lapsis 17 (249 18. 21 f.) und endlich Testimonia III, 28 (142 6 ff.) mit den Bemerkungen von Rettberg 75 und Ritschl 15. Nur im Anschluß daran erscheint De lapsis 16 (248 24 f.) der Empfang des Herrnleibs durch die unbußfertigen Gefallenen als eine noch schwerere Sünde gegen Gott als der Abfall selbst. Vgl. endlich, daß später, da auch die Sünde des Abfalls sichere Vergebung findet, die Unterscheidung ganz verschwommen und zugleich bedeutungslos wird.

Götz hat sich S. 4 über die Stellen in Ep. 16 u. 17 ausgesprochen, aber meines Erachtens nicht richtig. So wenig es schlechthin zutrifft, daß Mord, Ehebruch und Idolatrie die Vergehen seien, um deren willen dem Büßer in der alten Kirche die öffentliche Buße auferlegt wurde, ebenso wenig ist es richtig, bei Cyprian die Idolatrie mit den beiden andern schweren Sünden auf eine Stufe zu stellen. Denn für die Unzucht besteht schon eine feste Möglichkeit kirchlicher Wiederaufnahme, für den Abfall nicht. Daher polemisiert Götz S. 4 ganz ohne Grund gegen Sirmo n d, der die *minora peccata* in Ep. 16 f. auf schwere Sünden deutete, die doch nicht zu den *gravissimis et extremis delictis* gehören, wie bei Cyprian der Abfall. Mit Sirmo n d stimmt darin ganz richtig auch Morinus überein (II, 5 2 [77 a A]). Daß unter den *minora peccata* die täglichen Sünden verstanden würden, ist ja schon deshalb unmöglich, weil Cyprian dort ausdrücklich sagt, daß die Sünder die kirchliche Gemeinschaft nur nach Buße, Exomologese und Handauflegung wieder gewinnen. Das paßt doch nicht auf den Fall, den Götz annimmt, daß einer aus besonderem Bußeifer auch die kleinen Sünden vor der Gemeinde sühnen wollte. Solche Fälle kommen allerdings vor (hierher gehört vielleicht auch De laps. 28, wiewohl da nur dem Bischof bekannt wird). Aber dann handelt es sich nicht um das *jus communicationis*. Vgl. auch die Identität der Ausdrücke hier und 4 4 (476 8 f.), wo es sich im Vergleich zu dem Rückfall von 476 2 ff. um ein *peccatum minus* handelt, das aber doch durch die öffentliche Buße gesühnt werden muß.

1) Darin haben Steitz und Götz 47 ff. ganz recht, wenn ich auch vielem, was bei Götz a. a. O. steht, widersprechen muß. Die Hauptstelle ist De lapsis 17 (249 17 ff.).

2) Ich citiere nur einige besonders bezeichnende Stellen, da sich dieser Gedanke ja fortwährend wiederholt. So fordert der römische Klerus 30 6 (554 9 f.) zum Gebet dafür auf, *ut effectus indulgentiae lapsorum subsequatur et paenitentiam*. So bezeichnen die römischen Konfessoren 31 7 (563 11 ff.) die Buße als das Mittel, abzuthun (*delere*), was man begangen hat. Dazu Cyprian 56 2 (648 19 f. 649 9 ff.), wo in-

äußere Demütigung, durch Gesinnung wie Werke der Buße. Dabei fordert Cyprian allerdings zunächst die richtige Art, den vollkommenen Ernst, die ganze Aufrichtigkeit, die entsprechende Dauer der Buße¹. Aber er verlangt auch un- zweideutig, daß das Quantum der Bußleistung der Schwere der Sünde entsprechen müsse². Darum verzichtet er darauf, eine bestimmte Bußzeit allgemein oder auch nur einem Einzelnen zum voraus vorzuschreiben. Das geschieht auch später nicht, da man die Frage der Gefallenen auf einer Synode regelt. Man läßt vielmehr alles auf die Schwere des einzelnen Falls und das Maß und den Eifer der Buße ankommen³.

Wie verhält sich zu dem allem die Gemeinde? Sie hat den Sünder ausgeschlossen, d. h. sie versagt ihm nicht die äußere Gemeinschaft, hält sie vielmehr geflissentlich aufrecht, um ihn zur Buße anzuhalten. Erst wenn es sich

dulgentia oder *clementia Domini* als Ergebnis des neuen Bekenntnisses und dreijähriger Buße erscheint; ferner *De lapsis* 13 (246 20—22). 16 (248 22), wo als Ergebnis der Buße die *expiata delicta* sowie die *offensa placata indignantis Domini et minantis* erscheinen, 36 (263 15. 24 f.). — Über die *satisfactio* brauchen Stellen erst recht nicht genannt zu werden. Vgl. auch *De opere et elemosynis*.

1) So hat, wie ich glaube, Götz 20 f. den Ausdruck *plena satisfactio* richtig gedeutet. Vgl. übrigens schon *Albaspinaeus* (*d'Aubespine*), *observationum ecclesiasticarum* II, 30 (Ausg. von Paris 1679 mit *Optatus Milev.* und *Facundus Hermian.* zusammen S. 90). *Justum tempus* wird für die Dauer der Buße gefordert 44 (476 8 mit dem bezeichnenden Zusatz *aestimato justo tempore*), 16 2 (518 18). Vgl. auch 55 6 (627 22) *diu*; 57 2 (651 21) *tempore longiore*; 64 1 (717 13) *legitimum et plenum tempus*.

2) *De lapsis* 35 (262 17 u. 19): *quam magna deliquimus, tam granditer defleamus; und: paenitentia crimine minor non sit.*

3) Vgl. daß Cyprian von Anfang an die Untersuchung jedes einzelnen Falles sich vorbehält und von andern fordert 15 3 (515 11 ff.). 17 1. 2 (522 2 u. 9). 26 (539 17). 27 2 (542 9 f.). Dann die Beschlüsse der karthagischen Synode von 251: *traheretur diu paenitentia . . . et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum* (55 6 vgl. auch 17 [627 22 ff. 636 7]), und die noch eingehenderen Unterscheidungen 55 13 (633 1 ff.). 57 5 (655 10 f.). — Die Thatsache, daß nie zum Voraus eine bestimmte Zeit der Buße festgestellt wird, heben auch *Fechtrup* 130, *Ritschl* 193 und *Götz* 16 f. hervor.

herausstellt, daß einer von sich aus die Gemeinschaft mit der Kirche endgültig aufgibt und sich zum heidnischen oder schismatischen Leben wendet, muß auch die äußere Gemeinschaft mit ihm abgebrochen werden¹. Aber auch die bußfertigen Sünder müssen doch zunächst von der Opfer- und damit auch der Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen werden². Würde ihre Gabe zum Opfer zugelassen, so machte sich der opfernde Priester ihrer Sünde selbst teilhaftig³. Denn Opfer und Eucharistie fordern eine heilige Gemeinde. „Das Heilige den Heiligen“⁴. Wer mit Bewußtsein einen Sünder zuliefse, erklärte damit, daß er dessen Sünde nicht für Sünde achte.

Also kann die Gemeinde oder für sie der Bischof den Sünder erst dann zum Opfer wieder zulassen, wenn er seine Buße vollständig geleistet, wenn Gott ihn wieder angenommen d. h. ihm vergeben hat⁵. Es ist ein schweres Vergehen, wenn der opfernde Bischof oder Presbyter den Ausgeschlossenen wieder zuläßt, ehe er die Buße vollbracht, also Gottes Vergebung gewonnen hat⁶.

1) Über die seelsorgerliche Arbeit an den Gefallenen vgl. z. B. das Schreiben des römischen Klerus 8 2 (487 9 ff.). Über ihre Grenzen vgl. Cyprian 65 5 (725 11 ff.): *Lapsi . . . nec ecclesiam catholicam . . . delinquant: sed . . . ad ecclesiam pulsant . . . Ergo contumaces et Deum non timentes et ab ecclesia in totum recedentes nemo comitetur.*

2) Vgl. S. 26 Anm. 2.

3) Dieses Motiv der Novatianer weist zwar Cyprian im Namen seiner Partei ab und sagt: jedermann könne nur durch seine eigene That schuldig werden 55 27 (644 21 ff.). Allein seine Praxis weist auf dasselbe Motiv, und gelegentlich spricht er es auch geradezu aus (67 3. 9 [737 5 ff. 743 3 ff. 11 ff.]). Außerdem aber wird durch Sünder, die vor Ablauf ihrer Buße zur Eucharistie zugelassen werden, der Leib des Herrn entweiht (15 1 [514 12]. *De lapsis*. 16 [248 23 f.]).

4) Aus älterer Zeit *Sohm I*, 34 11.

5) 66 9 (733 18 ff.): *Si Domino et Christo ejus . . . plenissime satisfeceris, communicationis tuae poterimus habere rationem. De lapsis 36*, insbesondere die Worte der Anm. 191 2, in denen die Bedingung des Friedens liegt.

6) Vgl. 15—17 (514 9 ff. 518 17 ff. 522 7 ff.). 59 13 (680 9 ff.). 64 1 (717 8 ff.). *De lapsis 16* (248 20—27).

Daraus ergibt sich von selbst, daß die Gemeinde mit ihrem Frieden einfach die Folgerungen aus dem göttlichen Frieden zieht, der dem Sünder geschenkt ist. Aus eben dem Grund wollen die Gefallenen den Frieden von der Kirche erzwingen, weil sie ihn auf Grund des Votums der Märtyrer schon im Himmel haben ¹.

Aber wie gewinnt die Kirche Kunde davon, daß Gott einem Sünder vergeben hat?

Die Antwort kann nur sein: dadurch, daß sie die Überzeugung gewinnt, daß des Sünders Buße nun vollwichtig sei, dem Maß seiner Sünde entspreche ². Aber daraus ergibt sich sofort, daß diese Überzeugung nie unbedingt sicher sein kann. Nur einen Fall giebt es, wo keinerlei

1) Vgl. besonders 36 1 (573 5 ff.) *pacem . . . vindicarent, immo jam et in coelis habere se dicerent*. Worauf der römische Klerus bemerkt: *qui si habent, quid petunt quod tenent?* Götz 59 hat diese Stelle missverstanden, wenn er die Gefallenen sagen läßt, sie hätten den Frieden schon nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel. Wenn der römische Klerus die Worte der Gefallenen nicht verdreht hat, können sie nur bedeuten, daß sie den Frieden mit der Kirche als ein Recht verlangen, eben weil sie ihn auf Grund des Votums der Märtyrer im Himmel schon haben; die Worte könnten ebenso gut so gestellt sein: *immo jam et habere in coelis*. Also der Friede im Himmel muß den mit der Kirche zur unmittelbaren Folge haben, nicht aber verbürgt der Friede mit der Kirche den mit Gott. — Hierher gehört vielleicht auch 22 2 (535 8), wo die sinnlosen Worte Lucians: *peto ut sicut hic u. s. w.*, vgl. oben S. 19 Anm. 4), dem Sinn nach vielleicht so ergänzt werden dürfen: *ut sicut <in coelis, ita etiam> hic . . . habeant pacem*.

2) 25 (536 11 ff.). Bischof Caldonius an Cyprian: der Friede dürfe nicht blindlings erteilt werden. Aber die Gefallenen, die jetzt wieder bekannt haben, Haus und Gut haben fahren lassen und Christus in Buße nachfolgen, *videntur mihi abluisse prius delictum*. Er fragt sodann Cyprian um seine Ansicht darüber. Dessen Antwort steht in 26 (538 6 ff.): *Diese Gefallenen pacem . . . sibi ipsi vera paenitentia et dominicae confessionis gloria reddiderunt sermonibus suis justificati*. — Vgl. auch Ep. 56 bes. 649 9 ff., wonach Cyprian der Meinung ist, daß die dreijährige Buße den Betreffenden genüge, um Gottes Barmherzigkeit zu erbitten und daß ihnen deshalb Friede gewährt werden könne; und Ep. 57, wo zwar die Buße immer als Bitte an Gott beschrieben ist (651 14. 652 13 u. s. w.), als ihr Ziel aber die *pax* oder *communicatio* erscheint (650 20. 651 15. 25. 652 17 f. 21 f. u. s. w.).

Zweifel besteht: das Martyrium tilgt auch die schwersten Sünden auf einmal, führt auch den Gefallenen unmittelbar zu Gott und gewährt darum ohne alle Frage auch den Frieden mit der Kirche¹. Aber schon nicht mehr ganz sicher ist man, wenn es sich nicht um das Martyrium, sondern um eine geringere Form des Bekenntnisses handelt². Die Unsicherheit wächst, wo keine derartige außerordentliche Leistung vorliegt³, und am stärksten ist sie natürlich da, wo die Buße vorzeitig durch den Tod unterbrochen wird.

Bei dieser Unsicherheit ist es doppelt begreiflich, daß

1) Das ist bekannt. Vgl. 8 3 (487 16). 19 2 (526 13 ff.). 55 4 (625 19 — 626 10) und besonders De lapsis 13 (246 20 ff.), wo an zwei Fälle der Vergangenheit aus Karthago erinnert wird, die der gegenwärtigen Unbußfertigkeit der Gefallenen entgegengestellt werden, Castus und Aemilius, denen der Herr verziehen hat, nachdem sie vorher in der Verfolgung schwach gewesen waren, dann aber durch das Martyrium Gottes Verzeihung erbeten hatten.

2) S. die Stellen S. 193 Anm. 2.

3) Vgl. 56 2 (648 19 f. und 649 9): *puto his indulgentiam Domini non defuturam u. s. w.; quibus aestimamus ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere, daß sie drei Jahre lang beständig Buße gethan haben. Certe non puto incaute et temere his pacem committi u. s. w.* (vgl. S. 193 Anm. 2). Dazu die Stelle S. 192 Anm. 5 aus 66 9 (733 18 ff.), an die sich die Worte schliesen: *manente tamen apud nos divinae censurae respectu et metu; et prius Dominum meum consulam an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti sua ostensione et admonitione permittat.* Dazu vgl. z. B. die Parallele zwischen der langen und schließlich doch unsicheren Buße der Gefallenen und der rasch und sicher gewonnenen Seligkeit der Märtyrer 55 20 (638 16 ff.):

<i>ad veniam stare,</i>	<i>ad gloriam pervenire,</i>
<i>missum in carcerem non exire</i>	<i>statim fidei et virtutis accipere</i>
<i>donec solvat novissimum quadrantem,</i>	<i>mercedem,</i>
<i>pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne,</i>	<i>peccata omnia passione purgasse,</i>
<i>pendere in die iudicii ad sententiam Domini.</i>	<i>statim a Domino coronari.</i>

Besonders der letzte Satz beweist deutlich, wie wenig sicher das Ergebnis ist.

man nach Mitteln umschaute, sie zu überwinden. Dazu dienen die Märtyrer.

Sieht man sich die Ausdrücke an, in denen von der Rolle der Märtyrer in der Bußdisziplin die Rede ist, so zerfallen sie zunächst in zwei Hauptklassen. Die eine bezieht sich auf die Vergebung Gottes, die andere auf den Frieden der Kirche. In beiden Klassen aber wird nun ihre Rolle wieder verschieden bestimmt.

Auf der einen Seite erscheinen sie nicht nur als die, die bei Gott für die Gefallenen um Vergebung bitten¹, sondern auch als die, die selbst vergeben². Auf der andern Seite empfehlen sie der Gemeinde die Sünder zum Frieden oder bitten für sie darum³. Aber sie versprechen ihnen auch den Frieden⁴ — nämlich für die Zeit, da sie zum Herrn eingegangen sind —; ja sie erteilen ihn sogar selbst⁵.

1) Vgl. dazu die Stellen im Brief Celerins 530 21 ff.: *donec auxilium . . . Jesu Christi et pietas per-te vel per eos dominos meos, qui coronati fuerint, a quibus postulaturus es, subvenerit.* 531 3 ff.: Christus werde den Frauen auf Grund ihrer Buße und guten Werke und vobis martyribus suis petentibus verzeihen. 531 22 f.: Celerin vertraut auf die sanctas orationes et petitiones, quoniam estis amici sed et testes Christi. Cyprian in 18 1 (524 1): qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adjuvari possunt. Dazu 19 2 (525 16 f.). 37 4 (578 23 ff.): vox illa purificatione confessionis inlustris . . . ad Dei aures penetrat et . . . inpetrat de Domini bonitate quod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Domini quod non inpetrare mereamini?

2) Vgl. hierüber Celerin 531 16 ff. Lucian möge seine Kollegen bitten, daß der, der von ihnen zuerst gekrönt werde, ihnen tale peccatum remittant. 532 2 in unmittelbarem Anschluß an die Stelle 531 22 der vorigen Anmerkung: testes Christi qui omnia indulgeatis. Gegen diesen Wahn Cyprian De lapsis 18 (bes. 250 4. 12 ff.).

3) Daher spricht Cyprian von den desideria der Märtyrer 15 ff. (513 17. 514 6. 515 4. 521 18. 523 6 u. s. w.) und kehrt oft der Ausdruck pacem postulare wieder, z. B. ebendas. 514 7, auch petitio 514 9. 516 6, pacem dari desideratis 516 4. 524 7. Vgl. auch 27 1 (541 7) u. s. w.

4) pacem promittere bei Cyprian 525 19 f. 528 16. 21.

5) Bei Lucian ep. 22 sagt Paulus 534 5 f.: si quis post arcessitionem meam abs te pacem petierit, da in nomine meo. — Lucian selbst sagt 534 8: pacem dimisimus. Sämtliche Konfessoren in 23 (536 4): nos

Beide Reihen von Ausdrücken gewinnen aber erst dadurch das rechte Licht, daß Friede und Vergebung auch wieder als ganz identisch erscheinen ¹.

Andererseits ist aber wohl zu beachten, daß jene mannigfachen und scheinbar widersprechenden Ausdrücke für das, was die Märtyrer an den Gefallenen thun, fast durchweg von denselben Personen und von allen Schichten durcheinander gebraucht werden ². Schon dadurch wird erwiesen, daß sie im Grund nur einen Sinn ausdrücken können. Das bestätigt sich vollends daran, daß Cyprian auch in solchen Wendungen, die die Märtyrer Sünden vergeben und Frieden bewilligen lassen, zunächst nichts Schlimmes findet ³. In

universos . . . dedisse pacem. Der Anspruch der Gefallenen, se pacem a martyribus accepisse 27 2 (542 11); pax data 542 14 f.

1) Vgl. z. B. Lucian nach Cyprian 27 3 (543 14) mandat pacem dari et peccata dimitti. Dazu Cyprian De laps. 35 an die Gefallenen, die sich den Frieden erzwingen wollen, sie sollen nicht veniam vindicare. Derselbe Gedanke liegt auch in dem Einwurf der Novatianer, die Gefallenen, die künftig Märtyrer werden wollen, brauchen den Frieden gar nicht, den der Bischof verleihe. Sie, die mit ihrem Blut getauft werden, erhalten den Frieden ihrer Glorie und empfangen von Gott höheren Lohn (57 4 [653 12 ff.]). Denn die Wirkung der Bluttaufe, die mit dem Frieden des Bischofs parallelisiert wird, ist eben zunächst die volle Sündenvergebung. Dazu die Stellen bei Götz 58 unten und 59, aus denen die Identität von pax und salus hervorgeht und die leicht vermehrt werden könnten.

2) Nur daß die Märtyrer vergeben und den Frieden erteilen, hat Cyprian nicht ausgesprochen, sondern teils ohne weiteren Zusatz, teils mißbilligend als Anspruch anderer erwähnt. Aber allzu viel Gewicht wird man darauf auch nicht legen dürfen. Es ist doch eine ähnliche Ungenauigkeit, wenn Cyprian Sünden durch den Bischof vergeben läßt. 59 16 (686 18 f.): delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo. (Dagegen steht 686 16 remitto omnia offenbar von Privatbeleidigungen.) De laps. 29 (258 19) remissio [facta] per sacerdotes. Götz 25 unten nimmt die Worte „satisfactio et“, die vor remissio stehen, auch zusammen mit facta per sacerdotes und gewinnt dadurch einen etwas anderen Gedanken.

3) Vgl. daß er Celerins Brief, nach dem doch die Märtyrer vergeben (S. 195 Anm. 2), 27 3 (543 5 ff.), nach Rom schickt zum Zeichen dafür, Celerinus . . . quam sit moderatus et cautus et humilitate acimore sectae nostrae [= unserer Grundsätze] verecundus. Cyprian

der That findet sich auch nur eine einzige jener Anschauungen charakteristisch ausgeführt und eingehend begründet, nämlich die, daß die Märtyrer bei Gott für die Gefallenen bitten. Die Kraft ihrer Fürbitte beruht eben darauf, daß sie durch das Verdienst ihres Bekenntnisses bei Gott vieles oder alles erreichen. Denn sie allein gehen unmittelbar vom Tod in die Gemeinschaft Gottes ein¹. Darum aber können ihre Fürbitten eben erst nach ihrem Hingang wirksam werden², obwohl gelegentlich und unter bestimmten Umständen auch der Fürbitte von Konfessoren, die nicht einmal gefoltert sind, unbeschränkte Wirkung zuerkannt wird³ und anderseits diese Wirkung auch bei vollendeten Märtyrern erst am jüngsten Gericht eintreten soll, wenn sie als Beisassen Gottes auftreten⁴.

Gerade diese Auffassung aber, daß die Märtyrer durch ihre Fürbitte auf Gott wirken, fügt sich auch allein wirklich den oben ausgeführten Grundsätzen Cyprians ein.

Wenn nämlich die Gemeinde über die Vergebung Gottes unsicher bleiben muß, so wird sich diese Unsicherheit trotz allem auch auf die Fürbitte der Märtyrer übertragen.

Unmöglich kann jedes Versprechen, das die Märtyrer in dieser Beziehung auf Erden gegeben hatten, im Himme

findet auch an Lucian nicht das anstößig, daß er *mandat pacem dari et peccata dimitti*, sondern daß er das *thut in Pauli nomine*, statt in *nomine patris et filii et spiritus sancti* (gegen Götze 52 ü. d. M.). Erst später sind ihm derartige Wendungen verdächtig, offenbar weil die Gefallenen sich auf den Wortlaut berufen. Vgl. *De laps.* 18.

1) Vgl. den stehenden Ausdruck *coronari*, der nur proleptisch auch schon von den Gefolterten gebraucht wird, deren Tod man sicher erwartet. Sodann die Parallele zwischen den büßenden Gefallenen und den Märtyrern. S. 134 Anm. 3.

2) Vgl. S. 11 Anm. 1 f.

3) 37 4 (578 23 ff.). Es handelt sich um die römischen Konfessoren, die sich auf Cyprians Seite gestellt haben und daher überschwängliches Lob erhalten.

4) *De laps.* 17 (249 26 ff.). 18. Vgl. dazu 15 3 (515 10): *amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi*. Dagegen hat Cyprian gerade zur Zeit von Ep. 15 daran festgehalten, daß die Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tod wirksame Fürbitte leisten. Vgl. 16 3 (519 21.)

realisiert werden. Denn Gott kann unter allen Umständen nur dem Bußfertigen vergeben. Die Märtyrer aber sind, so lange sie auf Erden leben, dem Irrtum und der Täuschung unterworfen, können sich selbst überheben und mit ihren Versprechen die Schranken überschreiten, die ihnen gesetzt sind. Sind sie aber abgeschieden und allen diesen Gefahren entrückt, so weiß wiederum die Gemeinde nicht, für wen sie im Himmel wirklich bitten können, für wen nicht. Sie muß also auch darüber sich ein selbständiges Urteil bilden¹. Wenn also die Märtyrer versprechen, für einen Gefallenen bei Gott Fürbitte zu leisten, so kann das für das praktische Verhalten der Gemeinde gegen den Sünder nur etwa die Bedeutung einer Empfehlung haben. Sie kann daraus schließen, daß sie nun den Sünder auch schon früher in ihre Gemeinschaft zulassen kann, als es ohne jene Fürbitte möglich wäre. Aber sie ist darum nicht der Aufgabe enthoben, zu untersuchen, ob die Fürbitte begründet sei und auf Erhörung rechnen dürfe². Darum werden auch die Märtyrer von Anfang an ermahnt, nur den Gefallenen den Frieden zu geben d. h. ihre Fürbitte zuzuwenden, von denen sie überzeugt sein können, daß sie mit ihrer Genugthuung dem Ziel nahe sind³. So hat also Cyprian schon von Anfang an die Ansicht vertreten, daß der Einfluß der Märtyrer, ihre thatsächliche Wirkung auf Gott verhältnismäßig

1) De lapsis 18 (250 15 ff. bes. 19 ff.): Wenn die Märtyrer um etwas bitten, ante est ut sciamus illos de Domino inpetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. Neque enim statim videri potest divina majestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum. Diesen Satz weist dann c. 19 ausführlich an den Fürbitten alttestamentlicher Frommen nach.

2) Daher wird eben die Empfehlung der Märtyrer häufig genug als Bitte um Gewährung des Friedens bezeichnet, und man wird deshalb auch ihre libelli besser mit „Bittschrift“ übersetzen als mit „Schein“. Die Worte „communicet ille“ sind in diesem Sinn gehalten.

3) 15 4 (516 11 f.): quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis. Dazu 515 9 ff.: vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderetis utpote amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis.

gering sei. Trotzdem aber hat er, wie wir sahen, zunächst streng darauf gehalten, daß kein Gefallener den Frieden bekommen könne, der nicht solch ein Versprechen der Märtyrer für sich aufzuweisen habe. Er handelt eben unter dem Einfluß einer festen Überlieferung. Aber ebenso hat ihn der Mißbrauch, der mit der Fürbitte der Märtyrer getrieben wurde, veranlaßt, hier immer vorsichtiger zu werden und schließlichs diesen Faktor ganz zu streichen. Da heißt es dann: die Rolle der Märtyrer beginnt erst, wenn nach dem Untergang dieser Welt das ganze Volk Christi vor seinem Richterstuhl stehen wird. Noch ist das Blut der Märtyrer selbst nicht gerochen. Wie können sie da für andere eintreten wollen! ¹

Wenn es nun trotz dieses Bewußtseins der Unsicherheit alles dessen, was die Gemeinde und ihre bevorzugten Instanzen thun können, nicht so ganz selten ist, daß von Bischof oder Märtyrern gesagt wird, sie vergeben Sünde ², so wird man darin nicht bloß einen ungenauen Ausdruck sehen dürfen, sondern vielmehr schließens müssen, daß neben jener ersten Anschauung, die Cyprian eigentlich vertritt, eine andere bestanden habe, wonach bestimmte Personen wirklich vergeben können. In ihr fehlt gerade jenes Moment der Unsicherheit vollkommen; man weiß vielmehr, daß das Urteil des Bischofs das Urteil Gottes ist, daß in den Märtyrern Gott selbst vergiebt. Wenn sich diese Anschauung trotz der entsprechenden Ausdrücke in Karthago zur Zeit Cyprians thatsächlich nicht mehr nachweisen läßt, so ist sie doch in früherer Zeit für die Geistesträger wie die Märtyrer bezeugt ³ und in der Sprache der Gemeinde erhalten geblieben, um von da aus auch wieder auf das Leben zurück-

1) De lapsis 17 (249 26 ff.) und 18.

2) Vgl. S. 195 Anm. 2 und S. 196 Anm. 2.

3) Vgl. Preuschen a. a. O. S. 25f.; Sohni I, 329. — Der Bischof vergiebt *leviora delicta*, vgl. Tertullian de pudic. 18 Schlufs: *veniam ab episcopo consequi*. — Von den Geistbegabten aber läßt sich eine ununterbrochene Kette von Joh. 20 22f. bis auf Tertullian (bes. de pudic. 21sq.), Origenes, die pseudoklementinischen Briefe De virginitate u. a. nachweisen.

zuwirken. Denn die hohen Erwartungen, die man von der kirchlichen Gemeinschaft hegt, die Zuversicht, die man später auf die priesterliche Absolution setzt, sie gehen eben aus dieser mehr empfundenen als klar bestimmten Identität zwischen dem Urteil Gottes und dem der berufenen Organe in der Gemeinde hervor.

In dieselbe Vergangenheit und Grundanschauung führt es, wenn die göttliche Vergebung mit der Wiedereinsetzung in die kirchliche Gemeinschaft gleichgesetzt wird. Denn damit ist eben nichts anderes ausgedrückt, als daß die Mitgliedschaft der irdischen Kirche sich mit der in der himmlischen decke, daß das Handeln der unteren Gemeinde zusammenfalle mit dem der oberen.

Bei Cyprian ist auch diese Identität noch erhalten, obgleich sich bei ihm auch das Moment der Unsicherheit, das zu keiner Zeit gefehlt hat, sehr verstärkt hat. Es ist der unmittelbare Nachhall jener alten Anschauung, wenn Cyprian in bekannter Weise den Satz vertritt, daß außerhalb der Kirche niemand gerettet werden, niemand Vergebung finden könne. Es liegt doch nicht so, wie es so oft dargestellt wird, als ob der Anspruch, daß man in der Kirche allein selig werden könne, erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung wäre. Vielmehr ist er durchaus urchristlich. Gerade das, was man den starren oder äußerlichen Kirchenbegriff Cyprians nennt, ist das urchristliche Element in ihm. Unerträglich wird er für uns auch nur dadurch, daß über die Zugehörigkeit zur Kirche später so ganz andere Bedingungen entscheiden als ehemals, und daß Instanzen den Ausschlag geben, die den Geist nicht mehr kraft persönlicher Eigenschaften, sondern vermöge des amtlichen Charakters haben, daß also der urchristliche Anspruch festgehalten wird, obwohl die Verhältnisse ganz anders geworden sind.

Aber auch bei der Auffassung, daß Vergebung und Friede identisch seien, war das Moment der Unsicherheit von den irdischen Verhältnissen nie zu lösen. Die älteste Kirche hatte deshalb für gewöhnlich auch die bußfertigsten Sünder nicht wieder aufgenommen, wenn es sich um so schwere

Sünden handelte, daß sie sich nicht getraute, zu entscheiden, ob und wann dem Büßser vergeben werden könne. Wenn nicht eine besondere göttliche Kundgebung eintrat oder eine Genugthuung vorlag, zu deren Vollgewicht man unbedingtes Vertrauen haben konnte — das Martyrium oder der Fall, daß ein Märtyrer seine überschüssigen Verdienste dem Sünder zuwandte —, so blieb der Sünder bis zum Tod ausgeschlossen.

Jedoch wenn einmal irdische und himmlische Gemeinde identisch gedacht wurden, so konnte man sich mit den Realitäten des irdischen Lebens unter allen Umständen nur durch Inkonsequenzen abfinden. Es war unmöglich, den Sünder, der mit aufrichtiger Reue und in eifriger Buße Genugthuung leistete, ebenso zu behandeln wie den unbußfertigen, der sich wieder dem heidnischen Leben zuwandte. Aber es war von jener Anschauung aus doch eine Inkonsequenz, wenn man ihm die Aufnahme versagte und doch die Hoffnung nicht abschnitt, daß Gott ihm endlich vergeben und ihn in die zukünftige Gemeinde aufnehmen werde. Die Inkonsequenz war da nicht größer, wenn man ihn in die Kirche wieder hereinließ und nur hinzufügte, die Wiederaufnahme könne ihm die göttliche Vergebung, die einstige Aufnahme in die himmlische Gemeinde nicht verbürgen. In beiden Fällen decken sich eben irdische und künftige Gemeinde nicht mehr: im einen konnte man dort Mitglied werden, ohne es hier zu sein, im andern hier es sein und doch dort nicht. Auch zu dieser Inkonsequenz aber war man dadurch veranlaßt, daß man dem Sünder, der aufrichtig Buße that, die Hoffnung auf das Heil nicht abschneiden konnte, daß es also als Pflicht der Barmherzigkeit erschien, ihn wieder in die Gemeinde zuzulassen, in der man allein das Heil gewinnen konnte.

So erscheint die Sache bei Cyprian, wie vorher bei Kallist. Zunächst allerdings hält Cyprian den Grundsatz aufrecht, der aus der alten Auffassung stammt, daß die Gemeinde erst dann aufnehmen könne, wenn sie annähernd gewiß sei, daß Gott dem Sünder vergeben habe. Im Lauf der Zeit aber kommen mildere Gedanken. Er weiß, daß

der Sünder, der aus der Gemeinde ausgeschlossen ist, zugleich der Hoffnung auf das göttliche Erbarmen, auf den Anteil an der künftigen Herrlichkeit beraubt ist¹. Er erinnert sich, wie einst Kallist, der Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom barmherzigen Samariter. Er schliefst aus ihnen wie aus dem Vorbild Christi und Gottes, daß die Gemeinde barmherzig sein müsse². Er sieht daraus, daß das verlorene Schaf nicht tot, sondern nur ermattet, der gefallene Bruder nur verwundet und halbtot sei, also wieder genesen könne und daher gegen den Teufel geschützt werden müsse, der ihn vollends umbringen will, d. h. gegen die Gefahr, daß er durch die Härte der Kirche dem Heidentum zugezogen werde, wo man wenigstens ein bequemes diesseitiges Leben findet, oder dem Schisma der Laxen, wo man mit Vergebung rasch bei der Hand ist³. Und er zieht aus diesen Gründen, die sicherlich keine blassen Theorien, sondern durch thatsächliche Erfahrungen nahegelegt sind, den Schluß, daß man den Büßenden „vorläufig“ wieder in die Gemeinde aufnehmen müsse. In diesem von Cyprian zweimal ausgesprochenen „vorläufig“⁴ liegt deutlich der Gedanke, daß die Gemeinde der künftigen Herrlichkeit keine andere

1) Außer den oft citierten Stellen aus *De unitate eccl.* und den späteren Briefen vgl. u. a. 56 2 (649 7): *non tamen debere nos eis et veniae locum cludere adque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare.*

2) Das Gleichnis vom verlorenen Schaf 55 15 ff. Das vom barmherzigen Samariter klingt an in dem mehrerer Mal wiederkehrenden Satz, die *lapsi* seien nur *saucii* oder *semianimes* (634 13. 637 21 f. 638 2 f.). Die Berufung auf Gottes Barmherzigkeit z. B. 55 18 f. (636 12 ff.).

3) Vgl. bes. 55 6. 15—19. (627 18 ff. und z. B. 636 1 ff.): *si quis desperatione deficiat, si ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat vel ad haereticos et schismaticos rejectus ab ecclesia transeat.*

4) 55 17 u. 29 (636 7 u. 647 13 ff.): *libellaticos interim admitti, und: qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit judicabit.* Da Ritschl die zweite Stelle übersehen hat, hat er (S. 192 2) das *interim* der ersten ganz falsch gedeutet.

sei als die Gemeinde der Jetztzeit. Wer außerhalb der Kirche steht, der ist schon gerichtet. Wen der Herr bei seiner Wiederkunft in ihr findet, der wird dem Gericht darum nicht entgehen, aber er kann doch in ihm bestehen¹. Was auf Erden gebunden ist, das ist auch im Himmel gebunden; wer aus der irdischen Gemeinde ausgeschlossen ist, kann auch in die himmlische nicht eingehen. Wer aber auf Grund seiner Buße wieder in die Gemeinde aufgenommen wird, erhält freilich nicht die Gewißheit, aber doch die Möglichkeit, auch das Heil zu gewinnen. Darum erscheint neben der Vergebung Gottes auch der kirchliche Friede als Ziel der Buße². Denn nur was zuvor auf Erden gelöst ist, kann auch im Himmel gelöst werden³. Man verläßt sich also darauf, daß Gott durch das begnadigende Urteil der Gemeinde nicht präjudiziert werde⁴. So erscheint das Verhältnis zwischen Gott und der Kirche gegen früher umgekehrt. Ursprünglich hatte sie auf das Urteil Gottes warten müssen, ehe sie etwas zugunsten des Sünders thun konnte; denn sie wußte sich an Gottes Handeln gebunden. Jetzt kann sie dem Urteil Gottes vorausseilen, weil sie sich daran erinnert, daß Gott ja nicht an ihr Handeln gebunden sei.

1) Vgl. die zweite Stelle der vorigen Anmerkung.

2) Z. B. 55 28 f. Man kann dem Büßenden den Frieden nicht verweigern. Sonst brächte man ihn ebenso wenig zur Buße, wie den Bauer oder Schiffbauer, dem man jeden Ertrag seiner Arbeit von vornherein abspräche. Die Härte der Kirche hätte also zur Folge, daß (647 6 f.) *dum fructus paenitentiae intercipitur, paenitentia ipsa tollatur*.

3) 57 1 (651 3 ff.): *quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur*.

4) 30 8 (556 11 ff.): *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera*. 55 29 (647 14) in Anm. 4 S. 202. Dazu 55 18 (636 13 ff.): *Neque enim praejudicamus Domino iudicaturu u. s. w.* Gott wird das Urteil der Gemeinde entweder *ratum facere* oder *emendare*. — *De lapsis* 36 (263 26): *[Deus] potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes*. Steitz 53 und Götz 50f. ziehen hieher auch 49 2 (612 3 f.) und 53 (620 10), aber mit Unrecht. Vgl. den Anhang Beil. 5 „Der Übertritt“ u. s. w.

Deutlich erscheint darin, daß sich die Gemeinde Gott nicht mehr so nahe fühlt wie in alter Zeit, zugleich aber auch, daß man die irdische Gemeinschaft stärker ins Auge faßt als früher. Ehemals, da man den Blick ganz aufs Jenseits richtete und in der irdischen Gemeinde nur eine vorläufige Erscheinung der himmlischen sah, entschloß man sich leicht zu jener ersten Inkonsequenz. Jetzt, da man sich vorwiegend an die sichtbare Gemeinde hält und in der künftigen mehr nur die Vollendung der gegenwärtigen erwartet, kann man sich nicht denken, daß einer hier ausgeschlossen und dort aufgenommen sein könne. So griff man nach der zweiten Inkonsequenz.

So ist, wie ich denke, klar, daß hier überall die Kirche noch wie ehemals als die Heilsgemeinde gilt, nicht als die Heilanstalt. Und es ist eben darum nicht richtig, die Bedeutung der irdischen Kirche für den Büsser nur oder vorwiegend darin zu suchen, daß er nunmehr die Unterstützung des Priesters und vor allem das Heilmittel der Eucharistie erhalte¹. Die Hilfe des Priesters wird dem Bußfertigen vor der Wiederaufnahme zuteil², und nicht die Eucharistie, sondern der Friede selbst ist das Pfand des Lebens, die Hilfe der heilsamen Hoffnung, der Trost der Sterbenden. Der Anteil an Opfer und Eucharistie ist nur die selbstverständliche Folge des Friedens³. Auch solche Äußerungen, in denen man ganz besonders den Gedanken gefunden hat, daß die Wiederaufnahme ihre Beziehung zum Heil erst durch

1) Steitz 48 ff.; Götz 55. 58 ff.

2) Vgl. z. B. gerade die von Götz 63 falsch verwandte Stelle 575 9 ff.

3) Es ist fast immer nur von pax die Rede. Dazu vgl. 18 1 (524 7) veniant ad Dominum cum pace u. s. w. 19 2 (525 19 f.) cum pace . . . ad Dominum remittantur. 57 1 (651 2 ff.) de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur. Außerdem die im Text verwerteten Ausdrücke 55 13 (632 22) pignus vitae in data pace; 17 (636 12) cum solacio pacis et communicationis abscedere; 57 1 (651 1) spei salutaris subsidium; 66 5 (730 14) spes salutis et pax. Dazu vgl. z. B. De lapsis 16 (249 8 f.), wo als Folge der vorzeitigen und leichtfertigen Zulassung erwähnt wird, daß pax und communicatio verhindert werden.

die Eucharistie bekomme¹, führen doch nicht weiter, als daß der Anteil an der Eucharistie die wertvollste Folge und ein besonders unentbehrliches Gut der Gemeinschaft sei.

Faßt man aber jene beiden Inkonsequenzen noch einmal ins Auge, so ist unverkennbar, daß die zweite ganz andere Folgen haben konnte als die erste. Dort blieb es einfach dabei, daß der Bußfertige nicht wieder in die irdische Gemeinschaft kam. Bei der zweiten dagegen eröffnet sich eine unabsehbare Möglichkeit von Konzessionen, die alle mit demselben Motiv begründet werden konnten, daß das Urteil der Gemeinde dem Urteil Gottes nicht vorgreife.

Das tritt schon bei Cyprian zutage. Zuerst hat er nach dem Vorgang der Römer bewilligt, daß die Sterbenden den Frieden bekommen sollen, den ihnen die Märtyrer versprochen haben². Dann wurde auf einer Synode des Jahres 251 beschlossen, daß die „Libellatiker“ je nach Lage der einzelnen Fälle von jetzt ab aufgenommen werden können, die „Opferer“ aber noch weiterhin für unbestimmte Zeit in der Buße verharren und nur unter allen Umständen in der Todesstunde sollten aufgenommen werden können³. Dabei wird mehrfach besonders betont, daß bei den Sterbenden nach menschlichem Ermessen keine Hoffnung mehr da sein dürfe und der Tod unmittelbar bevorstehen müsse⁴. Man weiß also, daß diese Maßregel nur durch die sichere Nähe des Todes zu rechtfertigen sei, weil ja der Sünder mit seiner Buße kaum schon fertig sein kann. Man bewilligt den

1) Ep. 57. Die Bedeutung der Eucharistie für die Verfolgung tritt zur selben Zeit auch 58 1 u. 9 (657 3 f. 665 2 ff.) hervor. Indessen steht 57 4 (653 22 ff.) neben der Eucharistie auch der h. Geist als die Kraft, die man in der Verfolgung besonders braucht und doch nur innerhalb der Gemeinde finden kann. — Weiter ist zu vergleichen *De dominica oratione* 18 (280 6 ff.).

2) Ep. 18. Der Beschluß der Römer, der nach 8 3 (487 18 ff.) schon am Anfang der Verfolgung gefaßt worden war, wird später unter Mitwirkung fremder Bischöfe wiederholt 30 8 (555 22 ff.).

3) Über den Beschluß vgl. Fechtrop 128—130 u. Ritschl 192.

4) 30 8 (556 10 f.) *cum spes vivendi secundum hominem nulla substituerit*, 55 17 (636 8) *in exitu*, 57 1 (650 20) *sub ictu mortis*.

Frieden nur darum, weil es im Totenreich keine Exomologese mehr giebt und so dem Reuigen die Möglichkeit abgeschnitten wäre, wieder in die Gemeinde zu kommen, ehe er vor Gott tritt¹, und die Gemeinde doch Barmherzigkeit üben muß, wo sie kann². Man beruhigt sich offenbar dabei, daß die Gemeinschaft in diesem Fall nur ganz kurz dauern könne und die Gemeinde darum der Notwendigkeit überhoben sei, einen Sünder in ihrer Mitte zu haben, der aller Wahrscheinlichkeit nach die göttliche Vergebung noch nicht besitze.

Aber diese Erwartung traf nicht immer zu. Es kamen Fälle vor, daß die Sterbenden trotz aller Vorsicht der Gemeinde wieder genesen, und von novatianischer Seite wurde daraus sofort ein Vorwurf gegen die Großkirche erhoben. Man konnte darauf nur antworten, man könne doch die Genesenen nicht totschiagen; gerade in ihrer Genesung liege ein besonderer Gnadenbeweis Gottes³. Man erkannte also den Frieden, den man unter andern Voraussetzungen gewährt hatte, dennoch vollkommen an. Man wagte es in diesem Fall ebenso wenig, einen Spruch der Kirche aufzuheben, als in dem andern, da ein Bischof die notwendige Vorsicht offenkundig aufser Acht gelassen und einen Sünder lange vor der Zeit aufgenommen hatte⁴.

Als dann unter Gallus eine neue Verfolgung drohte, wurde schließlic, wie schon von der Synode von 251 in

1) 55 17. 29 (636 8 f. 647 12 f.) Vgl. auch De laps. 29 (258 17—20). Testim. III, 114 (182 9 ff.).

2) 55 18. 19 (637 19 ff.). 30 8 (556 14 f.). — Ob die Sterbenden die Eucharistie erhielten? Daß sie die communicatio erhielten, beweist nicht dafür. Denn communicatio ist ihrem inneren Gehalt nach der Friede, nicht die Eucharistie (vgl. auch Götze 46). Aber die kirchliche Gemeinschaft, der der Sünder beraubt war, äußerte sich eben im Anteil an Opfer und Eucharistie (vgl. S. 26 Anm. 2). Da nun das Opfer am Sterbebett schwerlich stattfand — sonst könnte nicht im Notfall ein Diakon genügen —, so kann es sich wohl nur darum gehandelt haben, daß man ihm das h. Brot reichte.

3) 55 13 (632 16 ff.).

4) 64 1 (717 8 ff.).

Aussicht genommen war ¹, bestimmt, daß alle bußfertigen Gefallenen aufgenommen werden können. Das Motiv dabei war nicht die Absicht, ihnen das Heil zu verbürgen, sondern sie durch die Eucharistie und den h. Geist, die nur in der Gemeinde zu finden seien, für Verfolgung und Martyrium zu stärken und ihnen für die Todesstunde, die sie vielleicht auf der Flucht in voller Einsamkeit überfalle, den Trost des Friedens mit der Gemeinde Gottes zu geben ². Hier wird also gar nicht mehr gefragt, ob die Büßenden schon dem Ziel der Buße nahe seien. Nur das kommt in Betracht, daß die Gemeinde dem Urteil Gottes nicht vorgreift und darum ihre Stärkungsmittel im Notfall auch dem geben kann, der noch nicht so weit ist, jedoch mit ihrer Hilfe im Martyrium vielleicht auf einen Schlag alles erreichen kann, sonst aber ohne Frieden vielleicht dahinführe.

Eine Grenze aber hat man der „Barmherzigkeit“ der Gemeinde noch unbedingt gesetzt: wer zu Lebzeiten sich der Buße enthalten hat und erst auf dem Sterbebett um den Frieden bittet, soll ihn nicht bekommen ³. Und an diesem Punkt hat man noch lange sehr zurückgehalten.

1) Das finde ich in 55 17 (636 10 ff.): *si proelium prius venerit, corroboratus a nobis invenietur [armatus] ad proelium u. s. f.*

2) Ep. 57. Von der Chronologie dieser Synode sehe ich hier ab. Die Ausführungen Ritschls 243 ff. sind mir nicht so sicher.

3) 55 23 (641 19 ff.). Ritschl 192 f. — Wenn Cyprian *Ad Demetrianum* 25 (370 7 ff.) davon redet, daß man noch im letzten Augenblick durch Buße Vergebung gewinnen könne, so beweist die ganze Schrift, daß es sich dort um die Buße und Vergebung der Taufe handelt. Schanz. Die Lehre von den h. Sakramenten der kath. Kirche 567 5 verwertet die Stelle also unrichtig.

Anhang: Beilagen.

1.

Der Brief des römischen an den karthagischen Klerus.

Ep. 8 ¹.

Wir wissen von zwei Briefen des römischen Klerus aus dem Anfang der Verfolgung. Der erste, der nicht erhalten, sondern nur durch 9₁ bezeugt ist, meldet den Märtyrertod B. Fabians an Cyprian. Der zweite (Ep. 8) ist an Presbyter und Diakonen gerichtet. Er giebt dem karthagischen Klerus Verhaltensmaßregeln für die neue Lage, wie sie geschaffen ist durch Cyprians Flucht, von der soeben der karthagische Subdiakon Crementius ² berichtet hat, der in einer andern Angelegenheit ³ nach Rom gekommen ist. Beide Briefe nimmt Crementius mit nach Karthago zurück ⁴. Der zweite soll von Karthago aus auf jede Weise verbreitet werden ⁵.

Cyprian hat dann, wie Ep. 9 zeigt, von Crementius den Brief, der an ihn gerichtet war, erhalten. Zugleich aber wurde ihm auch aus Karthago das zweite Schreiben an seinen Klerus zugesandt. Für die Anzeige von Fabians Tod dankt er den Römern, wegen des zweiten stellt er sie zur Rede: der Brief schein gefälscht zu sein; er nenne die Absender nicht, bezeichne die Empfänger nicht deutlich; Schrift, Stil, Inhalt und Papier fielen auf. Er sendet daher das Original zurück: sie möchten feststellen, ob es ihr Schreiben sei.

1) S. zuletzt A. Harnack in den Theol. Abhdl. Carl von Weizsäcker gewidmet, S. 3 ff. Ich citiere den Text nach Hartel.

2) 485 19 f. Harnack 23 nennt wohl aus Versehen Bassianus, der erst am Schluss des Briefs erwähnt wird.

3) Das certa ex causa bezieht sich doch gewiß auf das vorangehende qui a vobis ad nos venit (485 20).

4) 489 1. 17.

5) Die Worte vel vestras faciatis hat Harnack 13 zu 3 11 schwerlich recht verstanden. Vestras gehört meines Erachtens nicht zu faciatis, so dafs es sich auf literarum zurückbezüge. Vielmehr ist das Komma nach occasiones zu tilgen und vestras mit occasiones zusammenzunehmen. Durchsichtiger gestellt hiesse also der Satz: et petimus vos . . . harum literarum exemplum vel per idoneas occasiones vestras transmittere faciatis sive nuntium mittatis. Sie sollen ihn „durch Gelegenheit“ verschicken, wenn sie welche bekommen, sollen sich aber auch im Notfall nicht scheuen, ihn „durch Boten“ zu versenden.

Was zunächst die äußerlichen Dinge betrifft, die Cyprian auffallen, so wird es schwerlich zutreffen, wenn Harnack über die Bedenken wegen des Papiers bemerkt: „Dergleichen Briefe forderten also bereits eine würdige Ausstattung“ (S. 28 a). Vielmehr werden Cyprians Bemerkungen dahin zielen, daß das Schreiben an den Klerus in allen jenen Dingen sich von dem gleichzeitigen Brief an den Bischof unterscheidet.

Das erklärt sich aber meines Erachtens sehr einfach. Die Anzeige vom Tod Fabians ist gewiß in ungefähr gleichem Wortlaut an alle großen Gemeinden geschickt worden, mit denen Rom in unmittelbarem Verkehr stand. Sie wird auch schon vorher vervielfältigt und bereit gehalten worden sein, bis sich eine Gelegenheit fand, sie zu befördern. Denn bei einem solchen Anlaß waren eine Menge Briefe zu versenden, und da als Boten nur Kleriker verwendet werden durften¹, der Klerus aber jetzt in Rom notwendiger war als je², so war es bei dem ganz außerordentlich lebhaften Verkehr zwischen Rom und Karthago³ begreiflich, daß man sich auf eine Gelegenheit verlassen konnte. Nun kam Cyprianus und brachte die Nachricht von Cyprians Flucht mit. Dadurch schien es notwendig, einen zweiten Brief an den Klerus mitzugeben, der sich in schwieriger Lage befand und darum die Fürsorge der römischen Gemeinde notwendig zu machen schien, die sich in derselben Lage bereits bewährt hatte. Zu jenem halb mechanisch gefertigten ersten Brief trat also ein zweiter, der auf eine bestimmte Lage zugeschnitten und individuell gehalten war. War der erste vielleicht in der reinen Sprache der Litteratur geschrieben, so der zweite im Vulgärlatein, dazu von anderer Hand, auf anderem Papier. — Das alles genügte für Cyprian als Vorwand⁴, um den Brief für verdächtig zu erklären.

Wichtiger ist nun aber das innere Verhältnis der beiden Briefe.

In dem Brief an Cyprian kann keinerlei Gegensatz gegen ihn ausgesprochen worden sein. Das beweist die Antwort in 9 1. Bedeutet also Ep. 8 wirklich, daß man ihn jetzt von Rom aus seiner Gemeinde als „Mietling“ denunzieren wollte, den der Klerus von Karthago ignorieren und aus der Regierung verdrängen solle⁵, so muß es sehr auffallen, daß beide Briefe zur selben Zeit durch denselben karthagischen Kleriker an ihre Adresse geschickt worden sind. Entweder müßte in Rom große Verwirrung geherrscht haben, so daß man einen schon bereit liegenden Brief mechanisch an Cyprian abschicken konnte, ohne daran

1) Vgl. 29 1 (547 16 f.).

2) Vgl. den ganzen Inhalt von Ep. 8.

3) Den beweist der Briefwechsel Cyprians ununterbrochen.

4) Um mehr handelt es sich natürlich nicht. Vgl. Harnack 28.

5) Ritschl 8f. Harnack 24.

zu denken, daß man ihn gleichzeitig seiner Gemeinde gegenüber nicht mehr als Bischof anerkannte. Oder man „ging auf zwei Linien vor“, indem man Cyprian einerseits als Bischof behandelte, weil er von seiner Gemeinde noch nicht abgesetzt war, und gleichzeitig an seine Gemeinde das Ansinnen stellte, ihn zu entfernen ¹.

Aber nach Verwirrung sieht der Brief der Römer wahrlich nicht aus, und die zweite Möglichkeit ist doch recht künstlich ausgedacht. Sie wird aber wohl schon daran scheitern, daß man in Rom seit Kallist gerade den Grundsatz hatte, daß ein Bischof nicht durch seine Gemeinde, sondern nur durch Bischöfe abgesetzt werden könne ². Man müßte also in Rom den Anstofs haben geben wollen, daß man Cyprian durch eine Synode absetze. Aber eine solche war jetzt während der Verfolgung ebenso unmöglich als eine Neuwahl. Schliesslich wäre auch so nichts übrig geblieben, als Cyprian unbehelligt zu lassen oder ihn im Widerspruch mit dem römischen Grundsatz ganz zu ignorieren.

Aber auch abgesehen davon ist in Ep. 8 jene Absicht gar nicht nachweisbar. Die Gründe, die man dafür angeführt hat, halten nicht Stich ³. Allerdings äußert der Brief Bedenken, ob Cyprian gut gethan habe, zu fliehen. Allein das geschieht ganz beiläufig und in ganz zurückhaltendem Ton ⁴. Und völlig unbegründet ist, daß die Worte des Herrn von dem Mietling, der vor dem Wolf flieht, auf Cyprian ausgedeutet werden. Vielmehr geht von 486 s an alles auf die Pflichten, die den Presbytern und Diakonen von Rom und Karthago jetzt obliegen, da sie die Gemeinde zu leiten haben. Allerdings stellen sich die Römer darin mit den Karthagern auf eine Stufe. Aber warum soll denn daraus folgen, daß die Römer Cyprian nicht mehr als Bischof anerkennen? Zunächst folgt doch nur eins daraus, daß nach

1) So Harnack 24. Ritschl spricht sich nicht darüber aus, wie er die beiden Briefe zusammenreimen will.

2) So hat, wie ich glaube, R. Sohm I, 218—220 die Worte Hippolyts richtig erklärt, wonach Kallist festgesetzt haben soll: *εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι*.

3) Nur Ritschl hat seine Auffassung des Briefes genauer begründet. Unter dem Eindruck seiner Ausführungen steht offenbar Harnack.

4) 485 20 ff.: *quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis u. s. w.* Das einzige, was nach Bedenken aussieht, ist der Konjunktiv *fecerit*. Oder man kann in dem ganzen Satz Ironie finden: gewiß hat er recht gethan; wer sich in diesem Kampf nicht sicher fühlt, soll sich nur drücken. Priorius (Ausg. Cyprians, Paris 1566) S. 8 deutet den Konjunktiv so, daß der Satz von Didicimus abhängt und die Meldung des Crementius wiederhole. Das scheint mir zu künstlich konstruiert.

Cyprians Flucht der karthagische Klerus ebenso auf eigene Füße gestellt sei wie der römische. Aber war denn das nicht seine Lage wirklich, sobald Cyprians Verkehr mit Karthago abgeschnitten war? Mußte man aber etwa damals in Rom schon wissen, daß Cyprian in der Nähe von Karthago blieb, und die Leitung der Gemeinde behielt? Crementius ist ja von Karthago in einem Augenblick abgegangen, da die Verfolgung noch „drohte“, noch nicht wirklich ausgebrochen war ¹, also ohne Zweifel ungefähr zur selben Zeit, da etwa Cyprian seinen ersten Brief aus dem Versteck schrieb (Ep. 7).

Die zwei Briefe an Cyprian und den Klerus erklären sich also viel leichter, wenn man von Hintergedanken der Römer ganz absieht. Die römischen Kleriker teilen, wie es Sitte war, Cyprian mit, daß ihr Bischof gestorben sei, und sie halten, wie Rom auch sonst bei bedrängten Gemeinden that, dem Klerus, der ohne Bischof regieren muß, die besonderen Pflichten vor, die sie selbst in ihrer ganz entsprechenden Lage bisher geübt haben.

Allerdings ist nun Cyprian selbst über den Brief höchst ungehalten. Aber das ist begreiflich, auch wenn die Römer loyal handeln. Wie kommt — so kann Cyprian fragen — der römische Klerus dazu, an den karthagischen Klerus zu schreiben, da der Bischof doch gar nicht weit ist und die Gemeinde nach wie vor leitet? Er mochte schlimme Absichten vermuten oder Nachteile für seine Stellung fürchten. Aber für die Absicht der Römer beweist das nichts.

Der römische Klerus aber hat dann noch ein zweites Schreiben an die karthagischen Presbyter und Diakonen gerichtet ², und diese Thatsache scheint geeignet, den Eindruck zu verstärken, daß in Ep. 8 Cyprian beiseite geschoben sei. Dagegen ist folgendes zu beachten: Dieser neue römische Brief kreuzte sich mit Cyprians Ep. 20 ³ und gerade dieser Brief sollte der Behauptung entgegentreten, daß Cyprian nicht imstande sei, von seinem Versteck aus die Gemeinde zu leiten ⁴. Haben nun die Römer jener aus Karthago stammenden Anschuldigung geglaubt, so ist es ganz begreiflich, daß sie wieder an den Klerus schreiben und in die karthagischen Verhältnisse eingreifen, die sich gerade damals bedenklich entwickeln ⁵. Von dem Augenblick an, da der Brief Cyprians (Ep. 20) bewiesen hat, daß der Bischof seine

1) 486 1 inminente agone, das bezieht sich auf die Lage, da Cyprian floh.

2) Das dritte in der ganzen Reihe, Harnack 13.

3) So auch Harnack 29 unten.

4) Vgl. oben S. 30 Anm. 1.

5) Vgl. den Inhalt des Briefs bei Harnack 13 u. 30.

Gemeinde auch im Versteck ganz wohl zu leiten wisse und dafs er sich speziell in der entscheidenden Frage richtig verhalte, tritt auch der römische Klerus mit ihm unmittelbar in Verkehr.

2.

Der Diakonat des Felicissimus.

Die Frage, wann und durch wen Felicissimus zum Diakon geweiht worden sei, ist schon früher aufgeworfen worden, vgl. zuletzt Ritschl 173 f. — Sicher ist, dafs Novatus die Sache gemacht hat und dafs weder Cyprian es erlaubt, noch die Partei des Novatus etwas davon gewußt hatte¹. Daran ist aber gar nicht zu denken, dafs Novatus den Felicissimus selbst geweiht hätte, wie noch Ritschl meinte. Kein Mensch hätte die Weihe durch einen Presbyter anerkannt. Man kann aber auch sagen, kein Mensch wäre auf den Gedanken einer solchen Weihe gekommen, und wie hätte Cyprian darüber schweigen können, dafs ein Presbyter sich das herausgenommen hätte! Die Rolle des Novatus ist vielmehr, wie längst bemerkt, von Cyprian selbst in Parallele gestellt mit derjenigen, die er bei Erhebung des Novatian in Rom gespielt hat². Novatus ist also nur der Anstifter. Geweiht hat ein Bischof³.

Was dann aber die Zeit dieser Weihe betrifft, so ist Felicissimus nach Cyprian in 45 4 zwar des Raubs und Betrugs überwiesen und des Ehebruchs verdächtig⁴. Aber von seinem illegitimen Diakonat ist noch nicht die Rede. Erst einige Wochen nach der Rückkehr Cyprians und der Wahl des Cornelius, da Cyprian an den römischen Klerus schreibt, berichtet er in einem Brief, den wir nicht mehr haben, über die Erhebung des Felicissimus zum Diakonen⁵. Diese Erhebung aber war mit weiteren Ereignissen — wohl der ganzen Entwicklung der karthagischen

1) 52 2 (618 11 ff.): ipse [Novatus] est qui F. satellitem suum diaconum nec permittente me nec sciente sua factione et ambitione constituit.

2) 55 2 (618 13 ff.).

3) So im wesentlichen auch Fehtrup 110 4.

4) In 58 1 ist die Lawine schon beträchtlich angewachsen: Felicissimus hat nicht blofs Geld unterschlagen, sondern ist auch stuprator virginum, matrimoniorum multorum depopulator! Das ist recht bezeichnend für diese Sucht, den Schismatikern und Häretikern alle Schandthaten anzuhängen.

5) 45 4 (603 10 ff.).

Verhältnisse — zusammen erzählt worden (ordinationem et rationem rei gestae), ist also offenbar noch jungen Datums. Was Fechtrup 110 4 und Ritschl 173 dagegen sagen, zieht nicht. Denn das Auftreten des Felicissimus ist auch dann nicht verständlicher, wenn er Diakon ist.

3.

Zu Ep. 42.

Aus Ep. 42 hat Ritschl 60 ff. eine ganze verwickelte Geschichte herausgelesen, die zumeist an dem dünnen Faden des Wortes *adnotatio* und seiner Auslegung hängt. Aber gerade dieses Wort hat Ritschl falsch erklärt. Es bedeutet ¹ nie Klageschrift, sondern vor allem den Bescheid, den z. B. der Kaiser auf einem ihm vorgelegten Bericht einschreibt („Randbescheid“) u. s. w., dann überhaupt eine Bemerkung, die man auf ein Schriftstück einschreibt. *Adnotiert* wird also z. B. jemand, der in die Liste derer gesetzt wird, die vorgeladen oder deportiert werden sollen.

Nun ist, wie Ritschl 62 2 mit andern richtig annimmt, Ep. 42 an Cyprian gerichtet. Caldonius teilt ihm da im Namen der Kommission eine Liste derer mit, die er mit den übrigen Kommissaren zusammen in Karthago ausgeschlossen habe. Diese Liste zerfällt durch zwei „item“ in drei Gruppen: 1) Felicissimus und Augendus, 2) Repostus, Irene und Paula, 3) Sophronius und Soliassus. Von dem Ausschluss der beiden ersten Gruppen bemerkt Caldonius, Cyprian wisse von ihm schon durch seine (des Caldonius) *adnotatio*. Bei der dritten findet sich dieser Zusatz nicht. Ihre Namen sind also jetzt erst hinzugekommen.

Nun hat Cyprian schon 41 2 der Kommission aufgetragen, Felicissimus und Augendus auszuschließen (588 16 ff.), Augendus jedoch nur, wenn er von Felicissimus nicht zurücktrete. Am Schluss des Briefs aber befiehlt er: sie sollen sein Schreiben der karthagischen Gemeinde vorlesen und dem Klerus überschieken, vorher jedoch auch die Namen derer hinzufügen, die sich mit Felicissimus verbunden haben. Das kann nur heißen, daß die Kommission Vollmacht und Auftrag erhält, je nachdem den Augendus zu streichen oder zu lassen, und im Notfall noch weitere Namen in die Liste der Ausgeschlossenen einzusetzen. Vor Klerus und Gemeinde erschienen diese Personen dann als von Cyprian selbst ausgeschlossen.

1) Ich stütze mich hier, abgesehen von den Wörterbüchern auf die Mitteilungen meines juristischen Kollegen Wlassak.

Die Kommission mußte daraufhin natürlich dem Bischof Nachricht geben, ob auch Augendus und wer außerdem ausgeschlossen worden sei. Das ist zunächst in der adnotatio geschehen, d. h. Caldonius hat wohl in dem Brief Cyprians noch die Namen der zweiten Gruppe eingetragen und das also verbesserte und vermehrte Original an Cyprian zurückgeschickt¹ und eine entsprechende Abschrift dem Klerus übersandt. Wie dann die Kommission bei längerem Aufenthalt in Karthago noch weitere Schuldige ausfindig macht — die der dritten Gruppe —, schickt sie auch darüber und über ihre ganze Thätigkeit zusammen Bericht an Cyprian: das ist der Brief 42. Zu beachten ist, daß damals die Presbyter noch nicht hervorgetreten sind.

Ritschls Versuch, die Verhältnisse und ihre Entwicklung aufzufassen, braucht nun nicht mehr im einzelnen widerlegt zu werden.

4.

Der Presbyter Gajus Didensis.

Es ist schon eine ältere Vermutung², die auch von Ritschl 49¹ und 51² aufgenommen wird, daß einer der fünf Presbyter, die mit Felicissimus zusammengehen, jener Gajus Didensis sei, mit dem nach 34¹ (568¹ ff.) die karthagischen Presbyter und Diakonen sowie die fremden Bischöfe in Karthago die Gemeinschaft abgebrochen haben, weil er mit den Gefallenen verkehrt und ihre Gaben beim Opfer angenommen hatte. Ritschl meint, Gajus sei selbst karthagischer Presbyter und nur aus Dida gebürtig oder dort früher Kleriker gewesen. Auch Harnack³ ist der Meinung, daß Gajus Presbyter in Karthago gewesen sei. Er schließt aus dem Zusatz „et diaconus ejus“, daß sich vielleicht auch für Karthago wie für Rom eine Art von Einteilung der Gemeinde in Sprengel nachweisen lasse. Allein in Rom sind doch die Regionen nur für die Arbeit der Diakonen, nicht auch für die Presbyter eingerichtet worden und davon, daß jeder Presbyter eine Art ständigen Leibdiakon gehabt hätte, ist

1) Auf die spezielle Form kommt natürlich gar nichts an. Es lassen sich ja auch andere Formen denken, bei denen der Charakter einer adnotatio gewahrt blieb. Jedenfalls beweist schon die Thatsache, daß erst in Ep. 42 ein selbständiger Bericht abgeht, daß es sich vorher nur um einen „Vermerk“ gehandelt hat.

2) Vgl. Fechttrup 110.

3) a. a. O. 214.

meines Wissens sonst nirgends etwas zu bemerken¹. Ebenso wenig kommen sonst in der cyprianischen Briefsammlung irgendwo solche Beinamen vor, wie ihn Gajus nach Ritschl geführt haben soll. Wenn sich sodann Ritschl darauf beruft, daß Gajus und sein Diakon Mitglieder der karthagischen Gemeinde irreführt haben und ihr Vergehen in Karthago selbst begangen sein müsse, so erklärt sich diese Thatsache vollkommen, wenn man daran denkt, daß gerade damals eine größere Anzahl fremder Bischöfe und Kleriker in Karthago waren². Offenbar kommt jetzt erst ein größerer Zufluß fremder Kleriker aus der Provinz nach Karthago. Ich habe schon oben S. 5 daraus geschlossen, daß die Verfolgung stofsweise durch die Provinzen ging. Es ist daher auch nicht richtig, wenn Ritschl 44 und 54 die Anwesenheit der fremden Bischöfe in Karthago so deutet, daß Cyprian durch sie seine Gemeinde habe überwachen lassen. Daß sie, wenn sie einmal in Karthago waren, in die Angelegenheiten der karthagischen Gemeinde hineingezogen worden sind, ist richtig. Aber das ist bei der Stellung der Bischöfe selbstverständlich und kommt auch sonst vor³. Andererseits konnte freilich die Anwesenheit und Mitwirkung der fremden Bischöfe Cyprian nur willkommen sein. Denn fast bei allen Anlässen zeigt es sich, daß die Provinzialbischöfe sich durchaus an Cyprians Willen und Grundsätze hielten.

Was nun den Presbyter Gajus Didensis selbst und seinen Diakon betrifft, so halte ich aus allen diesen Gründen für das Wahrscheinlichste, daß er der selbständige Presbyter einer Landgemeinde war und „seinen“ Diakon hatte, wie dies noch heute in der orientalischen Kirche in kleinen Gemeinden der Fall ist⁴.

1) Auch nicht in den Stellen, die Ritschl 234f. zusammenstellt. 3 1 bedeutet *diaconus tuus* (des Bischofs Rogatian) nicht mehr als daß es sich um einen seiner Diakonen handelte. Höchstens könnte man denken, daß Rogatians Gemeinde nicht mehr als einen Diakon gehabt habe, und 5 2 läßt wohl vermuten, daß bei Opfern im Gefängnis, wo immer nur ein Presbyter und ein Diakon nötig und möglich waren, leicht sich die Sitte bilden konnte, daß die einzelnen Presbyter allemal denselben Diakon mitnahmen; aber ein ständiges Verhältnis zwischen einem Presbyter und einem Diakon läßt sich daraus nicht erweisen.

2) Vgl. z. B. 32 1 (565 10f.): *sed et si qui de peregrinis episcopi collegae mei vel presbyteri vel diacones praesentes fuerint vel supervenerint*. Ja im selben Brief, da die Mafsregeln gegen Gajus und seinen Diakon gebilligt werden, heißt es (570 9ff.): *„interea si quis . . . sive de nostris presbyteris vel diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus“* u. s. w.

3) Vgl. statt alles Weiteren die ganz entsprechenden Zustände in Rom, Ep. 30 8 (555 23ff.).

4) Vgl. auch meine KG. I, 158 1, wo ich freilich aus der Kon-

Es ist eine der ganz wenigen, für das Abendland wohl auf lange hinaus die einzige Stelle, die uns einigermaßen die kirchliche Organisation des platten Landes zeigt. Im Abendland kommen dafür andere Provinzen als Afrika von vornherein nicht in Betracht.

Sieht man sich nun aber das Verhalten dieses Presbyters Gajus gegenüber den Gefallenen an, so ist klar, daß er in bewußtem Widerspruch gegen Cyprian und den karthagischen Klerus, sowie die andern Bischöfe das Recht des Bischofs, den Märtyrerspruch zu prüfen und zu bestätigen, nicht anerkennt, sondern den Anspruch erhebt, von sich aus ihm beitreten zu können.

5.

Der Übertritt der römischen Konfessoren vom novatianischen Schisma zu Cornelius.

Die novatianische Sondergemeinde in Rom erlitt einen schweren Schlag, als die Konfessoren, die bisher an der Spitze des Schismas gestanden hatten und auf die man in der Gemeinde mit besonderer Ehrerbietung sah, sich von ihr ablösten und mit der Gemeinde des Cornelius vereinigten. Besser als alles andere beweist das die Eile und der Jubel, womit Cornelius diesen großen Erfolg an Cyprian meldet ¹. Ein Akoluth muß unmittelbar aus der Gemeindeversammlung weg, in der die Aussöhnung stattgefunden hatte, die Reise antreten, um die Neuigkeit in Karthago zu melden ².

Diese Aussöhnung, in ihrer Art sehr bezeichnend, ist nun aber eigentümlicherweise für die Bußpraxis verwertet und dabei vollkommen mißdeutet worden.

Ich sehe von den Versuchen römisch-katholischer Gelehrter ab und setze mich nur kurz mit denen auseinander, die durch keine festen Überlieferungen gebunden sind. Da sieht Ritschl 145 die Schilderung des Briefes 49 als typisch für die Formen an,

struktion gefallen bin; es muß heißen: „falls nämlich jener Presbyter . . . und sein Diakon wirklich“ u. s. w. So schon Pamelius, der speziell an einen Ort der „karthagischen Diöcese“ denkt, was jedoch ganz unnötig ist.

1) Ep. 49.

2) 49 s (612 s ff.): Haec . . . eadem hora eodem momento ad te per scripta transmisimus et Niceforum acoluthum descendere ad navigandum festinantem de statione ad vos statim dimisi, ut nulla procrastinatione habita u. s. w.

„in denen eine Sache wie die Wiederaufnahme von Ketzern durch die Presbyterialbehörde erledigt zu werden pflegte“ und Götzt 36 ff. stimmt ihm bei, obwohl er richtig erkennt, daß wir es hier nicht mit einem Bußfall, sondern mit einem ganz außerordentlichen Ereignis zu thun haben. Aber während Ritschl die Konfessoren nur Abbitte leisten läßt und richtig hervorhebt, daß man sich gegenseitig vergeben habe, redet Götzt 37 von der reinigen Gesinnung der Heimkehrenden, die „um Vergebung für das gemachte Ärgernis baten und die Verzeihung ihrer Amtsbrüder anflehten“. Noch mehrmals spricht er von reumütiger Bitte um Vergebung, reumütigem Bekenntnis. Er nimmt als selbstverständlich an, daß die „Priester“ — doch ist nur ein Presbyter unter den Konfessoren — auch Buße leisten mußten, und schließt S. 50 f., wie Steitz 53, aus den Worten: „alles stellten wir Gott anheim“, daß die Konfessoren nur in die irdische Kirche aufgenommen, die Vergebung ihrer Sünden aber Gott vorbehalten worden sei.

Diese ganze Auffassung fällt vollständig zusammen, wenn man den Text genauer ansieht. Die Geschichte ist in mehreren Briefen erwähnt, außer in 49, wo sie Cornelius erzählt, in 53 von den Konfessoren selbst an Cyprian mitgeteilt und schließlich auch in 51 und 54 von diesem wieder in Briefen an Cornelius und die Wiedergewonnenen selbst berührt worden. Doch kommen die Briefe Cyprians selbstverständlich nicht weiter in Betracht, da sie nur auf den Berichten aus Rom beruhen.

Die Konfessoren selbst schreiben ganz kurz, sie haben sich im Hinblick auf den Nutzen und Frieden der Kirche entschlossen, alles Weitere zu übersehen und dem Gericht Gottes anheimzustellen, und haben mit ihrem Bischof Cornelius und dem ganzen Klerus Frieden geschlossen. Das sei zur Freude der ganzen Gemeinde und in allgemeiner bereitwilliger Liebe geschehen. — Also keine Rede von reumütiger Bitte um Vergebung, von Wiederaufnahme in die Kirche, von der sie ausgeschlossen gewesen wären. Auf gleiche Bedingungen wird verhandelt und Friede geschlossen: das Vergangene ist vergangen und wird Gott anheimgestellt. In freiem Entschluß erkennen die Konfessoren Cornelius als Bischof an und werden dafür ohne jeden Rückhalt als Brüder begrüßt.

Ausführlicher ist der Vorgang von Cornelius geschildert. Zwei der Konfessoren, Urbanus und Sidonius, zeigen in ihrem sowie ihrer Genossen Maximus und Macarius¹ Namen an, daß

1) Macarius fehlt 609 10, steht aber in allen andern Berichten und auch 49 1 wird nur verständlich, wenn man mit Hartel nach „Maximus conf. et presb.“ eine Lücke annimmt. Denn Urban und Sidonius

sie zur Kirche zurückkehren wollen. Da man der Sache nicht recht traut, werden alle vier vor die Presbyter beschieden. Hier bestätigen auch Maximus und Macarius ihre Absicht, erklären von den Novatianern betrügerisch mißbraucht worden zu sein, und bitten, man möge, was sie bisher gethan haben, abgethan und vergessen sein lassen ¹.

In einer neuen Versammlung der Presbyter, die Cornelius selbst berufen hatte und leitete, baten sie dann abermals, man möge alles Frühere vergessen sein lassen und nie mehr erwähnen, gleich als ob nie etwas geschehen oder gesagt worden wäre. Man solle alles gegenseitig verzeihen und Gott ein reines und lauterer Herz darbieten ². Das Volk ist hoch erfreut, die, die man bisher aufser der Kirche gesehen hatte, wieder in der Kirche zu sehen. Die Konfessoren aber erkennen durch lauten Zuruf Cornelius als ihren Bischof an und bekennen ihren Irrtum, zu dem sie durch Trug der Novatianer gekommen sind. Wenn sie dem Anschein nach mit dem Schismatiker Gemeinschaft gehabt haben, so ist ihr Herz doch immer in der Kirche gewesen; denn sie wissen, dafs es nur einen Gott, einen Christus, einen h. Geist, einen Bischof in der Gemeinde giebt. — Der Bischof gewährt alles: Maximus bleibt Presbyter und alles Frühere wird Gott überlassen.

Also die Konfessoren sind im Irrtum über den richtigen Bischof gewesen, aber in der Kirche waren sie doch. Jetzt erkennen sie ihren Irrtum und stellen sich unter Cornelius ³. Kein Wort von Buße, von Wiederaufnahme, von einseitiger Bitte um Vergebung; man läßt alles Vergangene vergessen sein und behandelt sie so wenig als Büßser, dafs Maximus sogar in seinem Presbyteramt bleibt. Selbstverständlich ist das vorher zwischen den Konfessoren und den Vertretern des Bischofs vereinbart worden ⁴.

werden als *legatio* für die andern bezeichnet. Ich weiß aber nicht, warum Hartel nicht Macarius einsetzen will.

1) *Deprecari* bedeutet bei Cyprian auch einfach bitten, nicht um Vergebung bitten. Ritschls Ausdruck „Abbitte“ paßt also nicht notwendig. Wenn es aber auch das hiefse, so wird der Ton dieser Abbitte durch die ganze Umgebung wie durch das Schreiben der Konfessoren selbst zur Genüge erläutert.

2) Ich glaube nicht, dafs die Kemptener Übersetzung die Worte richtig versteht, wenn sie sie nur auf die Konfessoren deutet. Die Worte gehen offenbar auf das gegenseitige Verzeihen, das beiderseits ehrlich sein soll, und sind wohl durch *invicem* bedingt, in dem ein *omnes omnibus remittere* steckt.

3) 609 3 f. *ecclesiam unde exierant* und 608 18 *paene decepti et ab ecclesia alienati*. 609 2 *cognito suo errore*.

4) So auch Ritschl 146 oben. Nur wird Maximus nicht wieder in sein Presbyteramt eingesetzt, wie Ritschl meint, sondern darin ge-

Die Berichte beider Parteien stimmen also in allen Hauptpunkten überein. In beiden spiegelt sich dieselbe Thatsache, daß es sich um einen Vergleich, um eine Aussöhnung unter gleichen Bedingungen, nimmermehr aber um Unterwerfung und Buße handelt. Die ganze Geschichte zeigt, wie Cornelius diesen Friedensschluss um jeden Preis suchte, da er ihm den entscheidenden Sieg bedeutete ¹.

lassen (locum suum agnoscere jussimus). Das ist besonders bezeichnend!

1) Vgl. seine Worte 612 10 ff.

Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer.

Von
J. R. Asmus.

(Schlufs 1.)

Wir haben im Vorstehenden gezeigt, daß sich in den beiden von uns zu einem Erlaß zusammengeführten Brieffragmenten Beziehungen zu der Galiläerschrift nachweisen lassen, wodurch ihre Zusammengehörigkeit erst recht ersichtlich wird, zumal da sich, wie wir ebenfalls sahen, auch sehr gut passendes Füllmaterial für die zwischen den beiden Bruchstücken klaffende Lücke aus der Streitschrift gewinnen liefs. Es stellte sich auch heraus, daß sich an zwei Stellen des Erlasses sogar direkte Hinweisungen auf dieses Werk finden. Damit ist aber auch für die Datierung der Galiläerschrift etwas erwiesen: Sie ist sicherlich später als der Erlaß an Theodoros. Da wir aber oben für diesen die Zeit vom Januar bis 5. März 363 als mögliche Abfassungszeit gefunden haben, so würde sich für das Erscheinen der Galiläerschrift auf jeden Fall kein früherer Termin als der Januar des Jahres 363 ergeben. Nimmt man hiezu den Bericht des Libanius im *Epitaphios* (I, p. 581, 14 ff.), wonach Julian im Winter 362 auf 363 erst an die Abfassung seines Werkes herantrat (*ἐπιθέμενος ταῖς βίβλοις*), so wird man geneigt sein, die Angabe des Hieronymus *Epist. LXX*

1) S. oben S. 45.

(I, p. 427 E ed. Vall.), er habe es „auf dem parthischen Feldzuge ausgespieen“, eher in dem nächstliegenden Sinne, d. h. von der Zeit nach dem Abmarsch von Antiochia am 5. März 363 zu deuten, wie dies bereits von Teuffel (in Paulys Realencykl. IV, p. 416) geschehen ist (vgl. dagegen Neumann, Proleg., p. 6 ff.; Schwarz a. a. O. S. 13). Auf Grund der nachgewiesenen Beziehungen zwischen dem Erlasse und der Galiläerschrift sind wir zu der Annahme berechtigt, daß auch die Encyklika über das gesamte Religionswesen, die ja nur eine weitere Ausführung von jenem sein sollte, in einem sehr nahen, ergänzenden Verhältnis zu dieser stand. Die Streitschrift enthielt eben die negativ-theoretische Grundlage für den positiv-praktischen Inhalt der Encyklika. Wo wir daher in dem Erlasse Verweisungen mit positiv-praktischem Thema vorfinden, haben wir nicht mehr an die Galiläerschrift, sondern an die Encyklika zu denken: es liegen dann eben bloße Wiederholungen der eingangs desselben stehenden allgemeinen Verweisung auf diese vor¹.

Dies ist bei der dritten Verweisung p. 382, 17 ff. der Fall, wo der Oberpontifex schreibt: „Wie man die Priester ehren und verehren muß, wird von mir anderweitig ausgeführt werden.“ Mit dieser anderweitigen Ausführung kann nur die Encyklika gemeint sein. Denn ihre verkleinerte Vorausgabe, der Erlaß an Theodoros, erörtert ja als ersten Hauptpunkt p. 381, 9 ff. die Frage: „Wie ein Priester beschaffen sein muß, um mit Recht geehrt zu werden.“ Für das Wenige, was Julian p. 380, 17—382, 18 über die Ehrung der Priester vorbringt, beruft er sich p. 382, 5 ff. auf einen Ausspruch des Didymäischen Apollo. Durch dieses Citat wird unser Erlaß mit einem neuen Werke des Kaisers in Beziehung gebracht, nämlich mit dem 62. Briefe, in welchem p. 584, 6 ff. ganz dieselben Verse wieder-

1) Kellerbauer a. a. O. S. 42, 34 bezieht die drei Verweisungen p. 292 B. 298 A. 304 A ed. Spanh. — es ist unsere erste, dritte und vierte — unrichtig auf „ein ausführliches liturgisches Werk, das er (d. h. Julian) unter der Feder habe“. Die zweite Verweisung berücksichtigt er überhaupt nicht.

kehren. Diese zufällige Übereinstimmung ist es aber nicht, was uns dieses Schreiben interessant macht, sondern der Zusammenhang, in welchem der göttliche Ausspruch vorkommt: Durch diesen wird nämlich unsere Vorstellung von der Encyklika nach der durch die oben angeführte Verweisung angedeuteten Seite in erwünschter Weise erweitert. Der Brief, von dem die Anfangspartie nebst der Subskription fehlt, ist ein Straferlass gegen einen im Verdacht des heimlichen Einverständnisses mit den Bischöfen der Galiläer stehenden politischen Beamten¹ wegen vorschneller körperlicher Züchtigung eines angeblich unwürdigen Priesters². Auch dieses Schriftstück ist von dem Kaiser in seiner Eigenschaft als μέγας ἀρχιερέας verfaßt (s. p. 584, 15 ff.), ebenso wie der Erlaß an Theodoros, und reiht sich dadurch in die Klasse seiner kirchenpolitischen Schriften ein. Julian deutet p. 583, 22 ff. an, er sei zum Einschreiten gegen den Adressaten durch eine (wohl in der verlorenen Einleitung näher beleuchtete)

1) Ullmann a. a. O. S. 531, 3, Neander a. a. O. S. 133 und Hasenclever, Die letzte Reaktion der antiken Welt unter Julianus dem Abtrünnigen (Aus Geschichte und Kunst des Christentums I), Braunschweig 1890, S. 51 nennen den Adressaten einen „weltlichen“ bzw. „städtischen Beamten“, Semisch, Julian der Abtrünnige, Breslau 1862, S. 55 denkt an einen „Prokonsul“ und Schwarz a. a. O. S. 13 an einen „praeses provinciae“. La Blèterie, Vie de l'empereur Julien (Amsterdam 1735), S. 168, Rode a. a. O. S. 48, Mücke a. a. O. S. 100 und Kellerbauer a. a. O. S. 7 wollen in ihm einen Priester erblicken.

2) Von der Kränkung eines Priesters und damit auch des Oberpontifex als des höchsten Oberpriesters ist auch in dem neugefundenen Brief an den Oberpriester Theodoros (3* s. Rhein. Mus., N. F. 42, S. 24 ff.), auf welchen wir unten noch näher eingehen werden, die Rede: Hier ist der Verklagte ein ἡγεμὼν τῆς Ἑλλάδος. Da sich in dem ebenfalls noch genauer zu behandelnden 49. Briefe (s. unten S. 228 ff.) p. 554, 23 ff. besondere Vorschriften über den Verkehr der Priester mit den ἡγεμόνες finden, so hat man vielleicht auch in dem 62. Briefe an einen solchen ἡγεμὼν zu denken. Über diesen Titel s. Heyler a. a. O. S. 296 zu epist. 28 und neuerdings Largajolli a. a. O. S. 303, 1. 319. 324. Dieser Gelehrte übersetzt ihn mit „vicario“ und „governatore“, Ullmann a. a. O. S. 531 mit „Präfekt“ und Mücke a. a. O. S. 98 mit „kommandierender General“.

Bitte des Oberpriesters der Stadt veranlaßt worden, in welcher jener wohnte. Es galt also hier, in einem Spezialfall die Grundsätze darzulegen, welche der Kaiser hinsichtlich der Ehrung der Priester vertrat. Das Bruchstück beginnt p. 583, 6 ff. mit der rhetorischen Frage, ob denn dem Priester nicht ebenso viel Ehre erwiesen werden solle, wie sie den hölzernen (Götterbildern) zukäme? Genau derselbe Gedanke findet sich auch in dem Erlaß an Theodoros, wo es p. 381, 17 ff. heißt: „Denn es ist ungereimt, wenn wir die Steine, aus welchen die Altäre gemacht sind, deswegen, weil sie den Göttern geheiligt sind . . .¹, lieben, einen den Göttern geweihten Mann aber nicht für verehrungswürdig halten sollten“². Der Brief fährt p. 583, 8 ff. mit der Erwägung fort: „Gesetzt, es habe eventuell ein unwürdiger Mensch sich das Priesteramt angemafst, müßte man ihn dann nicht so lange schonen, bis man sich von seiner Schlechtigkeit völlig überzeugt habe u. s. w.“ Auch dieser Unterstellung gönnt der Erlaß p. 381, 24 ff. (vgl. p. 381, 11 ff.) Raum, indem Julian hier von dem unwürdigen Priester sagt: „Ich sage, man muß einen solchen Mann überführen . . ., bis

1) Diese Ausführung steht mit ihrer Forderung der Bilderverehrung in schreiendem Gegensatz zu der von Julian als Cäsar im Jahr 356 mitunterzeichneten Verordnung Cod. Theod. IX, 16, 6: „Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit“. Vgl. Schultze a. a. O. S. 85, 3 und die Bemerkung Gibbons a. a. O. S. 13, 1.

2) Wenn Hertlein auf diese Übereinstimmung geachtet hätte, würde er sicher die Reiskesche Erklärung des von uns oben an erster Stelle mitgeteilten Passus nicht in seiner Adnotatio critica abgedruckt haben. Sie schließt sich an den p. 583, 6 vorkommenden Ausdruck *τοῖς ξύλοις* an und lautet: „Tribuimus hoc arboribus aegrotis, ut non statim eas excindamus, sed otium illis damus respirandi et rursus convalescendi.“ Diese *ξύλα* sind aber doch offenbar identisch mit *ξόανα*. Ein solches *ξόανον* war z. B. nach dem Zeugnis des Theodoret (Hist. eccl. III, 7) und des Chrysostomos (p. 725 ed. Morell. s. Jähne a. a. O. S. 27, 84) das Bild des daphnäischen Apollo, von welchem im Misopogon p. 466, 22 ff. die Rede ist, und welches Julian höchst wahrscheinlich auch in dem Erlaß an Theodoros p. 379, 2 ff. im Auge hat. S. unten S. 226 ff.

man ihn aber überführt hat, soll man ihn nicht entehren“¹.

Weiterhin wird in dem Brief p. 583, 15 ff. dem Adressaten Unkenntnis des Unterschieds zwischen einem Priester und einem Privatmann vorgeworfen, und auch dieses Unterschieds gedenkt der Erlafs p. 380, 23 ff. ausführlich, und zwar mit Bezugnahme auf die Achäer, welche ihrem Könige geboten, den Priester zu scheuen, obwohl dieser sein Feind war. Hiemit ist offenbar die Stelle aus Homers Ilias α , 24 gemeint:

„Und einstimmig gebot beifälliger Ruf der Achäer,
Phöbus' Priester zu scheu'n“ u. s. w.;

es wird demnach hier zunächst Homer²⁾ und dann erst, wie

1) S. die treffende Bemerkung Hasenclevers a. a. O. S. 50 ff.: „Betreffs seiner (d. h. Julians) ganzen Auffassung des Christentums ist es wirklich eine tragische Ironie, wie jener Mann, der das Christentum unterdrücken wollte, gerade das aus demselben entlehnte, was als seinem innersten Wesen völlig widersprechendes Element aus dem Judentum wieder eingedrungen war, nämlich die Hierarchie, den zwischen Gott und Menschen vermittelnden Priesterstand, dem eine selbst bei subjektiver Unwürdigkeit hoch zu verehrende objektive Würde zukommt.“ Derselbe Verfasser sagt S. 51 bezüglich der julianischen Ausführungen über die Würde des Priesters: „Man sieht, diese Worte könnte gerade so gut ein römischer Papst geschrieben haben.“

2) Es liegt hier eine Probe der von Julian schon vor seinem Abfall sehr geschätzten, Or. II, p. 63, 16 von ihm sogenannten *Ῥωμαϊκῆ παιδεία* vor, die ihm durch den Unterricht des Mardonius vertraut geworden war. Als Pontifex Maximus war es sein Hauptbestreben in dem Kampf um die Schule, den er zugleich mit dem Kirchenstreit begann, diese homerische Erziehung an Stelle der christlichen zu setzen. Die durch ein besonderes Gesetz (Cod. Theod. XIII, 3, 5: übersetzt von Mücke a. a. O. S. 81 und Bartenstein a. a. O. S. 21) der unmittelbaren Aufsicht des Oberpontifex unterstellten Grammatiker und Rhetoren sollten die homerischen Gedichte, die ihm, wie seine drei ersten Reden (vgl. bes. Or. II, p. 164, 14) bezeugen, Bibel und Schulbuch zugleich waren, nach dem Rhetorenedikt (epist. 42, p. 544, 7 ff.: übersetzt von Holzwarth a. a. O. S. 54 ff) zu schliesen, gewissermaßen als Katechismus der religiösen Sittenlehren ihrem Unterricht zugrunde legen. Daher die fanatischen Ausfälle auf Homer bei den Kirchenvätern, besonders bei Gregorius von Nazianz: Für sie identi-

wir schon oben bemerkten, Apollo als Autorität für das Gebot der Priesterverehrung citiert. Ist es nun nicht auffallend, wenn in dem Straferlass p. 584, 1 ff. die Berufung auf den Gott mit den Worten eingeleitet wird: „Aber da Dir der Ausspruch bei Homer fabelhaft erschienen ist, so höre auf die Orakelsprüche des Didymäischen Gebieters“? Dies setzt doch sicherlich eine Bezugnahme auf ein Schreiben Julians voraus, worin dieser sich bloß auf Homer, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach auf die in dem Erlaß an Theodoros genannte Stelle berief. Der Adressat, dem dasselbe wohl durch den Oberpriester seiner Stadt zur Kenntnis gebracht wurde, mag sich dann nach Art der Galiläer über die darin beigezogenen Verse als ein nicht maßgebendes Citat abfällig geäußert haben, so daß es der Oberpriester hören und dem Kaiser mitteilen konnte. Das von dem Adressaten des Straferlasses kritisierte Schreiben Julians kann aber keineswegs mit dem Erlaß an Theodoros identisch gewesen sein; denn dieser war ja nur an den Oberpriester allein gerichtet und enthielt, was das Ausschlaggebende ist, schon den Ausspruch des Apollo, der in dem Straferlass als etwas Neues mitgeteilt wird. Da die viel ausgeführtere Encyklika den Gott wohl erst recht zum Worte kommen ließ, so ist auch bei ihr an eine Identität mit dem fraglichen Schreiben nicht zu denken. Dies muß daher ein selbständiges, der Strafverfügung, dem Erlaß an Theodoros und der Encyklika zeitlich vorausgehendes Schriftstück gewesen sein.

Was nun die genauere Datierung des Straferlasses anbelangt, so kann man hiefür den Umstand nicht verwerten, daß die Encyklika in demselben nicht erwähnt wird. Denn am Anfang fehlt ein so beträchtliches Stück — im Codex Parisinus 2964 gehen nach Hertleins Angabe zu p. 583, 5 zwei leere Seiten voraus —, daß für eine solche Erwähnung sicherlich Platz genug vorhanden gewesen wäre. Allein derselbe Grund, der uns bestimmte, das aus der Strafverfügung

fizierte sich eben die homerische Poesie mit dem Lehrstoff der hellenischen Staatsschule. S. auch unten S. 230 ff.

zu erschließende Schreiben zeitlich vor den Erlaß an Theodoros und damit auch vor die Encyklika zu setzen, veranlaßt uns, dies auch bei der Strafverfügung selbst zu thun. Vielleicht ergibt sich aber ein weiterer Anhaltspunkt zur Datierung aus den Worten, mit welchen es der Kaiser p. 584, 14 ff. begründet, daß er gerade den Didymäischen Apollo citirt. Er sagt hier nämlich: „Da ich nach den herkömmlichen Satzungen Oberpontifex bin, zur Zeit aber die Vorstandschaft des Didymäischen Orakels erlangt habe.“ Wann Julian diese erlangte, wissen wir freilich nicht mehr, aber seine Beziehungen zum Didymäischen Apollo werden auch von Sozomenos, *Hist. eccl.* V, c. 20, col. 1280 A (T. 67 bei Migne) gestreift, wo es heißt: „Ich glaube aber, daß der Kaiser infolge der Ereignisse in Daphne wegen des Märtyrers Babylas auf die Kunde, es befänden sich zu Ehren der Märtyrer in der Nähe des Didymäischen Apollotempels vor Milet Gebethäuser, an den Statthalter von Karien schrieb, er solle, falls die Gebäude bereits ein Dach und einen heiligen Tisch besäßen, sie niederbrennen, wenn sie aber erst halb vollendet seien, sie bis auf den Grund niederreißen lassen.“ Wir haben hier sicherlich eine von Antiochia aus erlassene Verfügung vor uns, die später fällt als die Ereignisse von Daphne. Diese auch im Misopogon p. 466, 13 ff. erwähnten Begebenheiten fallen aber auf den 22. Oktober des Jahres 362 (s. Schwarz a. a. O., S. 13). Die Fürsorge für den Tempel, wie sie hier zutage tritt, läßt darauf schließen, daß Julian damals die Vorstandschaft des Orakels schon inne hatte. Diese muß von ihm demnach vor der angegebenen Zeit übernommen worden sein, wobei man aber über den Anfang des Juli 362 wohl nicht zurückgehen darf, da das Interesse des Kaisers für das in Kleinasien gelegene Orakel wohl erst in Antiochia lebendig geworden sein wird. Der Straferlaß ist demnach in Antiochia nach der Übernahme der Vorstandschaft des Didymäischen Apollo-Orakels und vor der Abfassung des Erlasses an Theodoros verfaßt. Genauere Zeitbestimmungen lassen sich nicht feststellen. So viel von dem Straferlaß! Die nähere Betrachtung desselben hat uns an einem Beispiel

gezeigt, wie Julian durch einen Spezialfall angeregt, allmählich fortschreitend für die von ihm in Aussicht gestellte Encyklika über das gesamte Religionswesen Material gewinnt. Zu dem Bilde, das wir uns von derselben machen müssen, werden auch durch die p. 583, 17 ff. und p. 584 ff. 17 ff. mitgeteilten Bestimmungen über das Benehmen der Beamten gegenüber den Priestern und die Bestrafungsart des gemeinsregelten Adressaten ¹ einzelne weitere Züge hinzugefügt.

Auf die Encyklika bezieht sich ohne Zweifel auch die vierte Verweisung des Erlasses an Theodoros. Denn auch hier (p. 389, 18 ff.) handelt es sich um eine Erörterung eines positiv-praktischen Themas, nämlich über die Lebensführung des Priesters. Dies wird aber nicht blofs durch die Form der Verweisung nahe gelegt. Wenn nämlich der Kaiser hier sagt: „Auch hierüber wird von uns eingehender gehandelt werden. Jetzt aber schreibe ich blofs zur Probe an Dich darüber“, so paßt diese Äußerung sehr gut zu der ausdrücklichen Verweisung auf die Encyklika p. 586, 18 ff., wo es heifst: „Alles, was ich gemeinsam über das gesamte Religionswesen vollständiger zusammenstellen mufs, wirst Du in Bälde mit den andern erfahren, aber vorläufig will ich Dir einiges Wenige als Ratgeber mitteilen.“ In der That kann ja auch mit einer Ausführung über die priesterliche Lebensführung nichts anderes gemeint sein als die Behandlung des wesentlichsten Teils der Frage: „Wie mufs ein Priester beschaffen sein, um mit Recht geehrt zu werden?“ Und diese Frage bildet doch das Hauptthema des Erlasses an Theodoros. Über die Lebensführung des Priesters hat sich jedoch Julian nicht blofs hier ausgelassen: in dem Schreiben an Arsakios, den Oberpriester von Galatien ², liegt uns ebenfalls eine oberhirtliche Spezial-

1) „Eine Art von Exkommunikation“ nennen es Neander a. a. O. S. 133, Schultze a. a. O. S. 17 und Kellerbauer a. a. O. S. 7, während Ullmann a. a. O. S. 532 Anm. den Ausdruck „Kirchenbann“ gebraucht.

2) S. die Übersetzung von Holzwarth a. a. O. S. 86 ff.; vgl. Neander a. a. O. S. 130 ff. Largajolli nennt das Schreiben a. a. O. S. 317: „una vera e propria pastorale“.

verfügung (epist. 49) hierüber vor, worin das „priesterliche Leben“ zwar viel weniger ausführlich aber doch in den meisten Punkten mit dem größeren Erlasse übereinstimmend behandelt wird. Einige verwandte Bemerkungen enthält auch der *Misopogon*, in welcher Schrift sich, wie schon oben bemerkt, der Kaiser in der Rolle des Pontifex Maximus gefällt. Was diese drei Quellen überhaupt bieten, von dem kann mit Wahrscheinlichkeit, was sie übereinstimmend bieten, von dem kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß es auch in der Encyklika Aufnahme fand.

Das Schreiben an Arsakios beginnt p. 552, 22 ff. mit dem Geständnis, daß der „Hellenismus“ der „Gottlosigkeit“ gegenüber noch nicht die gewünschten Fortschritte mache; man müsse sich daher diejenigen Mittel, welche dieser zur Macht verholfen hätten, auch hellenischerseits bedienen. Als solche nachahmenswerte Tugenden, die von den Hellenen bisher zu sehr vernachlässigt worden seien, empfiehlt der Kaiser sodann die Würdigkeit in der Lebensführung (*ἡ σεμνότης κατὰ τὸν βίον* p. 553, 7 ff.) und die Menschenfreundlichkeit gegenüber den Fremden, welche von den Galiläern nur zum Schein, nicht aus Überzeugung gepflegt würden¹. Derselbe verstimmte Grundton zieht auch durch den Erlaß an Theodoros und durch den *Misopogon* hindurch. Mit dem ersteren hat aber das Schreiben an Arsakios noch das gemein, daß Julian auch hier p. 553, 9 ff. (vgl. p. 586, 15 ff., 372, 4 ff.), ehe er zum Einzelnen übergeht, den Oberpriester auffordert, alle ihm unterstehenden Priester entweder zu einem würdigen priesterlichen Lebenswandel hinzuleiten, oder sie im Weigerungsfalle zu bestrafen. Wir heben diese Ähnlichkeit der Komposition deshalb be-

1) Als weiteres Propagandamittel der Galiläer nennt Julian hier p. 553, 6 ff. noch „die Fürsorge für die Begräbnisse der Toten“. Man wird hiedurch an das große Interesse erinnert, welches der Kaiser diesem Gegenstande zuwandte, wie die beiden noch erhaltenen Erlasse, Epist. 77 u. Cod. Theod. IX, 17, 5 bezeugen. Vgl. Mommsen im *Hermes* VIII, p. 172. Daß das Begräbniswesen wegen der vielen damit verbundenen religiösen Zeremonien ebenfalls in das Rescript des Pontifex Maximus gehörte, wurde bereits oben bemerkt.

sonders hervor, weil auch in ihr eine gewisse Bestätigung für die Richtigkeit der von uns vorgenommenen Zusammenfügung des 63. Briefes und des großen Brieffragmentes liegt. Eine fernere Ähnlichkeit der beiden Erlasse besteht darin, daß der Kaiser hier (p. 554, 20 ff.) wie dort (p. 585, 18 ff.) den Adressaten versichert, wie sehr ihn die richtige Ausführung seines Auftrages erfreuen würde. Die erste Vorschrift, welche Arsakios seinen Priestern zur Führung eines würdigen Lebenswandels machen soll, ist (p. 553, 17) das Verbot des Theaterbesuchs. Dieses Verbot kehrt in dem Erlaß an Theodoros, worin p. 372, 3 ff. und p. 383, 21 ff. eine ernste, würdige Lebensführung geboten wird, und ebenso im Misopogon p. 436, 17 ff. wieder. In der Satire thut sich der gekrönte Oberpontifex p. 437, 7 ff. noch ganz besonders darauf etwas zugute, daß er sich von den Zirkusspielen fernhalte, und es ist interessant, daß auch dieser Punkt in dem Erlaß an Theodoros p. 390, 11 ff. gestreift wird.

In dem Brief an Arsakios folgt dann p. 553, 18 ff. das Verbot, in einer Schenke zu trinken oder irgend ein schimpfliches und schmähliches Handwerk oder Gewerbe zu betreiben: Diese Vorschrift ist in dem Erlasse bloß allgemein angedeutet, wenn es hier p. 385, 11 heißt: „Die Priester müssen aber rein sein . . . von unreinen Werken und lasterhaften Handlungen . . . es ist daher für uns . . . jeder unanständige Verkehr auszuschließen¹.“ Hierher gehört wohl auch die Bestimmung p. 388, 8, daß der Priester als solcher nicht auf den Markt gehen soll. Endlich enthält das Schreiben an Arsakios noch eine genaue zeremonielle Anweisung für das Benehmen des Priesters den Prätekten gegenüber, welche von demselben Grundsatz der Überordnung der geistlichen über die weltlichen Behörden ausgeht, wie dies in dem Erlasse an Theodoros p. 380, 23 ff., 388,

1) Man kann hiemit die Beschlüsse des Konzils von Elvira im Jahre 306 vergleichen, die sich u. a. auch mit den Wagenlenkern und den Pantomimen beschäftigen und ihre Aufnahme in die christliche Gemeinschaft nur dann gestatten, wenn sie ihr Gewerbe aufgegeben haben. S. Schultze a. a. O. S. 104 ff.

8 ff. und in der Strafverfügung über das Verhältnis beider Bemerkte. In dem Erlasse an Arsakios sowohl, p. 554, 23 ff., als auch in demjenigen an Theodoros, p. 388, 8 ff., wird der Verkehr des Priesters mit den politischen Beamten auf den Tempel beschränkt und auch hier dem ersteren alle überflüssige Zuvorkommenheit dem letzteren gegenüber untersagt. Denn sobald ein Präfekt die Schwelle des heiligen Bezirks erreicht hat, so heisst es in dem Schreiben an Arsakios p. 555, 2 ff. übereinstimmend mit der in dem Straferlasse p. 583, 15 gegebenen Andeutung, so ist er ein Privatmann (*ιδιώτης*) und der Priester sein Gebieter¹. Der Kaiser beruft sich p. 555, 4 hiefür auf eine göttliche Satzung, ohne sie zu nennen: Es werden aber damit wohl dieselben Sprüche des Didymäischen Apollo gemeint sein, die er auch an den oben S. 221 genannten Stellen zu demselben Zwecke bezieht.

Was nun die Pflege der Menschenfreundlichkeit gegenüber den Fremden betrifft, so schreibt der Brief an Arsakios p. 553, 21 ff. vor, in jeder Stadt viele Fremdenherbergen einzurichten, und zwar nicht bloß für die Hellenen, sondern für alle Bedürftigen schlechtweg. Über diesen Punkt verbreitet sich Julian in dem Erlaß an Theodoros p. 374, 22 ff. unter Berufung auf den Kult des Zeus Xenios bei den Hellenen, wobei er jedoch bemerkt, diese seien thatsächlich zur Zeit ungastlicher als die Skythen und hätten, wie es scheine, das homerische Wort Od. § 57 ff.:

„Denn dem Zeus gehöret ein jeder
Fremdling und Darbender an, und die Gab' ist klein auch erfreulich“

1) Wie sehr es dem Kaiser mit diesem Grundsatz ernst war, beweist sein 64. Brief, worin er den Bewohnern von Byzanz verbietet, ihm bei seinem Erscheinen im Tempel Beifall zu klatschen. Dies Verbot bezieht sich auf seine Ehrung als Kaiser. Als Oberpontifex liefs er sich, wie man aus einer Stelle des Misopogon ersehen kann, schon einige Auszeichnung gefallen. Hier sagt er nämlich p. 467, 15 ff. selbst: „Bei meinem Eintritt in den Tempel (des Zeus Kassios in Daphne) traf ich weder Räucherwerk noch Opferkuchen noch Opfertiere. Im ersten Augenblick war ich verwundert und glaubte, ich sei ausserhalb des heiligen Bezirks, und ihr wartet, um mir die Ehre des Oberpriesters anzuthun, auf ein Zeichen von mir.“

ganz vergessen. Von den Darbenden hatte er schon vorher p. 374, 7 ff. gesagt, man müsse ihnen allen ohne Ausnahme zur Linderung ihrer Not von dem Seinigen mitteilen, ja nicht einmal den Feinden und den Eingekerkerten dürfe man die Unterstützung entziehen, da sie auch Menschen seien und sich des Schutzes des Zeus Hetaireios und Homognios erfreuten (s. p. 375, 3 ff.). Auch das Schreiben an Arsakios beruft sich p. 554, 16 ff. in seiner Mahnung zur Menschenfreundlichkeit auf den „gastlichen“ Zeus, und zwar mit denselben Worten des Eumaios, die wir eben mitteilten¹. Julian fordert den Oberpriester von Galatien noch ausdrücklich deswegen auf, die Hellenen auf diese Stelle hinzuweisen, um ihnen zu zeigen, daß die Wohlthätigkeit, an welche sie erst wieder gewöhnt werden sollen, eine alte hellenische Tugend sei. Denn zur Zeit seien die „gottlosen“ Galiläer — so lautet das eigene Geständnis des Kaisers p. 554, 6 ff., das er im Misopogon p. 468, 17 ff. wiederholt — die ausschließlichen Vertreter der Menschenfreundlichkeit, und zwar in dem Grade, daß sie nicht bloß ihre eigenen, sondern auch die hellenischen Armen unterstützten und Gefahr vorhanden sei, die Hellenen möchten ihnen aus Nachlässigkeit ihre alten Vorzüge völlig zur Nachahmung überlassen und damit zugleich die heilige Scheu vor den Göttern preisgeben (vgl. Frg. epist. p. 376, 23). Die hier zutage tretende eifersüchtige Konkurrenz mit den Galiläern auf dem Gebiet der praktischen Nächstenliebe verrät sich auch in einem Exkurs des Erlasses an Theodoros p. 391, 13 ff.: In dem Wenigen, was davon noch vorhanden ist, wird ebenfalls der Vorwurf gegen die Galiläer erhoben, sie bethätigten sich auf dem von den Hellenen leider sehr vernachlässigten Felde der inneren Mission nur deshalb so eifrig, weil sie hier in der von ihnen sogenannten *ἀγάπη, ἐποδοχή* und *διακονία τραπεζῶν* so sehr wirksame Propagandamittel zur „Gottlosigkeit“ vorgefunden hätten (s. die Übersetzung der Stelle bei Bartenstein a. a. O., p. 27). Den hellenischen Priestern, so fährt

1) Wenn Hertlein auf diesen Zusammenhang geachtet hätte, würde er wohl nicht zu p. 375, 1 ff. als Fundstelle Od. ζ, 207 angeben.

der Brief an Arsakios fort, erwachse daher die Aufgabe, zum Zweck der „Heilung“ (s. p. 391, 12 ff.) der galiläischen Krankheit (s. p. 588, 12) hier nachahmend und wetteifernd einzusetzen. Aufser dem bisher Gesagten giebt das Schreiben an Arsakios p. 553, 24 ff. noch genaue Bestimmungen über die Beschaffung und Anweisung der für die staatliche Armen- und Fremdenunterstützung in Galatien nötigen Mittel. Die Encyklika wird also auch hiefür praktische Anordnungen enthalten haben. Sie wird aber auch wohl für dasjenige Raum gehabt haben, was das Schreiben p. 553, 11 ff. über die hellenistische Propaganda der Priester in ihrer unmittelbaren Umgebung vorschreibt, um so mehr als diese Vorschriften in auffälliger Weise an verwandten Orten wiederkehren.

Es heifst p. 553, 11 ff.: „Weise sie (d. h. die Priester Galatiens) entweder zurecht, oder bekehre sie zu redlichem Streben, oder entsetze sie ihres priesterlichen Amtes, wenn sie nicht mit Weib und Kind und ihrem Hausgesinde sich den Göttern zuwenden, sondern es dulden, daß ihre Sklaven oder Söhne oder Gattinnen die Frömmigkeit den Göttern gegenüber vernachlässigen, die Gottlosigkeit aber der Götterverehrung vorziehen.“ Derselbe Gedanke wird in dem Erlasse an Theodoros p. 391, 7 ff. positiv mit den Worten ausgedrückt: „Es ist aber ein Zeichen eines die Götter liebenden (Priesters), wenn er seine Verwandten alle insgesamt zur Frömmigkeit gegenüber den Göttern hinleitet.“ Viel deutlicher und eindringlicher aber erklingt dieselbe Mahnung aus dem neuentdeckten oberpriesterlichen Schreiben an die bereits aus epist. 5¹ bekannte Priesterin Theodora (2*). An diese schreibt der kaiserliche Pontifex Maximus a. a. O., S. 23, 18 ff.: „Soviel sage ich Dir ausdrücklich, daß, wenn Du irgend einen Mann oder eine Frau aus dem Stand der Freien oder der Sklaven lieb

1) Die von Largajolli a. a. O. S. 314 ausgesprochene Vermutung, in Epist. 5 liege der Anfang von Epist. 2* vor, ist nicht erweisbar. Zutreffend ist jedoch die Bemerkung dieses Gelehrten a. a. O.: „La lettera si collega evidentemente al regno di Giuliano ed alla sua speciale operosità di Pontifice Massimo di quella sua nuova Chiesa.“

hast, der weder jetzt die Götter verehrt noch auch Aussicht auf Bekehrung bietet, Du Unrecht daran thust“, und nach einer ausführlichen Begründung schließt er p. 23, 32: „Ich aber möchte mir es nicht gefallen lassen, von Leuten geliebt zu werden, welche die Götter nicht lieben, und so meine ich, mußt auch Du und alle Bewerber um das Priesteramt denken und mit dieser Gesinnung energischer nach der den Göttern gegenüber schuldigen Reinheit (vgl. epist. 38, p. 536, 22 ff.) trachten. Mit dem eigenen Hause aber muß ein jeder vernünftigerweise anfangen, wenn er sich als Priester ausweisen will, und zunächst dieses von solchen Krankheiten (vgl. epist. 63, p. 588, 12) reinigen¹. Die Motivierung, welche Julian für diese entschiedene Stellungnahme² vorbringt, ist deswegen interessant, weil dabei ein Vergleich verwendet wird, der in einem ähnlichen Zusammenhange in dem Erlasse an Theodoros wiederkehrt: Er ruft der Priesterin p. 23, 21 ff. zu: „Bedenke doch hinsichtlich Deiner Person, wenn einer von Deinen Sklaven, die Du liebst, es mit denen hielte, die Dich schmähen und lästern, und diesen mehr diene, sich aber von uns, Deinen Freunden, abwendete und uns verabscheute, würdest Du da nicht den sofortigen Untergang dieses Menschen wünschen oder noch lieber ihn selbst bestrafen?“³ Wie nun? Sind

1) Treffend bemerkt Largajolli a. a. O. S. 315 über diese Ermahnungen, es seien solche, „quali in una omelia od in una pastorale un vescovo avrebbe potuto dare al clero od ai fedeli“. Vgl. oben S. 224, 1.

2) Vgl. hiemit den (21.) Brief des Kaisers an Kallixena in Pessinus, welcher er wegen ihres treuen Festhaltens am Hellenismus zu dem schon früher verwalteten Priestertum der Demeter noch das der Kybele verleiht.

3) Diese Worte klingen stark an die Bibelstelle Deuteron. 13, 6 an: „Wenn dein Bruder oder dein Sohn oder dein Weib . . . oder dein Freund . . . heimlich zu dir sprechen: ‚laßt uns gehen und fremden Göttern dienen, den Göttern der Heiden‘, so sollst du nicht mit ihm eins sein und nicht sollst du auf ihn hören, und dein Auge soll ihn nicht schonen, und nicht sollst du ihn verbergen, sondern ihn anzeigen, und deine Hand soll die erste sein, ihn zu töten.“ Die Ähnlichkeit ist um so interessanter, als Firmicus Maternus das Bibelwort

die Götter weniger wert als die Freunde? Überlege die Sache nun auch hinsichtlich ihrer und nimm an, jene seien die Herren, wir aber die Sklaven. Wenn nun einer von uns, die wir uns als die Diener der Götter bekennen, einen Sklaven liebte, der sie verabscheute und sich von ihrer Verehrung abwendete, müßte man ihn nicht von Rechts wegen zu bekehren und zu bewahren suchen oder aus dem Hause jagen und verkaufen?“ In dem Erlaß an Theodoros soll p. 372, 8 ff. gesagt werden, daß die Menschenfreundlichkeit, welche unter anderm auch die Bekehrung der Mitmenschen in sich begreife (s. p. 372, 16 ff., vgl. p. 586, 15 ff.), durch die Gnade der Götter belohnt werde, und auch dieser Gedanke wird p. 372, 11 ff. folgendermaßen ausgedrückt: „Wie nämlich von den Sklaven diejenigen, welche in dem Gegenstand ihrer Freundschaft, ihres Eifers und ihrer Liebe mit den Herren übereinstimmen, mehr als ihre Mitsklaven geliebt werden, so muß man auch von der Gottheit, da sie von Natur menschenfreundlich ist, glauben, daß sie die menschenfreundlichen unter den Menschen liebt.“ Man sieht, in dem Brief an Theodoros wie in dem Erlaß an Theodoros läuft das Bild von den Herren und den Sklaven, wenn auch verschieden angewendet, doch endlich darauf hinaus, die Propaganda für den Hellenismus als eine den Göttern gefällige und von ihnen gewollte Sache hinzustellen¹.

Der Propaganda dient ja auch der Brief an Arsakios, von dem wir oben (S. 228) ausgingen und zu welchem wir noch einen Augenblick zurückkehren wollen. Es bleibt nämlich noch zu untersuchen, in was für einem zeitlichen Ver-

in seiner um 347 geschriebenen Flugschrift „Über den Wahn der unheiligen Religionen“ 29, 1 ff. (ed. Acad. Vindob.) gegen die Hellenen citiert. Vgl. Schultze a. a. O. S. 101 ff. S. jedoch unsere oben citierte Programmbeilage S. 30.

1) Vgl. hiemit die freie Übersetzung einer hier passenden Libaniusstelle (Orat. parental. § 59) von Straufs a. a. O. S. 38: „Sein (d. h. Julians) Grundsatz war, für seinen Freund zu achten, wer des Zeus Freund sei, den Feind des Zeus und der Götter aber nur insofern nicht auch für den seinigen, als er die Hoffnung nicht aufgab, ihn noch auf bessere Gesinnungen zu bringen“; den griechischen Text s. S. 71 Anm. 56.

hältnis der Brief zu dem Erlafs an Theodoros und zu der Encyklika steht. Wir haben hier eine Spezialverfügung mit Bestimmungen zur Verwirklichung von Ideen vor uns, die in den beiden genannten Schreiben eine ausführlichere Behandlung erfuhren. Eine genaue Zeitangabe ist weder in dem Texte des Briefes noch auch an der Fundstelle desselben bei Sozomenos (Hist. eccl. V, 16) zu finden. Daher scheint der Umstand, daß die Encyklika in dem Schreiben an Arsakios nicht genannt wird, anzuraten, seine Abfassung früher als diese und wohl auch früher als den unmittelbar vor dieser veröffentlichten Erlafs an Theodoros anzusetzen (s. auch Schwarz a. a. O., S. 12). Über den Abfassungsort läßt sich nichts Sicheres bestimmen. Doch ist kein Grund gegen die Annahme von Antiochia vorhanden.

Mehr als dies dürfte auch nicht über die Datierung des Briefes an Theodoros zu ermitteln sein ¹. Doch scheint durch ihn auf eine wichtige Einzelheit des Erlasses an Theodoros einiges Licht zu fallen. Dieser beruft sich, wie wir gesehen haben, an zwei bedeutsamen Stellen auf einen *καθηγεμόν* des Kaisers in geistlichen Angelegenheiten, ohne daß dieser Mann jedoch mit Namen genannt würde. Reiske glaubte, man habe hiebei an Jamblichus zu denken (s. Hertleins Adnot. crit. zu epist 63, p. 585, 8), während schon vor ihm La Blèterie (s. Heyler a. a. O., S. 472 und Praefat. p. XXVIII) mit mehr Wahrscheinlichkeit an Maximus von Ephesus gedacht hatten ²). Es handelt sich offenbar um eine mit Julian und Theodoros gleichzeitig lebende Persönlichkeit, die für den Kaiser in geistlichen Dingen unbedingte Autorität

1) Largajolli a. a. O. S. 317, 4 nimmt an, er sei unter dem Eindruck der Enttäuschung geschrieben, den Julian nach seiner Übersiedelung nach Asien hinsichtlich des Fortschritts des Hellenismus gewann.

2) Über Maximus von Ephesus vgl. Neander a. a. O., S. 89 ff. Schlosser a. a. O. III, 2, S. 343; Scheler, De Juliani Apostatae ea vitae parte, quae praecessit imperium. Diss. Erlang. August. Vind. 1839, p. 22sq.; Zeidler a. a. O., S. 28 ff.; Kellerbauer a. a. O., S. 10 ff.; Bartenstein a. a. O., S. 15 ff.; Ranke a. a. O., S. 77.

ist. Eine solche war aber sowohl nach Julians eigenen Äußerungen als nach dem Zeugnis des Eunapios der ephesische Neuplatoniker und Cyniker Maximus (s. Epist. 38, p. 535, 19 ff.; Schlosser a. a. O. III, 3, S. 62). Diesen meint der Kaiser, wenn er in seiner siebenten Rede p. 304, 23 ff. sagt: „Ich bin bis zu den Vorhallen der Philosophie vorgedrungen, um unter der Leitung eines Mannes eingeweiht zu werden, der nach meiner Ansicht alle meine Zeitgenossen überragt“ (s. Spanheims Praefat. [p. 11]), und gleich nach seiner Empörung gegen Konstantius schreibt er an ihn Epist. 38, p. 536, 19 ff. die siegesfrohen Worte: „Wir verehren die Götter offen, und die Mehrzahl in meinem versammelten Heerlager ist den Göttern ergeben. Wir opfern öffentlich. Wir haben den Göttern als schuldiges Dankopfer viele Hekatomben dargebracht. Mich fordern die Götter zur möglichsten Reinheit in allen Dingen auf, und ich folge ihnen auch willig. Denn sie verheißten große Früchte für unsere Mühe zu spenden, wenn wir nicht lässig sind.“ Als Maximus der Einladung des Kaisers, an den Hof nach Byzanz zu kommen, unverzüglich folgte und in dem Augenblicke nach der Hauptstadt kam, als sich Julian gerade in der Senatssitzung befand, sprang, wie Ammianus Marcellinus 22, 7, 3 berichtet, dieser auf die Meldung von der Ankunft des Philosophen von seinem Sitze auf, holte ihn in den Saal und stellte ihn als „seinen treuen Lehrer“ vor (s. Ranke a. a. O., S. 105). Von allen übrigen Quellen abgesehen spricht für die Bedeutung des Mannes noch die Notiz bei Theodoret (Hist. eccl. III, 22, col. 1121 A, T. 82 bei Migne), wonach die christlichen Antiochener nach dem Tode Julians höhnisch ausriefen: „Wo bleiben nun deine Prophezeiungen, du närrischer Maximus?“ In ihm sahen sie eben zu Lebzeiten seines kaiserlichen Schülers den Hauptrepräsentanten und Bannerträger des Hellenismus. An den ältern Jamblichus aus Chalkis kann schon aus chronologischen Gründen nicht gedacht werden. (Über die bekannten Jamblichusbriefe in der julianischen Sammlung vgl. Schwarz a. a. O., S. 25 ff.). Der jüngere Jamblichus wird von dem Kaiser nur einmal, in dem neugefundenen Brief an Priscus (4*

a. a. O., S. 25), genannt und stand zu ihm in keinem persönlichen Verhältnis.

Mit Maximus von Ephesus steht nun eben auch die Priesterin Theodora in Verbindung, wie das an sie gerichtete Schreiben a. a. O., S. 23, 7 ff. beweist. Wie der Ephesier den Vermittler zwischen dem Oberpontifex und einer Priesterin spielte, so konnte dies auch bei dem Verhältnis desselben zu dem Oberpriester Theodoros der Fall sein, zumal da es sich in beiden Schreiben um Förderung der hellenistischen Propaganda handelt. Maximus war der intimste geistliche Berater des Kaisers, und dieser gab außerordentlich viel auf das kritische Urteil des Philosophen: er „hängigte ihm“, wie er Epist 16, p. 495, 6 ff. selbst gesteht, „wie dem Hermes Logios seine Schriften (zur Begutachtung) ein.“ Wir können demnach wohl annehmen, daß auch die Gruppe von oberhirtlichen Reskripten, die wir von dem Erlaß an Theodoros ausgehend betrachtet haben, unter dem Einflusse des Ephesiers entstanden ist, zumal da auch die in denselben zutage tretende philanthropische Gesinnung sehr wohl zu der cynischen Sittenlehre paßt, zu welcher dieser Philosoph sich bekannte. Und dann wäre es doch sehr verwunderlich, wenn der Mann, der zugleich ein Hauptvertreter des mit dem Christentum in einem unerbittlichen Kampfe liegenden Neuplatonismus war, sich gerade von der Mitarbeiterschaft an Julians Encyklika über das gesamte Religionswesen ausgeschlossen hätte, da doch mit dieser und ihren Vorläufern ein Hauptschlag gegen die konkurrierende galiläische Weltanschauung geführt werden sollte. Nein, Maximus schlug vielmehr dem Kaiser in der Person des Theodoros noch einen passenden Mitarbeiter zur Durchführung seiner Reaktion vor, und zwar offenbar in sehr autoritativer Weise: Sonst würde Julian wohl nicht einem Mann, den er nie gesehen, gleich seine Freundschaft angeboten und an ihn, dem er doch befehlen konnte, in einer so wichtigen Angelegenheit mit der Miene eines bloßen Ratgebers herantreten sein. Sicherlich hätte er ihn nicht sofort seiner eigenen Unwürdigkeit zum Pontifikat in so unumwundener Weise versichert, wie er dies p. 383, 8 ff. thut.

Wie großen Wert der Kaiser auf die Mithilfe dieses ihm vom Maximus empfohlenen Mannes legte, geht aus dem bereits oben (S. 222, 2) erwähnten neugefundenen Briefe an Theodoros (3* a. a. O., S. 24) hervor. Derselbe setzt schon eine Korrespondenz zwischen den beiden voraus (s. p. 24, 1) und enthält die Versicherung der aufrichtigsten Freundschaft des Oberpontifex mit dem Oberpriester. Julian nennt ihn den „liebsten unter seinen Freunden“¹ und zeichnet ihn sogar mit dem Prädikate *ἐταῖρος* aus, wie er dies nach Gregorius von Nazianz (Or. II, c. Jul. c. 20. col. 689 A., T. 35 bei Migne) den von ihm zur Tafel gezogenen Philosophen gegenüber zu thun pflegte. (Vgl. Heyler a. a. O., S. 485). Aus dem Briefe erfahren wir auch, daß Theodoros ein Philosoph ist: Er wird p. 24, 16 mit Sokrates² und Musonios³ verglichen, und p. 24, 26ff. heißt es von ihm: „Du liebst die Philosophie, wie sie je einer geliebt hat.“

1) Bei der Erklärung der Einleitung geht Largajolli a. a. O. S. 302, 2 entschieden zu weit, wenn er in den Worten: *ἀφελῶν τὸν ἐπικείμενον δεσμὸν ἐπ' ἑνὸν πολλῶν* eine Anspielung auf die christliche Religion finden will („l'imposto vincolo che poi rigettò e che spesso gli tornava alla mente“). Man braucht bloß die Stelle Epist. 60, p. 579, 15: *ὡς δὲ καὶ λύσας ἀνέγγων* zu vergleichen, um einzusehen, daß es sich hier lediglich um die Beseitigung des um den Brief geschlungenen Bandes handeln kann.

2) Sokrates wird ähnlich wie in Epist. 3* so auch Frg. epist. 379, 14 als ein Mann gerühmt, der, trotzdem er von den Göttern geliebt wurde, der Ruchlosigkeit seiner Mitmenschen zum Opfer fiel. — Die ihm Epist. 3*, p. 24, 17 sqq. in den Mund gelegte Platostelle (Apol. p. 30 D) wird von Julian auch Or. II, p. 88, 13 citiert. Wir heben diese Einzelheiten hervor, weil Schwarz a. a. O. S. 32 kurzweg behauptet, Epist. 3*, p. 25 (soll wohl heißen 24!), 8—19 könne nicht von Julian selbst herrühren. S. auch Anm. 3.

3) Musonius wird auch Epist. ad Themist. p. 343, 11. 22ff. von dem Kaiser als edler Märtyrer gepriesen. Sein Verbannungsort hat nicht nur Epist. 3*, p. 24, 19 und bei Philostrat und Juvenal die Pluralform *Γύαρα*, wie Papadopulos a. a. O. S. 26 bemerkt, sondern auch bei Epiktet Diatr., I, 25, 20; II, 6, 22; III, 24, 100. 109. 113; IV, 4, 34, wo der Stoiker wohl stets seinen Lehrer Rufus (wie er ihn zu nennen beliebt) vor Augen hat. S. unsere *Questiones Epicteteae* (Friburg. 1888), p. 42.

Aus diesem Grunde bittet der Kaiser auch den Theodoros, der ihn um eine Kritik seines priesterlichen Verhaltens in Wort und That angegangen hatte, seinerseits um briefliche Ratschläge über das, was er thun und lassen solle. Das Schreiben schließt mit dem Vorschlag wechselseitiger Beratung über ihre gemeinsamen Reden und Handlungen. So erblicken wir in Theodoros ein wichtiges Glied der philosophischen Gemeinschaft, welche in Aidesios, Eusebios, Chrysanthios in Pergamon und in Maximus von Ephesus ihre Häupter verehrte und, wie man dies aus Eunapios ersehen kann, langsam aber folgerichtig den sehr willfährigen Julian in ihre Kreise zog, bis er, selbständig geworden, aus ihr sich Mitkämpfer zum Streit gegen die verhafsten Galiläer erwählte (vgl. Mücke a. a. O., S. 24 ff. 94 ff.).

Der neugefundene Brief an Theodoros ist offenbar später als der große Erlass. Der Kaiser erscheint darin als sehr beschäftigt, wohl mit den Rüstungen zum Perserkrieg, denn er vergleicht sich p. 24, 31 ff. mit einem Kriegführenden. Sollte man etwa daraus, daß er p. 25, 44 eine Begegnung mit dem priesterlichen Philosophen in Aussicht stellt, schließen dürfen, Theodoros habe den Kaiser ebenso wie ihr gemeinsamer Lehrer Maximus auf dem Zuge begleitet? Dann würde der Brief in die letzte Zeit des Aufenthalts in Antiochia¹ fallen und anzunehmen sein, daß Theodoros im Besitz des an ihn gerichteten Erlasses den Kaiser trägt, ob sein bisheriges Vorgehen seinen (hierin erörterten) Anschauungen entspreche. Diese Anfrage wäre nicht recht verständlich, wenn der Oberpriester von Asien die abschließende Encyklika schon in Händen hätte. Denn diese sollte ja für ihn und „für die andern“ (s. p. 586, 20) Oberpriester das Regulativ für ihr Thun und Handeln abgeben. Muß man aber nicht an diese Schrift denken, wenn Julian a. a. O., S. 24, 23 ff. schreibt: „Ich glaube, daß mir mehr als Dir solche Ermahnungen (über das Reden und Handeln eines Priesters) noththun, und wenn ich auch viel darüber

1) Larga jolli a. a. O. S. 318 setzt ihn wegen seines zuversichtlichen Tones in den Anfang von Julians Regierung.

zu sagen hätte, so will ich es doch auf später verschieben“? (vgl. p. 383, 8 ff.). Denn wo konnten solche „Ermahnungen“ besser Platz finden als eben in der versprochenen Encyklika, deren Vorläufer, der große Erlaß an Theodoros, ja gewissermaßen schon ein paränetisches Kompendium für Priester ist?

Von der Encyklika über das gesamte Religionswesen ist in Julians Werken nichts mehr vorhanden. Man kann daher billig fragen, ob diese Schrift, von deren Inhalt wir uns nach den besprochenen Reskripten eine annähernde Vorstellung machen können, überhaupt jemals existierte. Sie müßte dann in der Zeit zwischen der Abfassung des neugefundenen Briefs an Theodoros und dem 26. Juni des Jahres 363, an welchem der Kaiser starb, veröffentlicht worden sein. Dieser Brief ist auf jeden Fall, wie der ihm vorausgehende Erlaß nach dem 1. Januar 363 verfaßt; den terminus ante quem weiter hinaufzurücken, etwa bis zum Aufbruch von Antiochia am 5. März 363, ist bei der Encyklika ebenso wenig geboten wie bei der Galiläerschrift, welche wohl auch von Maximus und Theodoros beeinflusst wurde. Für unsere Datierung spricht auch eine Stelle des 27. Briefes, der schon auf dem Marsch mitten im Drang der Geschäfte in Hierapolis geschrieben ist (s. Schwarz a. a. O., S. 14). Hier sagt nämlich Julian p. 517, 17 ff. bezüglich einer ihm nicht zusagenden Art, wie zu Batnai in Syrien geopfert wurde: „Dieser Angelegenheit wird nun wohl bald (*αὐτίκα* vgl. p. 586, 20) die gebührende Sorgfalt zuteil werden.“ Heyler vermutet a. a. O., S. 475 mit großer Wahrscheinlichkeit, daß diese Verweisung sich auf dieselbe Auseinandersetzung bezieht wie diejenige in Epist. 63, p. 586, 19 ff.: Dann hätten wir als terminus post quem für die Encyklika den 9. bzw. 10. März anzunehmen, d. h. das Datum des 27. Briefes.

Obgleich es sich nun bei dieser Schrift im wesentlichen lediglich um eine einheitliche Zusammenfassung von Ausführungen handelt, die von dem kaiserlichen Pontifex Maximus, wie wir an Beispielen gezeigt haben, einzeln schon skizziert waren, so könnte man doch mit Recht daran zwei-

feldn, ob der Kaiser in der kurzen Lebensspanne, die ihm noch vergönnt war, noch Zeit und Muße zu dieser redaktionellen Arbeit gefunden habe. Jedoch ganz abgesehen von der an und für sich leicht möglichen Annahme, er habe die Redaktion und Veröffentlichung der Encyklika dem Maximus oder dem Theodoros übertragen, scheint sich bei dem Kirchenvater Sozomenos, Hist. eccl. V, 16, col. 1261 A (T. 67 bei Migne) in der That ein direktes Zeugnis für das einstige Vorhandensein derselben zu finden. Hier heisst es nämlich von dem Kaiser: „Da er aber annahm, daß das Christentum seinen Bestand auf die Lebensführung und die bürgerliche Ordnung seiner Anhänger gründe, hatte er vor, überall die hellenischen Tempel mit der dem Christentum eigentümlichen Einrichtung und Ordnung auszustatten. Er wollte Kanzeln und Ehrensitze (*προεδρίαί*) errichten, Lehrer und Vorleser hellenischer Glaubenssätze und Gebote anstellen und festgesetzte Gebete für bestimmte Stunden und Tage anordnen. Er beabsichtigte, Klöster für Männer und Frauen, die sich der Philosophie zugewandt hatten, zu gründen und den hellenischen Glauben durch Einrichtung von Unterkunfstätten für Fremde und Bettler und durch anderweitige menschenfreundliche Fürsorge für die Armen zu verherrlichen. Für freiwillige und unfreiwillige Vergehungen wollte er nach der Lehre der Christen eine Form entsprechender Zurechtweisung auf Grund vorausgegangener Reue festsetzen. Nicht zum mindesten aber soll er die Empfehlungen in den bischöflichen Briefen nachgeahmt haben, auf Grund deren der Sitte gemäß die Fremden, wohin sie auch immer durchreisen und bei wem sie anlangen, jeweils wechselseitig aufgenommen und der Pfllege gewürdigt werden, als Bekannte und liebe Freunde nach Ausweis des Zeugnisses, das ihnen in dem Erkennungszeichen gegeben ist.“ Sozomenos illustriert diesen innerlich zusammenhängenden, wenn auch in all seinen Einzelheiten nicht durchweg klar verständlichen Bericht durch Mitteilung des Briefes an Arsakios, der immerhin für einige von den darin aufgezählten propagandistischen Maßnahmen Julians als Beleg gelten kann. Eine Verfügung, worin diese alle insgesamt vorkamen, kannte er offenbar

selbst nicht mehr und war froh, wenigstens diesen éinen urkundlichen Beweis für seine Behauptungen beibringen zu können ¹.

Die mitgeteilte Stelle hat Sozomenos aber allem Anschein nach älteren Quellen, und vor allem einem Gewährsmann, nachgeschrieben, der eine derartige allgemeine Verfügung noch sehr gut kennen konnte und sie eben deshalb, weil er ihr zeitlich sehr nahe stand, nicht ausdrücklich namhaft zu machen oder wörtlich mitzuteilen brauchte: Wir meinen Julians großen Zeitgenossen und Gegner Gregorius von Nazianz (vgl. Heyler a. a. O. S. 396; Straufs a. a. O. S. 68, 48). Dieser Kirchenvater führt in seiner ersten, unmittelbar nach dem Tode des Kaisers verfaßten Invektive c. 111, col. 648 B C (T. 35 bei Migne) aus, Julian habe, um dem Christentum Abbruch zu thun, wie ein Affe (s. c. 112, col. 649 A) die christlichen Einrichtungen nachgeahmt ², und sagt: „In dieser Absicht entschloß er sich, Schulen in jeder Stadt einzurichten und Lehrkanzeln und *προεδρία* ³ und *ἐφηδρία* und Vorlesungen und Schriffterklärungen zu veranstalten, die sowohl zur Bildung des Charakters dienlich sein sollten, als auch die Deutung allegorischer Stellen bezweckten. Er suchte eine Form für die einzelnen Gebete und für die angemessene Zurechtweisung der Sünder festzustellen, ferner eine solche für die Einleitung heiliger Handlungen, für die Heiligung und für alles, was unstreitig zu unserem heiligen Dienste (*εὐταξία* s. Stephanus, Thes. u. d. Art. a. E.) gehört. Weiterhin hatte er vor, Unterkunfthäuser und Fremdenherbergen zu errichten und Stätten der Heiligung und Jungfrauen- und andere Klöster, und außerdem liefs er sich nicht nur jede Art menschenfreundlicher Fürsorge für die Bedürftigen angelegen sein, sondern auch

1) Über die Dokumente bei Sozomenos vgl. Harnack in Herzogs Real-Encykl.² XIV, S. 418.

2) Über „die ganze, unermessliche Beneficenz“ der Christen unter Konstantin vgl. Burckhardt a. a. O. S. 368 ff. 381 ff.

3) Vgl. Neander a. a. O. S. 135. Holzwarth a. a. O. S. 85 ff. übersetzt: „er führte die verschiedenen Sitze . . . ein“ und bemerkt hierzu: „(Rangstufen wie in unserer Hierarchie)“.

diejenige, welche durch die brieflichen Empfehlungen be-
thätigt wird, mit denen wir die Armen von Volk zu Volk
geleiten. Denn von allen unsern Einrichtungen hatte diese
die grösste Bewunderung bei ihm erregt.“

Durch diese fast wörtlich mit dem Bericht des Sozo-
menos übereinstimmende Stelle wird man nicht blofs an den
von diesem angeführten Brief an Arsakios erinnert, sondern
vor allem auch an den Erlafs an Theodoros, worin die
Nachahmung christlicher Institutionen vonseiten Julians noch
deutlicher zutage tritt (vgl. Jaehne a. a. O. S. 20). Dafs
die Menschenfreundlichkeit und ihre Bethätigung einen Haupt-
gegenstand des Erlasses — den Sozomenos offenbar auch
nicht mehr kannte — bildet, ist oben schon ausgeführt
worden. Bei den „Vorlesungen und Schrifterklärungen
zur Bildung des Charakters und zur Deutung allegorischer
Stellen“ erinnert man sich, dafs hier p. 385, 11 ff. in
einem besondern Abschnitt über die Lektüre der Priester
gehandelt und diesen das Auswendiglernen der Götterhymnen
anempfohlen wird¹. Diese letzteren rufen uns wiederum
die von Gregor erwähnte „Form für die einzelnen Gebete“
bezw. „die für bestimmte Stunden und Tage festgesetzten
Gebete“ bei Sozomenos ins Gedächtnis, zumal wenn es in
dem Erlasse p. 387, 8 ff. von ihnen heifst, sie sollten drei
oder mindestens zweimal des Tags, morgens oder abends²
gebetet werden, worauf dann die Angabe der vorgeschrie-
benen Zahl von Tagen folgt, welche der Priester im Heilig-

1) Hiemit bringt Ullmann a. a. O. S. 530 passend den (56.)
Brief an Ekdikios in Zusammenhang, worin Julian „Befehle zur Er-
richtung einer Art von Sängerschule für den Tempelgesang in Alexan-
drien“ giebt. Vgl. Neander a. a. O. S. 137; Kellerbauer a. a. O.
S. 7 ff.; Bartenstein a. a. O. S. 30 ff. Unverständlich ist es, wenn
Heyler a. a. O. S. 422 ff. gegen Tourlets Auffassung der Worte
p. 566, 4 ff. τῆς ἱερᾶς . . . μουσικῆς (vgl. p. 566, 14 τῆς θείας μουσι-
κῆς) als der „musique sacrée de nos temples“ polemisiert und unter
ἱερός und θεῖος „epitheta mere laudatoria“ verstehen will. Über die
Abfassungszeit des Briefes vgl. Schwarz a. a. O. S. 12.

2) Eine Nachahmung der christlichen Matutine und Vesper. Siehe
Hasenclever a. a. O. S. 51.

tum zuzubringen hat. Wenn endlich bei Gregor noch von einer „Form für die angemessene Zurechtweisung der Sünder“ die Rede ist, so haben wir oben schon bemerkt, daß dieser Punkt an den genannten Stellen bei der allgemeinen Erörterung der Menschenfreundlichkeit behandelt wird. Leider bricht der Erlaß gerade mitten in einem Exkurs über menschenfreundliche Veranstaltungen der Galiläer ab und beraubt uns so der naheliegenden Möglichkeit, weitere Beziehungen zu den Angaben des Gregorius und Sozomenos und damit auch solche zu der Encyklika des gekrönten Oberpontifex nachzuweisen¹. Aber allzu viel hätte man von dem Erlasse in

1) Einen Beleg für die bei Gregorius und Sozomenos a. a. O. genannten Empfehlungsbriefe scheint das neugefundene Schreiben an Theodora zu bieten, wo es a. a. O. S. 22, 1 ff. heisst: „Das Buch, das Du durch Mygdonios geschickt hast, haben wir erhalten und außerdem *πάντα ὅσα σύμβολα διὰ τῆς ἑορτῆς ἡμῖν ἐπέμπετο*.“ Denn hier ist mit *σύμβολα* wohl nichts anderes gemeint, als was Gregorius a. a. O. *ἐπιστολιμαῖα συνθήματα* und Sozomenos *γράμματα* nennt, welche mit *σύμβολα* versehen seien (vgl. Stephanus, Thes. u. d. A. *σύνθημα* und *σύμβολον*; Harnack in Herzogs Realencykl.² VIII, p. 700 ff. u. d. Art. „Literae formatae“). — In Epist. 71, p. 593, 13 wird *σύνθημα* von Heyler a. a. O. S. 501 wohl richtig mit „tessera“ erklärt, „cuius beneficio viatores usum nanciscabantur cursus publici“. — Wir haben im Vorstehenden sowohl den Brief an Theodora als den an Theodoros ohne weiteres für unsere Darstellung verwertet, obwohl wir wissen, daß Schwarz a. a. O. S. 30 ff. aus sprachlichen Gründen die Echtheit der ganzen Gruppe, zu der sie gehören, stark angezweifelt hat. Doch kommt auch er a. a. O. S. 33 zu dem Ergebnis, Epist. 2* und 3* seien nicht schlechthin gefälscht, sondern wahrscheinlich von Interpolatoren entstellt. Die Leichtigkeit, mit welcher sich diese Briefe, wie wir oben sahen, in den Zusammenhang der andern einfügen, ist unseres Erachtens ein nicht zu verachtender Beweis für die Authenticität ihres Inhalts. Deshalb hat auch Largajolli a. a. O. dieselbe nicht im geringsten bezweifelt (s. auch oben S. 238, 2. 3). — Was die Diktion des Briefes an Theodora betrifft, so macht die süßliche, an den Traktätchenstil anklingende Wendung: „Es ist mir über alles lieb, von Deiner Güte zu erfahren (*περὶ τῆς σῆς ἀγαθότητος* a. a. O. S. 23, 3), daß es dank dem Beistande der Götter deinem Leibe wohl ergeht“, einen etwas fremdartigen Eindruck ebenso wie Epist. 4* a. a. O. S. 25, 1 *τὴν σὴν ἀγαθότητα* und Epist. 6* S. 26, 1 *ἢ σὴ φρόνησις*. Als Pendant zu dieser dem gleichzeitigen und späteren Briefstil eigenen Umschreibung des Pronomens der angeredeten Person findet sich bei Julian nur die Anrede

dieser Beziehung auch nicht mehr erwarten dürfen, da dieser ja ein blofs vorläufiges Spezialschreiben ist, der abgebrochene Exkurs bereits der Schlufspartie angehört und in dem verlorenen Mittelstück, wie wir oben wahrscheinlich gemacht haben, rein theoretisch-theologische Dinge behandelt wurden. Da demnach die Summe der von den beiden Kirchenvätern mitgeteilten Einzelheiten die in dem Erlasse und selbst in den übrigen von uns oben beigezogenen Schriftstücken enthaltenen Andeutungen übersteigt, so ist bei Gregorius und der Quelle, auf welche Sozomenos hier allenfalls sonst noch zurückgeht, wohl nicht an eine Berücksichtigung des Erlasses an Theodoros, sondern an die ausgearbeitete und endgültige Form desselben, an die Encyklika über das gesamte Religionswesen zu denken.

Daraus, dafs Gregorius eine urkundliche Quelle überhaupt nicht namhaft macht, kann kein Argument gegen unsere Vermutung abgeleitet werden, da das Citieren gar nicht seine Sache ist. Weist er doch an keiner einzigen Stelle seiner beiden Invektiven ausdrücklich auf das Hauptwerk seines kaiserlichen Gegners, die Galiläerschrift, hin ¹.

ὁ γαλιότης im Proömium der *Caesares* p. 393, 6, womit sicherlich höchstens ein Kosewort (s. Spanheim in der Vorrede seiner Ausgabe der *Caesares*, Paris 1683. 4^o) und nicht, wie Mücke (a. a. O. S. 184) und Osiander (in seiner Übersetzung, Stuttgart 1856, S. 16) wollen, ein wirklicher Name gemeint sein kann. Diese Anredeform ist auch den Kirchenvätern nicht fremd: Vgl. z. B. *Theodoret*, *Graec. affect. cur.* I, col. 804 C (T. 83 bei Migne), col. 817 C; II, col. 833 A; IV, col. 924 B; X, col. 1089 B; XI, col. 1120 C.

1) Eine Anspielung darauf könnte in den Worten *Or. I contra Jul.* c. 45, col. 569 B: „Wenn man nämlich auch durch eine Anklage sich verteidigen darf“ liegen; denn Julian sagt *contra Gal.* p. 41 E: „Ich will zunächst bemerken, dafs die Leser . . . nicht, wie man zu sagen pflegt, als Erwiderung Anklagen vorbringen sollen, bis sie sich wegen ihrer Behauptungen verteidigt haben.“ Auffallend ist, dafs nicht einmal *Or. II contra Jul.* c. 41, col. 717 B in der Stelle: „Diese Rede (d. h. *Or. II contra Jul.*) ist im Vergleich zu den Lügen und dem Geschwätz des Porphyrius, mit dem ihr wie mit göttlichen Offenbarungen prunkt, oder zu deinem Misopogon . . . in den Augen der Christen nichts Wertloseres“ die Galiläerschrift citiert wird. Es besteht aber doch eine mittelbare Beziehung zwischen dieser Stelle und der Streit-

Wenn die Encyklika, die das ganze religionspolitische Programm des letzten aufrichtigen Pontifex Maximus auf dem Thron der Cäsaren enthielt, schon zur Zeit des Sozomenos, also nicht ganz hundert Jahre nach Julians Tod, nicht mehr erhalten war, so giebt uns der Erhaltungszustand ihres wichtigsten Vorläufers, des großen Erlasses an Theodoros, den besten Erklärungsgrund dafür ab. Sind ja doch auch hier alle die Partien, wo der kaiserliche Oberpriester gegen die Galiläer polemisiert, von den christlichen Abschreibern vernichtet worden (vgl. Ullmann a. a. O. S. 528, 2). Da konnte der Encyklika, die der Polemik gegen die Christen sicherlich noch einen viel breiteren Raum gönnte, von vornherein kein besseres Geschick beschieden sein. Auch von ihr gilt, was Largajolli a. a. O. S. 327, 1 von allen Werken Julians treffend sagt: „Le opere tutte del più grande e odiato nemico dei Christiani hanno a preferenza d'altre sofferto le injurie non solo del tempo ma ancor più degli uomini“¹.

schrift. Denn der Vorwurf der übertriebenen Wertschätzung des Porphyrius geht offenbar auf Libanius, da dieser in seinem Epitaphios (I, 581, 17 ff. R) sagt, der Kaiser habe sich in der Galiläerschrift „weiser gezeigt als der Alte von Tyrus“, danach aber wie in einem Gebete fortfährt: „Es möge mir aber dieser gnädig sein und meine Worte wohlwollend aufnehmen, wie wenn er sich von seinem Sohne hätte übertreffen lassen“ (vgl. Sokrates, Hist. eccl. III, 22, col. 437 A, T. 67 bei Migne).

1) Von christlichen Abschreibern wird wohl auch die Lücke in dem Brief an Themistius herrühren, in welche der Erlaß an Theodoros später irrthümlicherweise eingeschoben worden ist. Julian handelt unmittelbar vorher p. 331, 11 ff. von dem Mißverhältnis von Tugend und Glück im politischen Leben und führt aus, daß die Staatsmänner trotz Chryssipos letzteres notwendig brauchen. Nach der Lücke fährt der Brief mit einer kritischen Betrachtung des Idealfeldherrn der Philosophen fort, wobei er die Platoniker und die Cyniker berücksichtigt. Da diese Kritik, die im einzelnen der argen Textverderbnis wegen nicht mehr ganz verständlich ist, darauf hinausläuft, den Fürsten, wie ihn die Philosophen zeichnen, in das Gebiet der Phantasie zu verweisen, so könnten recht wohl im Vorhergehenden auch christliche Anschauungen auf diesem Gebiete als verstiegene idealistische Phantastereien hingestellt worden sein. Denn zu dem Strategen *ἐν τοῖς ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς . . . τῶν τευχάων ὑπεράνω πάντων*, wie er vor der Lücke p. 332, 10 ff. gezeichnet wird, paßt die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welche Julian als das

Überblickt man die Fragen, welche in den von uns als Vorläufer der Encyklika bezeichneten Schriftstücken Julians behandelt werden, so gliedern sich dieselben im wesentlichen in zwei Gruppen: in theoretisch-theologische und praktisch-politische. Der gekrönte Pontifex Maximus hatte vor allem eine reorganisatorische Aufgabe zu lösen: Er mußte sich für die im Indifferentismus erstarrte und von einer neuen Religion in Schatten gestellte römisch-hellenische Staatskirche wieder einen neuen Klerus heranbilden, der für die hellenischen Glaubenslehren aus voller Überzeugung Propaganda machte. Dieser Klerus mußte darum wieder auf die Quellen des alten Glaubens aufmerksam gemacht werden, damit er daraus für sich und für die ihm anvertraute Gemeinde Stoff zur Erbauung und Belehrung schöpfe. Unter diesen Quellen nahm vor allem Homer eine wichtige Stelle ein; allein für seine einfachen natürlichen Sentenzen über göttliche und menschliche Dinge hatte das Zeitalter Julians keine Empfänglichkeit mehr. Ein starker Zusatz von stoisch-cynischer und neuplatonischer Philosophie mußte den Gläubigen die alte Bibel des Hellenentums wieder mundgerecht machen. Diese geistliche Kost konnte aber nur den Gebildeten unter den Hellenen munden, denen es wirklich um eine wahrhafte Verinnerlichung ihres religiösen Empfindens und Denkens zu thun war. Bei der ungebildeten Menge war für ein so kompliziertes System, wie die homerische Theologie durch die neuen Ingredienzien eines wurde, weder irgendwelches Interesse noch irgendwelches Verständnis zu erwarten. Ihr fehlte vor allem andern der intellektuelle Faktor, der das erlöschende religiöse Leben wieder hätte wecken können: Der Überblick über die gesamte hellenische Kultur, welche die homerische Religion zur Voraussetzung hat. Dieser Faktor war eben ein aristokratischer, bloß auf die Aristokratie der Bildung berechneter, und schon deswegen trug

höchste Ziel der Galiläer so oft verspottet, vortrefflich. Auch nach der Vernichtung des von uns vermuteten Ausfalls auf die Galiläer hat vermutlich diese Gedankenverbindung dazu geführt, gerade an dieser Stelle das Fragmentum epistolae anzufügen, da es mit der christlichen Hoffnung auf das Himmelreich beginnt (p. 371, 8).

die hellenistische Propaganda einen innern Widerspruch und damit den Keim des Mißerfolgs in sich. Sie mußte sich von vornherein sozusagen in eine esoterische und eine exoterische teilen. Jene konnte selbstredend nur auf eine sehr beschränkte Gemeinde rechnen: Sie konnte ebenso wenig wie bei den ungebildeten Hellenen, bei den gebildeten Christen verfangen; denn was jene nicht begreifen und nachempfinden konnten, dem stellten diese eine Energie des Nichtbegreifenwollens entgegen, die um so stärker sein mußte, je umfassender ihre profane Bildung war. Für die rohe Masse der Christen konnte das künstliche hellenistische Religionssystem vollends nichts Verlockendes haben.

Die hierin begründete Schwierigkeit seiner Mission wurde von Julian auch instinktiv begriffen, wenn er sich auch hütete, dies offen einzugestehen. Er wendete sich daher zur selben Zeit, wo er gleichsam ex cathedra seiner Priesterschaft hellenistische Dogmatik vortrug, mit voller Kraft auch der exoterischen Propaganda zu: Die Vorläufer seiner Encyklika handeln nicht nur von Glaubenssätzen, sondern sie ziehen auch die soziale Aufgabe des Priesters in den Kreis ihrer Erörterung. Es ist ein gut Teil der sozialen Frage, deren Lösung er seinem Klerus zur Aufgabe macht, wenn er als Oberpriester die gesamte Armenpflege und die Bethätigung der Nächstenliebe im weitesten Umfange für die vornehmsten Obliegenheiten der Priester erklärt. Dies bedeutet eine Erweiterung des Pflicht- und Amtsbereichs des Pontifex Maximus weit über den Rahmen des alten Pontifikats hinaus. Sie stimmt mit dem humanen Charakter des Kaisers durchaus überein: War er doch gerade wegen ihrer Philanthropie ein Verehrer der alten Cyniker, deren sonstige Grundsätze und Gepflogenheiten nicht durchweg seinen Beifall haben konnten. Es ist aber eine andere Frage, ob diese Seite der von ihm inaugurierten hellenistischen Propaganda, wenn sie auch der persönlichen Neigung des Kaisers entsprach, auch rein auf dem Boden des Hellenismus erwachsen ist. Die Kirchenväter verneinen diese Frage rundweg und bezeichnen alles, was er hier versuchte, als Nachäffungen christlicher Institutionen. Die kritische Prüfung seiner hie-

her gehörenden Anordnungen muß ihnen hierin in der That recht geben; allein schon ohnedies würde Julian selbst diese Erkenntnis wesentlich dadurch erleichtern, daß er, wo immer er kirchlich-soziale Fragen berührt, sich nie polemischer Ausfälle auf die Christen enthalten kann: Er bekämpft bei ihnen als Priester die theologische Voraussetzung von Lebensbethätigungen, denen er als praktischer Sozialpolitiker seine Anerkennung nicht versagen konnte. Da er aber als Pontifex Maximus zufällig beides, Priester und Sozialpolitiker zugleich sein will, so muß er auch diese wegen jener mißbilligen: Er thut es, indem er die philanthropischen Bestrebungen der Christen als bloße Lockmittel für die Propaganda der „Götterlosigkeit“ hinstellt und das Vorhandensein einer aufrichtig humanen Gesinnung bei ihnen bestreitet.

Aus dieser ganzen Polemik geht aber einzig und allein die Thatsache hervor, daß eben die Bethätigung der Nächstenliebe vonseiten der Christen des 4. Jahrhunderts und die Wahrnehmung der trefflichen propagandistischen Wirkung derselben bei dem Kaiser als Konkurrenten der Galiläer auf kirchlich-sozialem Gebiete den Entschluß und das Bestreben zu Nachahmungen weckten, wie sie von Gregorius und Sozomenos so treffend gekennzeichnet worden sind. Was er also den Galiläern zum Vorwurf macht, sie seien in ihrem Wohlthun nicht uneigennützig, fällt auf ihn selbst zurück. Um seine Abhängigkeit von christlichen Ideen möglichst zu bemänteln, bedient sich Julian noch eines weiteren Mittels: Er sucht die Galiläer mit ihrer Humanität ad absurdum zu führen, indem er nachzuweisen versucht, daß dieselbe in ihren letzten Konsequenzen durch ihr kommunistisches Prinzip den Staat zugrunde richten müsse. Auch hier auf dem praktischen Gebiet zeigt sich demnach der tiefgehende Gegensatz des aristokratischen antiken Staates und der demokratischen christlichen Gemeinde. Jener existiert bloß für eine bestimmte Anzahl von Bürgern, und die Existenzfähigkeit dieser Bürger hat die Sklaverei zur unbedingten Voraussetzung. Versteht er sich also zu einer organisierten öffentlichen Wohlthätigkeit, so kann dies nur von oben herunter und innerhalb gewisser gesell-

schaftlicher Schranken geschehen. Die christliche Gemeinde dagegen kennt keinen Kastenunterschied; sie ist universell und besteht aus Menschen schlechtweg, die auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Die christliche Beneficenz war sich Selbstzweck und nicht beschränkt durch ängstliche politische Bedenken, da der Staatsgedanke für die Christen in ihrer ganzen Lebensführung stets ein sekundärer war. Der römische Staatsbürger und der Christenmensch, in diesen zwei Worten ist dasjenige scharf ausgedrückt, was die kirchlich-soziale Wirksamkeit des gekrönten Pontifex Maximus prinzipiell von seinem christlichen Vorbild scheiden mußte.

Bei dem immer schneller sich vollziehenden Zersetzungsprozesse des römischen Staates konnte es keine Frage mehr sein, welches Prinzip den Sieg davontragen würde. Julian hatte für das christliche kein richtiges Verständnis und wollte auch keines haben und noch viel weniger ein solches nach außen verraten. Darum macht er sich Epist. 43, p. 547, 15 ff. über das Gebot der freiwilligen Armut lustig und nennt dasselbe „ein sehr verwunderliches“. Aus demselben Grunde bespöttelt er auch in der Galiläerschrift (Cyrill. fr. 17 bei Neumann, Proleg. p. 133) den Ausspruch Matth. 19, 24: „Und abermals sage ich euch, es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingeht.“ Am deutlichsten endlich spricht er sich an einer andern Stelle derselben Streitschrift aus (s. Neumanns Übersetzung, S. 51): „Vernehmt eine treffliche und staatsmännische Mahnung: ‚Verkaufet eure Habe und gebt sie den Armen. Machet euch Säckel, die nicht veralten.‘ Kann jemand wohl ein Gebot nennen, das von mehr staatsmännischer Einsicht zeugt? Wird es wohl noch einen Käufer geben, wenn alle dir folgen? Kann jemand eine Lehre billigen, bei deren Durchführung kein Staat, kein Volk und keine Familie zusammenhalten kann? Wie kann denn noch ein Hauswesen oder eine Familie in Ehren dastehen, wenn sie alles verkauft hat? Und daß es auch keinen Handelsstand mehr geben würde, wenn alles zugleich im Staate verkauft würde, ist unleugbar und wird doch mit Stillschweigen übergangen.“

Hätte sich Julian nicht auch auf diesem Gebiet polemisch mit den Galiläern auseinandergesetzt, so würden ihm wohl seine eigenen Anhänger Nachahmung christlicher Einrichtungen vorgeworfen haben, wie es später die Kirchenväter thaten. Darum geht auch mit dieser Polemik der Nachweis Hand in Hand, daß die humanen Grundsätze der Galiläer gar nichts Neues, diesen allein Eigenes seien; vielmehr sei die Nächstenliebe eine echt hellenische Nationaltugend, wie die Gedichte des Homer bezeugten. Dieser Nachweis konnte allerdings bis zu einem gewissen Grade geführt werden, allein eben der Umstand, daß er erst geführt werden mußte, ist für Julians hellenistische Propaganda bezeichnend. Denn wenn es schon eine vergebliche Mühe war, im 4. Jahrhundert die Gedichte Homers wieder zu der Bedeutung einer hellenischen Glaubensurkunde zu erheben, so war es ein noch weit aussichtsloserer Versuch, wenn der Oberpontifex aus diesem Glaubensinstrument, das bei der Menge allen Kredit verloren hatte, einen für alle verbindlichen Codex der praktischen Sittlichkeit machen wollte. Der Sozialpolitik Julians ging die frische, gesunde Natürlichkeit des Von-sich-selbst-gewordenen ab; seine Ethik, wie er sie als Pontifex Maximus bethätigen wollte, hatte etwas Studiertes, Pedantisches. Sie war zudem als etwas nicht Originales auch etwas Überflüssiges, da sie ja ganz zu denselben praktischen Resultaten kommen wollte und sollte, die von den Galiläern bereits auf einem viel einfacheren, natürlicheren Wege erreicht wurden. Konnte man etwa der religiös-indifferenten Menge zumuten, bloß deswegen lieber aus hellenischen Händen Wohlthaten entgegenzunehmen, weil ihr mit diesen zugleich ein historisches und litterarisches Ursprungszeugnis für wahrhaft humane Gesinnung des Spenders mitgegeben wurde? Sie konnte ganz dieselben Wohlthaten aus den Händen der Galiläer erhalten, ohne sich lange mit rein theoretischen Fragen aufzuhalten, für die sie schlechterdings kein Verständnis haben konnte. Aber Julian verstand es eben nicht, so sehr er sich auch bemühte, in seiner Propaganda sein Ziel rein praktisch zu verfolgen: Auch auf dem Gebiet

der staatlichen Fürsorge für die Armen und Bedürftigen zeigt sich der Grundzug seines Wesens, eine gewisse pedantisch gelehrte Art, wie sie am deutlichsten in dem großen Erlaß an Theodoros zutage tritt. Hierin waren ihm die Galiläer weit voraus: Für sie galt auf dem Felde der Humanität ausschließlich der Grundsatz des großen Gregorius von Nazianz, daß das praktische Handeln die Grundlage für die Theorie sei. Zu diesem mußte sich aber Julian erst überwinden, und zwar that er dies nicht eher, als bis er eingesehen hatte, daß er ohne ihn sich auch nicht einen Fuß breit dieses Feldes erkämpfen könne.

Die Unmöglichkeit, Theorie und Praxis voneinander zu scheiden oder in ein für seine Ziele förderliches Verhältnis zu bringen, muß auch in der Encyklika Julians in besonders charakteristischer Weise hervorgetreten sein, wenn man nach dem Erlaß an Theodoros schließen darf. Sie war das religionspolitische Programm des gekrönten Pontifex Maximus, und ihr Verlust ist gerade deswegen um so mehr zu bedauern, weil das Schicksal die Durchführung dieses Programms nicht mehr zugelassen hat. Die Encyklika bildete mit ihrem philosophischen Synkretismus aus Neuplatonismus, Cynismus und Stoicismus sicherlich einen klaren Rechnungsabschluss des Hellenismus und lieferte mit ihrem großen Anleihekonto aufseiten der Galiläer den deutlichen Beweis, daß auch ein so sorgsamer Verwalter des hellenischen Kirchenguts, wie der letzte überzeugte Pontifex Maximus einer war, mit diesem allein nicht mehr auskommen konnte. Wir haben in Vorstehendem den Versuch gemacht, einige lose Blätter aus dem Rechnungsbuch, zu welchem die Encyklika Julians den Abschluß bildete, wiederherzustellen und in ihren richtigen Zusammenhang zu bringen. Hoffentlich rechtfertigen die darauf verzeichneten Posten unsere auf die Arbeit verwandte Mühe.

Die Thondrakier in unsern Tagen ¹.

Von

Lic. Dr. **Karapet Ter-Mkrtschian,**

Archidiakonus in Edschmiazin

Unter diesem Titel ist in der armenischen Zeitschrift „Phardz“, Oktobernummer 1880, ein Artikel erschienen, der uns mit einer merkwürdigen und fast einzigartigen Erscheinung bekannt macht. Der Verfasser A. Erizian, der sich besonders durch seine gründlichen Forschungen auf dem Gebiete der Archäologie und der Geschichte des Kaukasus verdient gemacht hat, ist auf diese Erscheinung bei seinen Nachforschungen in dem Archiv der Synode von Edschmiazin aufmerksam geworden, ist ihren Spuren nachgegangen und will ein zusammenfassendes Bild von ihr geben. In der Meinung, die Sekte, welche in den von ihm veröffentlichten, wertvollen Akten zum Vorschein kommt, sei nichts anderes als ein Rest der alten Thondrakier, giebt er zunächst die Geschichte dieser letzteren, wie sie bei Tschamtschian ² zu lesen ist. Wir setzen diese als bekannt voraus und gehen sogleich zu den Akten selbst über, indem wir das von Erizian dargebotene im wesentlichen wiedergeben.

1) Man betrachte diese Abhandlung als eine Ergänzung zu meiner Arbeit: „Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien“. Leipzig, Hinrichs, 1893.

2) Vgl. Windischmann — Mitteilungen aus der armenischen Kirchengeschichte — Theol. Quartalschrift, Tübingen 1835; Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. I.

Nach dem russisch-türkischen Kriege 1828—1829 siedelte ein beträchtlicher Teil der armenischen Bevölkerung der Provinz Erzerum mit dem zurückziehenden russischen Heere unter der Führung ihres Bischofs Karapet in das russische Gebiet über, und liefs sich in den Gegenden zwischen Achalzich und Erivan nieder. Der inzwischen als Erzbischof in Tiflis angestellte Karapet, dessen Autorität auch bei den Emigranten aufserhalb seiner Eparchie noch immer fortbestand, berichtet in einem Schreiben vom Jahre 1839 an die Synode von Edschmiatzin folgendes: In dem Dorfe Archweli im Bezirke Schirak (Alexandropol) leben fünfundzwanzig aus dem Dorfe Tschewturme im Bezirke Chnus übersiedelte armenische Familien. Leute aus jener Gemeinde, die in unserer Eparchie verkehren, haben uns nun mitgeteilt, daß sie die Häresie der Thondrakier unter sich hegen. Schon früher, als wir noch in Erzerum waren und von ihrer Eigenart nichts wußten, kamen wir im Jahre 1828 auf der Rückreise von dem Kloster des heiligen Karapet (Johannes der Vorläufer, alias der Täufer) in Musch zu ihnen, blieben dort zwei Tage und setzten alles ans Werk, um sie auf den rechten Weg zu führen — Obgleich sie nun an jener Häresie festhängen, sind sie doch so schlau, daß sie ihre Lehren nur dann zutage bringen, wenn sie einen Einfältigen finden; und zwar besitzen sie, obwohl der Schrift unkundig, doch natürlichen Verstand genug, um ihre Häresie anzupreisen und mit schlauer Betrügerei den Sinn der Einfältigen zu verwirren. Wenn sie aber einem Geistlichen oder Laien begegnen, der von der Schrift etwas versteht, verheimlichen sie ganz ihre böse Häresie, verleugnen sie und geben sich für Anhänger des rechten Glaubens der heiligen armenischen Kirche aus. Wir wissen das aus eigener Erfahrung. Dieser Brand des Verderbens, der in Chnus verborgen blieb, wird jetzt von ihnen offen verbreitet, denn einige unserer Bauern kamen und berichteten uns: Vor Einfältigen wie wir verleugnen sie offen den Beistand der Heiligen, den Nutzen der Fasten, den Vorteil des Gebets u. s. w. Wir haben diese Leute sogleich auf die rechte Bahn geleitet. Und obwohl sie einen Priester haben, den ich in

Chnus sah, ist dieser doch gänzlich unwissend und kann sie nicht zurecht führen; vielleicht denkt er auch gar nicht daran, denn er schweigt bis jetzt. . . .

Auf diesem Wege aufmerksam geworden, läßt die Synode die Sache untersuchen und einen tüchtigen Priester in Archweli anstellen, der durch seine Predigt die Ketzler bekehren soll. Bald ist sie aber genötigt, auch die Regierung zuhülfe zu rufen, und nachdem jene Ketzler einigemale ihre Lehren abgeleugnet, schriftlich und mündlich der armenischen Kirche Treue versprochen haben, aber jedesmal wieder zu ihrer Häresie zurückgekehrt sind, fordert sie eine harte Bestrafung derselben. Doch die Verhandlungen enden damit, daß 1845 der Synode erklärt wird, auf Grund eines kaiserlichen Ediktes vom Jahre 1841 seien alle vorher hekannt gewordenen Verbrecher begnadigt worden, deshalb könnten auch die Sektierer nicht bestraft werden. Die Synode aber, nicht zufrieden mit diesem Urteil, appelliert an den Statthalter vom Kaukasus und macht geltend, man könne die Ketzler unmöglich in eine Reihe mit andern Verbrechen stellen, solle daher der von ihnen drohenden Gefahr Rechnung tragen. Was daraufhin geschehen ist, bleibt unbekannt.

Besonders interessant in diesen Akten und kennzeichnend für den Standpunkt der Sektierer sind die Bekenntnisse, welche einige von den Bekehrten schriftlich abgelegt haben. So teilt ein Bürger der Stadt Alexandropol mit, einige seiner, von einem Einwohner des Dorfes Archmeli bekehrten Mitbürger hätten sich eines Tages versammelt, und nachdem sie alle Anwesenden schwören lassen, ihre Sache geheim zu halten, beteuerten sie, Christus sei kein Gott. Sie ließen mich das Kreuz lästern, es sei nichts. Die Taufe und das Myron (das heilige Öl)¹ der Armenier sei ein Betrug;

1) Es ist zu bemerken, daß das heilige Öl nur von den Patriarchen aller Armenier geweiht werden kann, und so gleichsam ein Symbol des Bundes für das ganze Volk ist (die Taufe seiner Kinder, alles Heilige in seinen Augen erhält durch dieses Zeichen der Gnade des heil. Geistes seine Weihe), daher für den Armenier ein besonders heiliger Gegenstand ist.

wir müßten zum zweitenmale getauft werden, damit das Siegel des Raubtieres (des Satans) von unserer Stirn abgewaschen werde. Nach ihrem Bekenntnis ist die Gottesgebärerin keine Jungfrau, sondern eine Befleckte; sie nehmen deren Fürsprache nicht an, aber auch die Fürsprache aller Heiligen überhaupt nicht. Sie werwerfen das Mefsoffer sowohl als die Kommunion und die Beichte mit der Rede: „Beichte dem Stein oder dem Holz, und Gott wird dir vergeben.“ Wenn aber einer die Kommunion empfangen will, so ißt er das Brot und trinkt den Wein darauf¹; das Abendmahl des Mefsoffers nehmen sie jedoch nicht an. Sie behaupten: Wir sind die einzigen wahren Christen auf der Welt, während die Armenier, die Russen, die Georgier und andere falsche Christen Heiden sind. Ich brauche mich nicht zu bekreuzigen, die Kniebeugung ist eine Lüge. Sie lösen die Fasten und werwerfen die Canones der heiligen Patriarchen mit der Behauptung: „Die Synode der Patriarchen ist ein Betrug; diese haben auf Satans Rat Canones aufgestellt.“

Ein anderer Bürger derselben Stadt bekennt, dafs er die Häresie von einem Schneider gelernt hat, der das Evangelium las und bei seiner Auslegung sprach: „Betet kein Werk von Menschenhänden an, d. h. keine Heiligenbilder und kein Kreuz, denn sie sind aus Silber gemacht, und sind den Götzen gleich. Christus ist der Sohn Gottes, aber als Mensch geboren von Maria, in Befleckung wie ein Irdischer (*χοιλος*), auf Gabriels frohe Botschaft hin; er ist dann nach den Leiden, nach der Grablegung und nach der Auferstehung gen Himmel gefahren und sitzt zur Rechten Gottes als unser Fürsprecher. Aufser Christo giebt es keinen Fürsprecher, denn die Gottesgebärerin ist ihnen keine Jungfrau, und die Fürsprache der Heiligen nehmen sie nicht an. — Auch die Fasten sind nicht von Gott geordnet, sondern die Patriarchen haben nach ihrem Ermessen die Fasten eingesetzt,

1) Die Armenier geniefsen in Wein getauchtes Brot, und zwar die ganze Gemeinde von derselben kleinen Hostie, deren Rest der Priester geniefst.

wie sie gewollt haben, so daß man sie ohne weiteres lösen soll. Wenn ihr in die Kirche geht, betet nur zu Gott, betet aber die Bilder nicht an. Bei der Taufe ist es nicht nötig mit Öl zu salben, denn es ist eine Menschen- und nicht eine Gottessatzung. Sündigt nicht, wenn ihr aber gesündigt habt, giebt es keine Vergebung, ob ihr vor den Priestern beichtet oder nicht; es ist jedoch gut, daß ihr eure Sünde vor Gott bringet. Es ist keine Kniebeugung nötig; was kann es nützen, wenn du umsonst dich beugst und aufstehst? Man darf die Priester nicht ‚Herr Herr‘¹ anreden, sondern man soll sie ‚Ordinierte‘ nennen, denn Herr ist Gott allein, und keiner unter den Menschen. Auch das Wallfahren ist nicht nötig.“ Der Bekenner fügt noch hinzu: Man hat mir endlich kundgegeben, daß Christus kein Gott sei. Da erkannte ich die Falschheit ihres Glaubens. Dieselben Gedanken mit einigen neuen Schattierungen kehren in einer dritten Zeugenaussage wieder, wo es heißt: „Haltet die zehn Gebote, die Gott Mose gegeben hat. Christus ist kein Gott, sondern Gottes Sohn und unser Fürsprecher, der zur Rechten Gottes sitzt. Erkennet nur Christus und den Vater an, alle übrigen, jetzigen oder früheren Heiligen sind falsch. Man darf nicht nach Edschmiazin oder Jerusalem wallfahren. Beichtet eure Sünden in der Kirche nur vor Gott. Das Myron von Edschmiazin ist ein Betrug und den Täuflingen nicht nötig; wenn ihr vielmehr eine Hand voll Wasser auf die Kinder ausgieset, so werden sie getauft, denn Christus hat mit Wasser und nicht mit Öl zu taufen geboten. Besuchet eifrig die Kirche, bringet aber bei der Beichte eure Sünden dem Priester nicht zur Kenntnis, sondern sprecht im allgemeinen. Besuchet eifrig die Kirche, damit ja unser Volk von diesem unseren Werke nichts erfahre, vollbringt alles zum Schein und bleibet so lange im Geheimen, bis wir Zeit gewinnen und womöglich alle zu diesem Glauben bekehren. Wir haben danach geschworen, daß wir nichts zutage bringen wollten, würde

1) Dieses ist in dem armenischen Volke die übliche Bezeichnung für die Gemeindepriester. Sonst redet man sie auch „Herr Vater“ an.

man uns auch in Stücke zerschneiden. Gregor aus Kagisman sagte: „Stellt euch vor, ich sei ein Kreuz, stecket Kerzen an meine beiden Hände und betet mich an; wenn ich euch Heil schaffen kann, so auch das Kreuz und die Heiligen.“

Dieser jedenfalls durch seine Unbefangenheit und Lebendigkeit ausgezeichnete Bericht mag, da er aus einer Zeit und Gegend stammt, welche kaum noch von der modernen Kultur berührt war, mit veranschaulichen, wie es auch in früheren Zeiten bei der Verbreitung der Sekten oft zugegangen ist. Wir sehen hier, daß nicht eine tote Lehre von Mund zu Mund getragen wird, sondern daß es unmittelbar aus dem Leben selbst gegriffene, jedem Gemeindeglied nahe liegende Fragen sind, welche in jedem Geiste eine neue Umarbeitung finden und bei ernstern Männern wie bei jenem Schneider auf dem Wege einer harmlosen Exegese neue Nahrung aus der heiligen Schrift ziehen. Und man beachte wohl, was für ein lebendiges religiöses Interesse noch bei den Gliedern einer orientalischen Kirche vorhanden ist, wie es bei ihnen in den traurigsten Zeiten der Umbildung selbst in dem einfachen Volke Männer gegeben hat, die die heilige Schrift lasen und auslegten. Die Erfolge, welche die Mission verschiedener protestantischer Kirchen und Sekten im Bereiche dieser Kirche aufzuweisen hat, dürfte daher zum guten Teil auf diese Voraussetzungen zurückzuführen sein. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung, was wir über eine Berührung unserer Sekte mit der protestantischen Mission erfahren. Es heißt nämlich in einer Kundgebung der Synode an den Statthalter vom Kaukasus, daß die bei einigen Einwohnern der Stadt Alexandropol aufgekommene Häresie, obwohl sie ihren Keim von den Ansiedlern aus dem türkischen Gebiete empfangen hat, doch in vielen Stücken mit der Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche übereinstimme. Die Prediger dieser Lehre (Baseler Missionare) hätten vor kurzem in der Stadt Schuscha eine Schule und Druckerei gegründet, dann aber, als ihnen von der Regierung verboten wurde, Propaganda zu machen, durch die von ihnen gedruckten Bücher ihre Lehren im Volke zu verbreiten ge-

sucht. Zwei solche Büchlein, noch den Akten der Synode beigefügt, sind freilich sehr unschuldigen Charakters (Geschichte eines Dieners aus Arabien und eine Anweisung gegen die Cholera). Dafs aber das Auftreten der protestantischen Missionare großes Aufsehen bei den Anhängern jener Sekte gemacht hatte, ersieht man daraus, dafs einer ihrer Lehrer die Worte ausgesprochen hat: „Alle Christen sind falsch, aufser den Deutschen, die wahre Christen sind.“ Und Erizian versichert uns, es habe sich bei seinen Untersuchungen herausgestellt, dafs ein guter Teil der Armenier im Kaukasus, die sich für Protestanten ausgeben, in der That zu jener Sekte gehört. Zu der Zeit, als er diesen Bericht geschrieben habe, sei die Sekte schon sehr verbreitet gewesen und habe, unter verschiedenen Gestalten verborgen, eifrig Propaganda gemacht. Viele Anhänger derselben hielten äufserlich noch zur nationalen Kirche, andere hätten sich mit besonderer Vorliebe den russischen Sektierern (welche bekanntlich in großer Menge von der Regierung nach dem Kaukasus ausgewiesen worden sind), vor allem den Prigunen angeschlossen, so dafs einer sogar bei einer Prigunengemeinde die „Presbyter“stelle bekleide. Dieses aber ist wieder ein merkwürdiger Punkt: Wenn nämlich meine in der oben citierten Schrift gemachten Beobachtungen richtig sind, so wurzeln die Thondrakier sowohl als die Prigunen in demselben Boden der alten messalianischen Sekte. Ein Spiel der Geschichte hat also die Körner eines Samens in weit voneinander entfernte Weltteile zerstreut, und ein anderes Spiel sammelt sie wieder in einen Speicher.

Es fragt sich jedoch, ob die neuen Sektierer wirklich die Nachkommen der alten Thondrakier sind. Dafs ihre Häresie nicht erst unter dem Einflufs der protestantischen Mission entstanden ist, sondern dafs man sie aus dem türkischen Gebiete herüber gebracht hat, darin stimmen alle Berichte überein und zwar mit der Angabe, dafs sie etwa 1780 in Chnus von einem Priester Johannes verbreitet worden sei.

Dieser Umstand eben, dafs die Sekte in einer Gegend aufgekommen ist, welche einer der Hauptsitze der

Thondrakier war ¹, hat die berechtigte Veranlassung dazu gegeben, sie für einen Nachlaß von ihnen anzusehen. Andererseits sind uns freilich fast durch einen Zufall einige geschichtliche Notizen über jenen Sektenstifter Johannes erhalten, welche eine Handhabe dafür zu bieten scheinen, daß die Sekte und zwar erst in neuerer Zeit auf fremdem Boden hervorgesproßt sei. Einer der Väter der Mechitharistenkongregation in Venedig, B. Sargisian citiert nämlich in seinem vor kurzem erschienenen Buch über die „Manichäopaulikianische Sekte der Thondrakier“ (S. 102) folgenden Bericht aus der noch ungedruckten Autobiographie seines Ordensbruders und Wanderpredigers P. P. Meherian: Während der Verfolgung, die der armenische Patriarch von Konstantinopel Zacharia gegen die katholischen Armenier erhob (1774—1781), sei ein Konvertite Namens Johannes aus der Nähe von Musch nach Venedig (also zu den Mechitharisten, und wohl zu dem Zweck, um seinen neuangenenommenen Katholicismus hier zu stärken!) und von dort als ein Verirrter verjagt nach Konstantinopel gekommen, habe den katholischen Armeniern viel Leid angethan und zweimal das Christentum verleugnet. Wegen eines politischen Verbrechens gefangen genommen, jedoch auf die Fürsprache des Patriarchen hin wieder befreit, sei er nach Chnus gekommen und habe hier durch eine neuerfundene Häresie die Einwohner irre geführt. Vorher soll er auch noch den Mohammedanismus angenommen haben, aber in Chnus mit Erlaubnis des dortigen türkischen Richters wieder ein Armenier geworden, ja mit Hilfe desselben durch Gewalt zum Priester ordiniert worden sein. Die Armenier hätten sein häretisches Treiben dem Patriarchen von Etschmiadzın Lukas angezeigt, und dieser habe ihn verhaften und nach Etschmiadzın führen lassen; er sei jedoch aus dem Gefängnis entflohen und habe seine Häresie in Chnus weiter verbreitet. Nachdem aber sein Beschützer, der türkische Richter, in Ungnade gefallen sei, habe er Chnus verlassen und nach Erzerum kommen müssen, wo

1) Vgl. den Brief des Gregor Magistros „an den Patriarchen der Syrer“ im Anhang meiner citierten Schrift.

die Mohammedaner ihn gefangen genommen und darüber zur Rede gestellt hätten, wie er, ein bekehrter Mohammedaner, sich habe zum Priester ordinieren lassen können. Darauf sei er wieder ohne Schwierigkeit zum Islam übergetreten, seine Frau aber sei ihrem Glauben treu geblieben und habe sich von ihm getrennt.

Diese Erzählung enthält freilich manches Abenteuerliche, aber ohne geschichtliche Wahrheit ist sie gewiß nicht. Es ist vor allem zu beachten, daß derselbe Johannes als Verfasser einer Schrift „Schlüssel der Wahrheit“ erscheint, die noch in den Synodalakten aufbewahrt ist und uns das seltene Vergnügen verschafft, in den eigenhändig geschriebenen Katechismus eines Ketzers hineinblicken zu können. Diese interessante Urkunde, deren Übersetzung ich unten in der Gestalt, wie Erizian sie in seine Berichte aufgenommen hat, wiedergeben werde, ist auf einfaches Papier geschrieben und enthält 149 Oktavseiten. Leider sind viele Blätter davon — wohl die interessantesten, weil sie die schärfsten Widersprüche gegen die Kirche enthielten —, von dem Besitzer des Buches, als dieser genötigt war, es der Behörde auszuliefern, ausgerissen und vernichtet worden. Außerdem hat er viele Stellen, an denen ein Schmähwort stand, mit den Fingern ausgekratzt. Dennoch läßt sich aus dem Erhaltenen das Wesen der Sekte ziemlich klar stellen. Was hier vor allem ins Auge fällt, ist ein ausgeprägter Anabaptismus; und wir stehen hier vor der Frage: Wo kommt er her? — Abgesehen von dem genannten Buche finden wir auch in den andern Akten eine Beschreibung, wie die beiden Hauptsakramente bei dieser Sekte vollzogen werden, die ich noch mitteilen will: Nachdem die Glieder der Sekte zusammengekommen sind, bereitet man eine Schüssel Wasser und legt auf einen einfachen hölzernen Tisch ein einfaches, im „Thonir“ (vgl. das hebräische תּוֹנִיר, — ein im Boden eingegrabener Backofen) gebackenes kleines Brot, daneben in einer einfachen Schüssel ungemischten Wein. Dann spricht man über das Brot: „Nehmet und esset, das ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi“, und über den Wein: „Dieses ist das Blut unseres

Herrn Jesu Christi.“ Der Täufling kommt mit entblößtem Haupte vor den Täufer, ohne seine Kleider abzulegen; dieser schüttet dreimal mit der Hand Wasser auf seinen Kopf und spricht beim ersten Wasserguß: „Im Namen des Vaters“, beim zweiten: „und des Sohnes“, beim dritten: „und des heil. Geistes. Amen“.

Man wäre hiernach geneigt zu denken, daß jener Johannes bei seinem Aufenthalte in Europa irgendwie mit Wiedertäufern zusammengekommen sein und seine Häresie von ihnen empfangen haben könne, also etwa von Resten des im 16. Jahrhundert so ausgedehnten venetianischen Täuferthums, mit deren Lehren wir hier eine merkwürdige Übereinstimmung antreffen. Es bleibt leider dunkel, ob der „Schlüssel der Wahrheit“ ganz neu von jenem Johannes verfaßt ist oder vielleicht noch manche alten Bestandteile enthält oder gar im wesentlichen die Abschrift eines alten Werkes darstellt. Dies letztere ist ziemlich unwahrscheinlich; es sind jedoch Züge in dem Buche, für welche im 18. Jahrhundert alle Anhaltspunkte fehlen. So erinnert vor allem die Beschreibung der Taufe Christi (Kap. IV, 1 unten) so lebhaft an die gnostischen Vorstellungen von dem höchsten unbekanntem Gott und dem Demiurg, daß man fast gezwungen ist, eine Verbindung zwischen ihnen anzunehmen. Dann ist aber kein Grund da, andere Vermittler als die Thondrakier zu suchen. Hierbei wäre noch zu erwähnen, daß der genannte P. Meherian in seinem oben angeführten Buche angiebt, Armenier in einem kurdischen Dorfe gesehen zu haben, die den christlichen Glauben verleugnet hatten und Häretiker waren, wie die Thondrakier; er nennt sie Keskes oder Arewardier. Diese Leute sollen sogar Räuberbanden gebildet haben und für ihre kurdischen Nachbarn ein Schrecken geworden sein, während sie den Armeniern kein Leid anthaten. Man wird dabei einerseits an die kriegerischen Paulikianer in Kleinasien, andererseits an diejenigen Thondrakier erinnert, die gute Armenier sein wollten, und deren viele der Rachsucht eines arabischen Fürsten zum Opfer gefallen waren ¹.

1) Auch ein Freund von mir, der in Erzerum Lehrer war, hat

Erwägen wir nun, daß diese Sekte in Verbindung mit Glaubensstreitigkeiten zwischen den echten und den katholischen Armeniern wieder ins Leben getreten ist, daß ihr Stifter selbst ein vielerfahrener katholischer Konvertit war, so können wir leicht manche Schlüsse daraus ziehen. In solchen entlegenen und von der übrigen Menschheit halbvergessenen Gegenden wie Chnus und seine Umgebung wäre also ein Rest der Sekte der alten Thondrakier erhalten geblieben, vielleicht ganz in Unwissenheit versunken, doch des Unterschieds ihres Glaubens von dem der übrigen Volksgenossen bewußt und den von den Vätern ererbten Prinzipien und Satzungen treu. Eine von außen her gekommene Mission, die wieder die Gemüter heftig bewegte, konnte leicht auch bei diesen Sektierern neues Leben anfachen. Von der neuen Kirche angegriffen, wäre dann jener Johannes, wohl ein eifriger, strebsamer Mann, in der Absicht bis zu ihrer Quelle vorzudringen, nach Venedig gekommen, um sich von den Mechitharisten unterrichten zu lassen. Hier mußte er aber erfahren, wie viel weniger vereinbar der Katholicismus mit der von ihm zuhause gelernten kultuslosen Religion sei, als die armenische Kirche selbst. Da ist es sehr gut möglich, daß er nun sich wieder auf seinen heimischen Glauben besann¹ und um dessen willen fortgejagt wurde; es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß der armenische Patriarch den von einer feindlichen Partei verfolgten beschützte. Der schließliche Erfolg aber wäre gewesen, daß dieser seine in der Fremde gemachten Erfahrungen sowie die im Auslande erworbene Schriftkunde dazu anwandte, seiner von den Vätern ererbten Religion falsche Gestalt und lehrhaften Inhalt zu geben². Daß er dabei

sich von einem seiner Schüler erzählen lassen von solchen jetzt noch wirksamen Sektierern in seiner Heimat, ich glaube in Darsim (ein festes Gebirgsland zwischen Nord- und Südeuphrat, fast ausschließlich von Kurden bewohnt und in der Geographie nicht besser bekannt als das innere Afrika). Ich konnte bisher leider nichts Näheres über sie erfahren. — Vgl. für beides meine erwähnte Arbeit.

1) Hierbei könnte eine seinen heimischen Glauben befruchtende Einwirkung venetianischer Wiedertäufer sehr wohl stattgefunden haben.

2) Daß er ein ziemlich korrektes Armenisch schreibt, daß ihm

mehrfach von einem Bekenntnis in das andere übergang und auch den Mohammedanismus annahm, ist sehr wohl glaublich, insofern wir bei seiner Sekte den Grundsatz, durch den Schein die Bedränger irre zu führen, überall bestätigt finden. Er wird auch seine verschiedenen Masken dazu benutzt haben, um immer wieder in einer neuen Gemeinschaft seine Ansicht zu verbreiten, woraus sich vielleicht auch sein Einfluß auf jenen türkischen Richter erklärt. Daraus aber, daß der Anabaptismus in seinem System eine wesentliche Rolle spielt, ließen sich wohl weitere Konsequenzen ziehen. Ist nämlich meine, in der erwähnten Arbeit geäußerte Ansicht richtig, daß sowohl die Thondrakier als auch die sämtlichen mittelalterlichen Sekten in Europa von der Gattung der Katharer in ihrer Wurzel auf den Messalianismus zurückgehen, so würde man hieraus durch Analogie schließen können, daß auch die europäischen Anabaptisten ihre Lehren den mittelalterlichen Sekten entnommen haben. Ich finde weiter in dem Bericht, daß der Konflikt mit der katholischen Kirche der Anlaß zum Wiederleben der Thondrakier gewesen ist, eine neue Bestätigung für die Ansicht, die ich in der ganzen Entwicklung der messalianisch-paulikianischen Sekte in ihren verschiedenen Phasen durchzuführen gesucht habe, daß nämlich diese immer wieder dann ein neues Leben gezeigt habe, wenn die Armenier gegen die katholische Reichskirche einen lebhaften Kampf zu führen genötigt waren und dabei das fremdartige Übermaß des Kultischen die Oberhand zu gewinnen drohte. — Wir gehen aber nun zu jenem Katechismusbuch der „Neuen Thondrakier“ über und sehen wie sie selbst ihre religiösen Vorstellungen darlegen :

Ein Buch, welches „Schlüssel der Wahrheit“ heißt, geschrieben im Jahre 1782, in dem Bezirke von Taran [gleich Musch] (so ist die Schrift betitelt, und schon auf der zweiten Seite läßt der Verfasser das folgende Wort an die

sogar Sachen bekannt sind, wie z. B. das Lieblingsthema der früheren Mechitharisten, die ersten Menschen hätten armenisch gesprochen, zeigt, daß er manches bei diesen gelernt hat.

lieben Leser ausgehen): Obwohl meine vielen Beschäftigungen und alle mögliche auf uns getürmte Widerwärtigkeiten in diesem vielbewegten vergänglichem Leben uns nicht erlaubten, an diese notwendige Arbeit Hand anzulegen, doch um des Dranges der Wahrheit unseres Herrn Jesu, des Sohnes des himmlischen Vaters, und um des Flehens des heil. Geistes, sowie um der Bitten vieler Gläubigen willen, vornehmlich aber der äußersten Not halben habe ich alle Sorgen dieses vergänglichem Lebens beiseite gelegt und euch, den neugeborenen Kindern der heil. allgemeinen und apostolischen Kirche unseres Herrn Jesu Christi, die reine Milch geben wollen, mit der ihr im Glauben heranwachsen könnt. Deswegen hat uns der Geist des himmlischen Vaters getrieben, dieses „Weg, Wahrheit und Leben“ zu schreiben; denn seit langem hatte ein Geist des Betrugs die Wahrheit eingeschlossen, oder wie unser Herr sagt, die Dornen hatten sie erstickt. Ich habe euch also diese wenigen und geringen Worte dargeboten in Kürze und nicht schmuckreich, ihr aber leset sie mit tiefem Sinnen zum Ruhme Jesu, des Sohnes und Fürsprechers, und zur Ehre seines Vaters . . . Untersucht diese kurzen Worte, und mit tiefem Sinnen forschet nach, ob das Wort euch angenehm sein wird, wenn ihr beim Donnern (scil. des letzten Gerichts) erwachen werdet. (Danach wird das Buch in Kapitel geteilt.)

Kap. I (S. 5—9): Die Buße. (Es wird zunächst von der Predigt Johannes des Tüfers erzählt, dann kommt die Taufe und die Predigt Christi¹.) Als nun der Satan von seinen Banden losgelöst wurde, fing er an die Wahrheit unseres Herrn Jesu Christi aufzuheben und führte ein trügerisches Surrogat bei den Kirchenlehrern ein; wir werden aber mit der Kraft des himmlischen Vaters die zugeschlossene Thür der Wahrheit mit den Schlüsseln der Wahrheit öffnen. Desgleichen (gleich wie Christus) sollen auch wir die Vernünftigen² zum Glauben führen und die Unvollkommenen zur Vollkommenheit³, die Vernunftlosen mit dem Wort Jesu Christi belehren und ihre versteinerten Herzen erweichen; aber die bittere Galle, die sie von alten Tagen her bewahren, lassen wir mit Ekel erbrechen durch den Finger Gottes. Denn, wie der heilige Johannes erst die Buße und den Glauben lehrte und nachher die Taufe erteilte, so sollen auch wir dieser

1) Auch die außerhalb der Anführungszeichen stehenden Worte sind frei nach Erizian. Leider hat er nicht bestimmt angegeben, ob hier wirklich kein Wort von der Geburt Jesu gesprochen wird. Ist dieses der Fall, so wird man wieder an die Gnostiker erinnert.

2) Eine Randbemerkung von fremder Hand meint: „Und nicht die ungläubigen Kinder, die vernunftlos sind.“

3) Ob hier eine gnostisch-manichäische Scheidung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen vorliegt?

Wahrheit nachgehen, nicht dem trügerischen Surrogat der Traditionen anderer, die die Ungläubigen, die Tiere und die Ungebüßten taufen; das ist von Grund aus falsch und ein satanischer Betrug, nichts Göttliches.

Kap. II. Über die heilige Taufe (S. 9—13): (Es wird gelehrt, dafs, wie Christus im Alter von 30 Jahren getauft wurde, so soll auch derjenige, der getauft wird und das Abendmahl empfängt, solch ein vollkommenes Alter haben. Wer aber vorher tauft, ist ein böser Arbeiter, ein Satanskind).

Kap. III (S. 13—15): Es sind etliche vom Evangelium und von der Kirche ausgestofsen, die in ihrer Widerspenstigkeit den Taufpaten — der ein falscher Zeuge ist und wie ein Esel dasteht — fragen: Was verlangt dieses Kind, o falscher Zeuge? Und er antwortet und spricht: Glaube, Liebe, Hoffnung und Taufe. Nun . . . wie schämst du dich nicht, oder wie bist du so ohne jede Ehrfurcht und erwägst gar nicht, was du sagst und was du fragst, und was von deinem Munde ausgeht? —

Kap. IV. Über die Offenbarung und über das Erscheinen des Vaters, des Lehrers derjenigen, die gläubig sind (S. 15—19): Zuerst nahm der Böse die Gestalt einer Schlange an und sprach in armenischer Zunge zu Eva: Weshalb hat euch Gott, als ob ihr Knechte wäret, geboten von der Frucht nicht zu essen und sie nicht anzurühren? . . . Eva aber liefs sich überreden . . . und gewann auch Adam dafür. Und als nun beide aneinander Gefallen fanden, wurden sie sogleich von der Herrlichkeit entblöfst und fielen vom Paradiese ab und sahen ihre Blöfse und schämten sich nicht. Nun aber wurde der Vorhang ihrer Jungfräulichkeit durch den Betrug desselben Bösen zerrissen . . . Der Mensch Jesus aber erkannte den Vater, und als er durch die Eingebung des heil. Geistes zu dem heil. Johannes kam, um in aller Sanftmut und Demut von ihm getauft zu werden, wurde er an dieser Stelle gekrönt vom allmächtigen Vater (mit den Worten): Dieses ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Da nun der Satan dieselbe Stimme hörte, überfiel ihn eine grofse Angst und eine übermäfsige Furcht, er zitterte und bebte ungeberdig und schweifte in seinen bösen Gedanken herum, mit der Erwägung: Was soll denn diese Stimme sein, die von oben ertönt um dieses willen? Was soll das Herabkommen des heil. Geistes auf diesen sein? Was soll so viel Gröfse und Herrschaft im Himmel und auf Erden sein, so viel Herrlichkeit und Ehre, so viel Frohlocken und Freude, das um seinetwillen

1) Eine fremde Hand bemerkt am Rande: „Die Griechen, die Lateiner, die Armenier versehen mit einem trügerischen Surrogat die drei Sakramente der Gottheit, wie es an ihren Werken offenbar ist.

stattfand? Als der Satan dies alles sah, gab er jede Hoffnung auf und fing an, die Netze seiner Bosheit zurechtzustellen, . . . mit was für einem Fallstrick oder Netz er wohl Jesum Christum angeln könnte, wie (einst) den Adam.

Kap. V. Über die vierzig tägige Versuchung unseres Herrn Jesu Christi, der zu sein . . .¹ (?) einging und ein geheimnisvolles Gespräch mit ihm führte und die Gebote seines Vaters empfing und den Beliar samt seinem Heere besiegte (S. 19—22). — Als es nun dem ungewordenen Vater also wohlgefiel mit seinem Geliebten, führte ihn der Geist sogleich auf den Berg der Versuchung und leitete ihn in das Geheimnis der Gottheit, sodafs er sich 40 Tage und 40 Nächte lang ergötzte an dem Gesicht, an dem Gespräch und an den Geboten des himmlischen Vaters . . . (Hierauf werden die drei Versuchungen erzählt.)

Kap. VI. Über jenen Betrug des Bösen, den dieser von der Versuchung unseres Herrn Jesu Christi an bis zum Wiederkommen unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi ins Werk setzt (S. 22—24).

Kap. VII und VIII. Über den Satan und die Gestalt, in welcher er denjenigen erschien, die betrogen und seine Diener wurden (S. 24—27). (Diese drei Kapitel hat Erizian leider ausgelassen, ohne anzugeben, welches Inhalts sie waren.)

Kap. IX (S. 27—29) Die Pforte der Hölle: Jener Böse hat (verschiedene) Gestalten angenommen, um sie (die Betrogenen) durch diese Gestalten leicht in seine Gewalt zu bringen. Aus diesem Grunde erscheint er 1) in Gestalt einer Schlange, denn die Schlange ist klug; 2) in Gestalt eines Raben, denn der Rabe ist ein Liebhaber von Aas; 3) in Gestalt eines Kalbes, denn das Kalb war den Menschen lieb und nützlich; 4) in Gestalt der Raubtiere, denn die Raubtiere zerrissen alle Bilder (?); 5) in Gestalt des Lichtes, denn das Licht verscheucht die Finsternis; 6) in Gestalt der Mädchen und Frauen, denn diese schmückten sich, um die Männer zu angeln; 7) in Gestalt von Männern, denn diese zeigen sich leicht einverstanden mit jedem Wort; 8) in Gestalt der Mönche, denn diese haben ein heuchlerisches Benehmen; 9) in Gestalt der Lehrer, denn alle lernen von ihnen; 10) in Gestalt der Apostel, denn diese sind Ärzte der Seelen sowohl als der Leiber; 11) in Gestalt der Bischöfe und der Patriarchen, da diese stolz und hochmütig sind, vor allem aber da sie die Herrschaft unseres Herrn Jesu Christi verkaufen und falsche Gesetze aufstellen, gierig und für falsche Dinge erfindend sind; 12) in Gestalt der Einsiedler, denn diese haben eine

1) Hier ist wohl ein Wort ausgekratzt gewesen, wie auch im Folgenden jedesmal wenn . . .? steht.

besondere Liebhaberei für Kräuter und Gras, so daß ihre Speisen an feuchten Orten wachsen und sie ihren Wohnsitz da aufschlagen, weil sie ihn (den Satan?) gar sehr lieben.

Kap. X. Über die Zeugnisse der heil. Apostel und der auswärtigen Bücher, daß es mit dem Gestaltnehmen des Bösen . . . (?) wahr ist. (S. 29 . . . Die Seiten 30—53 fehlen hier, und es geht S. 54 folgendermaßen weiter:) Habt ihr, Blinde, gesehen, wie unser Herr euer Thun als falsch und eitel und euch für Verleugner erklärt und Satanskinder nennt, wie oben geschrieben wurde? Habt ihr nun wohl euren falschen Vater erkannt? Habt ihr euren Geist erkannt? Habt ihr euren Nichtgott erkannt? Habt ihr auch euren Lehrer und vor allem euren Papst, euren Patriarchen und euren Bischof, habt ihr euren Antichristen erkannt? (S. 55.) Wiederum spricht er in einem andern Buche von euch, den Verblendeten: sie werden sein selbstsüchtig, stolz, übermütig und hoffärtig. Daneben habt ihr an euren Werken Wohlgefallen und vergesst die heiligen Werke unseres Herrn Jesu und der heil. Apostel und folgt eurem bösen Vater nach, der auch sein Gesetz gegeben hat, d. i. die Ungläubigen zu taufen, die Bilder anzubeten, Silber und Gold in Gestalt eines . . .? Bildes zu formen, um vor ihm die Kniee zu beugen, die Sünden der Männer und der Frauen zu erforschen, zu erfahren und Vergebung zu bieten, obwohl unser Herr die gebieterischen Worte spricht: „Wer kann Sünden vergeben, außer dem alleinigen Gott?“

Kap. XV. Darüber, wie unser Herr Jesus Christus und seine auserwählten Jünger taufen . . . (Hier fehlen wieder S. 56—59, S. 60 heißt es): Unser Herr Jesus Christus stellt von diesen drei über alle Rede erhabenen Sakramenten solches fest, indem er sein Wort an die Zuhörer richtet und 1. die Buße einschärft, 2. die Taufe uns bietet und 3. Besonderes wegen seines heiligen und kostbaren Leibes und Blutes anordnet . . ., und dies um der Gläubigen und der Ungläubigen willen . . . (?), weil sie von Gott gar nichts wissen und Jesum Christum und die heil. Kirche Christi, d. h. die heil. Apostel nicht erkennen. Sie wissen auch nichts von Freude und von Trauer, von Vater oder Mutter, sondern sind wie ein tönend Erz und eine klingende Schelle. Was sollen wir nun gesetzlich mit solchen thun? Wenn ein Kind geboren ist, so soll der „Erwählte“¹ nach 8 Tagen in das Haus des Geborenen gehen, die Eltern in großer Liebe ermutigen und ihnen gute geistliche Anweisungen geben, damit sie ihr Kind in Frömmigkeit zu Gott, in Glauben, Hoffnung, Liebe und allen andern Tugenden erziehen. Halte dich da fern von unreinen Dingen und von den Märchen der Weiber und übe dich in

1) D. h. der Gemeindegeistliche dieser Ketzler.

Frömmigkeit, denn die körperliche Übung ist für weniges nütze, die Frömmigkeit aber für alles und hat in sich die Bürgschaft des Lebens, des diesseitigen sowohl als auch des jenseitigen. So sollen nach den Canones der heil. Apostel die Eltern ihre Kinder zum Unterricht geben, (der notwendig ist) wie die Milch, die sie ihnen doch nicht entziehen. So sollen wir mit den Eltern erst dem Kinde einen Namen geben und es dann mit der Zeit in guten Dingen unterrichten ... (?), sei es ein Knabe oder ein Mädchen, jedes zu seiner ... (?) Zeit; denn beim Knaben kommt das Bewußtsein der Erbleidenschaft später als beim Mädchen, was man an Eva und Adam wahrnimmt, denn erst entbrannte Eva, und dann erweckte sie die Sinne des Adam, so sollen wir sie je nach ihrer Zeit ...

(Hier fehlen circa 7 Seiten), deshalb lehrten der heil. Johannes, unser Mittler und Fürsprecher Jesus Christus und unsere heil. Apostel erst den Glauben, führten zur Buße, und dann verliehen sie die Taufe ... So sollen auch wir die Taufe vollziehen: Wer keinen Glauben, keine Buße, keine Hoffnung und keine Liebe hat, kann nicht getauft werden, noch dem heil. Leib und Blut des Sohnes Gottes nahetreten, noch in sein Reich kommen.

Kap. XVII. Über die Taufe (S. 65 — 67 fehlen die Seiten 66 und 67, auf S. 68 steht):

Über die Namengebung des Kindes. Wir sollen am 8. Tage nach der Geburt in das Haus des Neugeborenen gehen und erst das heil. Gebet unseres Herrn Jesu Christi, das Vaterunser, sprechen. Dann aber sollen der Erwählte und die Gemeinde einstimmig und gläubig das folgende Gebet über dem Kinde sprechen: „Vater unseres Herrn Jesu Christi, wir flehen und bitten dich, bewahre dies Kind vor dem Bösen, lege auf dasselbe deine heil. Hand, bewahre es vor jedweder Versuchung der Welt und gib ihm ein Leben deinem Willen gemäß, damit es die Zeit seiner Kindheit vollbringe und dir, deinem Sohn und dem heil. Geist wohlgefällig sei; mache es für die heil. Taufe reif und rufe es dann unter die Fittige deines lieben Sohnes! Segne auch, mein Herr und Gott, dieses Kind, durch die Mittlerschaft deines lieben Sohnes Jesu, heilige seinen Leib von allerlei Schmutz, laß es Tag für Tag durch deine Gnade wachsen und führe es, bis es das Alter zur Taufe erreicht hat, jetzt und immerdar, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.“ — Hierauf soll man die Worte des heil. Paulus, 1 Kor. 13, 11 lesen, und dann soll der Erwählte fragen: „Welche Namen wollt ihr diesem Kinde geben?“ Und dies soll gesetzmäßig geschehen und nicht wie eine Fabel (ohne Anknüpfung an die Namen der Heiligen?), dann wird er das heil. Evangelium lesen Luk. 2, 21. Darauf folgt das Gebet: „Ehre sei dir, König der Ehren, daß du dieses Kind der Namen-

gebung gewürdigt hast. Wir bitten dich, fürsorgender Vater, bewahre es bis zur heil. Geburt des Taufbeckens, damit wir dich, deinen Sohn und deinen heil. Geist segnen, jetzt und in alle Ewigkeit, Amen.“

Kap. XVIII. (S. 71.) Anweisung für die Täufer, wen sie taufen sollen:

Wie nun der Herr euch in seinen heil. Canones geboten hat, so sollt ihr diejenigen, die zu euch kommen, taufen. So wie der heil. Johannes die zu ihm Kommenden zur Buße wies, und wie die heil. allgemeine und apostolisch-katholische Kirche, von unserm Herrn Jesu Christo belehrt, verfuhr, so sollt ihr auch gleich ihnen verfahren. Denn zuerst lehrten sie, zum zweiten forderten sie den Glauben, zum dritten führten sie (den Täufling) in die Buße ein, und dann verliehen sie die heil. Taufe, solchen also, die vollkommen waren und die Ursünde kannten. Danach sollt „ihr Erwählte“ sehr darauf achten, dafs ihr vor der Taufe für den Unterricht, für die körperliche sowohl als für die geistige Erziehung sorgt, ... ihr sollt die zum Glauben, zur Hoffnung, zur Liebe und zur Buße Gekommenen ohne weiteres der strengsten Prüfung unterziehen (um zu sehen), wer es sei; damit es nicht womöglich ein Betrüger sei oder ein Heuchler oder ein Zauberer ... Den Täuflingen ziemt es bittere Thränen zu vergiefsen. (Hierauf fehlen S. 74—76; S. 79 steht): Aller Haupt ist der Herr Jesus, wie der heil. Paulus bekennt, und Christi Haupt ist Gott und Licht ...

Kap. XX. (S. 80.) Über dasjenige, was der Erwählte sprechen und die andern sagen lassen soll:

Wir bekennen und glauben, dafs es einen wahren Gott giebt. Wiederum bekennen und glauben wir an Jesum Christum (der ein Geschöpf ist und kein Schöpfer)¹. Ihr sollt weiter an die Fürsprache unseres Herrn Jesu Christi und keiner andern glauben. Ihr sollt glauben an die heil. Apostel und an alle, die die allgemeine katholische Kirche ausmachen; nicht aber die Lateiner, die Griechen oder (die Armenier)². Ihr sollt auch glauben, dafs Jesus Christus auf den Befehl seines Vaters kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten. (Diesem Bekenntnis folgt ein Gebet, welches der Herausgeber ausgelassen hat, „weil es keine besondere Lehre enthielt“.)

S. 82. Nun soll aber der Täufer „ein Erwählter“ sein (oder bedeutet es — ein ausgezeichnete(r) Mensch?), sanftmütig und

1) Diese Worte stehen auch im Text in Klammern, ausgefüllt wie es scheint, von dem Herausgeber selbst, an der Stelle der ausgekratzen.

2) Wieder eine Ergänzung für das Ausgekratzte.

demütig, fähig zu lehren, klug, gehorsam, sittsam, keusch, tugendhaft, fromm, von allen geliebt und selber voll! Liebe für alle Gläubigen. Er soll auch nicht leichtgläubig, nicht geschwätzig sein, kein Lügner, kein Aufwiegler zum Bösen, weder verschwenderisch noch geizig, weder ein Heuchler noch ein Betrüger, weder zuchtlos noch wollüstig, weder streitsüchtig noch grimmig, kein Weinsäufer und kein Trunkenbold, nicht ehr- und nicht gewinnsüchtig, nicht bestechlich und nicht gierig, kein Dieb und kein Räuber, kein Mörder und kein Bedränger der Armen; nicht leichtfertig und nicht trotzig, nicht wie ein Geck, der nichts weiter kennt als Männer und Frauen zu verführen, nicht leichtlebig, Händel suchend; kein Verleumder, nicht stolz und nicht selbstsüchtig, nicht gierig nach Geld und den Gütern der Welt, kein Verwachsener und kein Possenreißer, nicht hurerisch und nicht faul, nicht blind und nicht lahm, nicht taub und nicht stumm. Er soll nicht länger sein als alle übrigen Menschen und nicht über alle Begriffe kurz ¹.

(S. 84—103.) Über die Täuflinge, wie sie zu dem Erwählten kommen und von ihm getauft werden sollen:

Der Neugeweihte, diese keimende Blume, soll in aller Sanftmut und Demut zu dem Erwählten kommen, und dieser wird gleich aufstehen und sprechen: „Kommt her zu mir alle, die ihr . . .“ (Matth. 11, 28.) Der Reuige aber soll sich in großer Sehnsucht zu Füßen des Erwählten werfen und mit Flehen und Thränen sprechen: „O du von Gott und von Jesu Christo Erwählter, ich flehe und bitte dich, löse mich Unwürdigen von den Satansbanden.“ — Diese Worte sind öffentlich zu sprechen. — Der Erwählte wendet sich zu ihm mit mildem Blick und vieler Liebe und fragt: „Mein Sohn, wenn du von den dämonischen Satansbanden gelöst sein willst, welche Früchte hast du? Sage es uns vor dieser Gemeinde!“ Der Reuige aber, wenn er sich einen vollkommenen Glauben in aller Aufrichtigkeit erworben hat, kniet sogleich im Wasser nieder und spricht mit vieler Liebe und mit Thränen: „Ich glaube fest an den Herrn Jesum Christum, diene und bete an Gott Vater und den Sohn, Mittler und Fürsprecher, und den heil. Geist, Gnadenspender über uns, die Gläubigen.“ Nachdem nun der Gläubige dieses heil. Bekenntnis abgelegt hat, nimmt der Erwählte sofort Wasser in die Hand, blickt gen Himmel und spricht, indem er das Wasser auf einmal oder mit Pausen — die Myserie, der Sinn und die Absicht, das ist seine Sache ² — auf dessen Haupt gießt: „Im Namen des

1) Diese Worte sind vielleicht im moralischen Sinne gemeint.

2) Die Worte sind dunkel; ob ich sie richtig übersetzt habe, kann ich nicht behaupten.

Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes wurde (kommt der Name) auf das Zeugnis der anwesenden Gemeinde hin getauft.“ Darauf liest er das heil. Evangelium Matth. 3, 13. Wiederum stellt der Erwählte den Neugeweihten vor sich, und dieser soll mit Furcht und Zittern nackt und mit gebeugtem Haupt niederknieen, und in festem Glauben der Loslösung vom Satan gedenken, während der Erwählte Wasser in die Hand nimmt und es „im Sakrament, im Wort und in der That“¹ auf seinen Scheitel gießt, dreimal, erst mit dem Spruch: „Im Namen des Vaters“, dann „im Namen des Sohnes“, und „im Namen des heil. Geistes“. Denn der Vater ist Löser von Banden, der Sohn Tröster der Sünder und der heil. Geist Liebe in den Herzen der andächtigen, gläubigen Getauften ... Hierauf liest er das Evangelium der Taufe, dann ein Gebet zu Gott, dem Vater, dann Apg. 2, 1, dann Mark. 1, 9. Weiter ein Gebet zu dem Sohn, Gal. 3, 28. Luk. 3, 21, dann ein Gebet zum heil. Geist, Apg. 8, 30. Joh. 20, 19. Am Ende soll er das „Vaterunser“ sprechen und den Frieden geben mit den Worten: „Der Friede des Vaters, der Friede des Sohnes und der Friede des heil. Geistes komme auf euch, Amen.“

Anweisung zur Ordination (S. 96—104):

Nun soll „der Führer“² erst den Erwählten prüfen, ob er vollkommene Weisheit, Liebe, welche das Haupt von allem ist, Klugheit, Sanftmut, Demut, Gerechtigkeit, Mut, Keuschheit und einen schöpferischen Geist besitzt ...

(S. 103.) Priester, Bischof, Priestermönch, Apostel, Führer und Erwählter, — keiner von diesen ist gröfser oder kleiner als der andere, sondern sie sind einander ganz gleich.

Bei den Lateinern, den Griechen und den Armeniern sagen die Patriarchen sowohl als die Bischöfe, die Priestermönche wie die Priester nach der Beichte: „Ich, kraft meiner priesterlichen Würde, löse dich von allen Sünden“, womit sie bezeugen, dafs es nur eine Würde giebt und keine gröfsere oder kleinere.

Über die Ordination des Erwählten zur Berufung in diese Amtswürde:

(S. 104.) Nachdem nun der Führer und die Gemeindevorsteher die Prüfung vollzogen haben, sollen „die Presbyter“ den Geprüften mit viel Reue und Thränen dem Führer vorführen und die Gemeindevorsteher dabei die folgende Bitte sprechen: „Heil. Vater, wir werfen uns vor dir nieder, flehen und bitten in gröfser

1) Das sind Worte, die dem armenischen Ritus entnommen sind.

2) Dies ist ein Wort, welches gegenwärtig bei den Armeniern den Bischof als Verwalter eines Bistums bezeichnet, was auch ein einfacher Priestermönch sein kann, ohne die Bischofsweihe zu haben. Welche Bedeutung das Wort hier hat, ist nicht klar.

Liebe, dafs du diesen Mann ordinierst zur Leitung unserer Seelen, Amen!“

Der Bischof sagt zu ihnen: „Da ihr nun diesen zum guten Hirten haben wollt, habt ihr ihn auch gründlich geprüft, wie ich gethan habe mit grofser Genauigkeit und Liebe?“

Die Gemeindevorsteher antworten: „Jawohl, guter Vater, alles, was deine Herrlichkeit befahl, haben wir in Gottes Namen vollzogen.“

Hierauf der Bischof: „Ich habe keine Schuld mehr hieran, ihr bleibt verantwortlich.“ Dann fragt er den Neugeweihten: „Kannst du den Kelch trinken, den ich trinken werde, oder dich mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?“ Der Neugewählte antwortet: „Jawohl, heil. Vater, dein Diener ist bereit, Prügel, Gefängnis, Folter, Schmähungen, Kreuz, Schläge, Bedrängnis und alle Versuchungen der Welt zu ertragen, die unser Herr und Fürsprecher und die allgemeine apostolische heil. Kirche übernommen und gern ertragen haben; so will auch ich unwürdiger Diener Jesu Christi mit grofser Liebe und freiwillig aller . . . (?) übernehmen bis zum Tode, Amen.“ — Dann läfst das Oberhaupt den Neugewählten vor sich führen, und indem er sich auf den Stuhl setzt, fängt er an zu sprechen: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes, Vater unser u. s. w.“ Dann liest er Matth. 1, 16. Apg. 6, 8 und 1, 5 u. s. w.

Hierauf ruft der Bischof die Gemeindevorsteher zu sich, und diese legen ihre Hände auf den Vorleser (resp. den Neugeweihten). Der Bischof nimmt aber das heil. Evangelium in die Hand und giebt es dem Vorleser in die Hände, dann fragt er: „Wie ist dein Name, mein lieber Sohn?“ Dieser giebt zur Antwort: „Der Name deines Dieners ist Petrus!“ Der Führer aber wird ihm einen andern Namen geben nach dem Evangelium und ihm dann die Amtswürde verleihen mit den Worten: „Nimm dir Gewalt zu binden und zu lösen die Kinder der Menschen im Himmel und auf Erden.“ Dann liest man Luk. 2, 14 und Matth. 2, 13. Dann singen der Führer, der Neuerwählte, die Gemeindevorsteher und die ganze Gemeinde: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ — so viel und nicht weiter ¹.

Hierauf liest der Führer das folgende Gebet: „König der Könige, Herr und Schöpfer alles des, was ist, der du unsern Erzvater aus Erde geschaffen hast . . ., nun hast du in deiner göttlichen Barmherzigkeit den neuen Menschen Jesus geschaffen,

1) Er verbietet also, den diesem Spruch angefügten, in der armenischen Kirche besonders vielgebrauchten Kirchengesang zu singen, weil dieser später entstanden ist.

wie auch der heil. Paulus sagt: „Durch einen Menschen ist der Tod entstanden und durch einen Menschen die Erlösung . . .“ Dann erheben die Gemeindevorsteher die Hände und sprechen samt dem Bischof einstimmig über den Erwählten das folgende Gebet: „O Leben und Zuflucht . . .“ (Hier fehlen S. 110—111, und die folgenden Seiten haben neue Nummern.)

(S. 112.) Hierauf wird der Bischof dreimal in das Gesicht des Neuerwählten hauchen mit den Worten: „Siehe, der Hauch unseres Herrn Jesu Christi wird deinen Verstand aufklären, o mein geliebter Sohn, und wird dir Kraft geben in deinen Werken.“ Dann wird man lesen: Luk. 1, 26. Apg. 2, 1—21, ein Gebet, Joh. 20, 19—24. Hebr. 13, 17. Weiter das folgende Gebet: „Brot der Engel und der Gläubigen, Mittler und Fürsprecher für uns, die Sünder, Lamm Gottes, Jesu, hilf uns . . .“ Endlich spricht der Bischof Frieden über die Gemeinde und läßt nachher den Erwählten zu sich kommen, unterweist ihn mit großer Liebe und läßt das heil. Evangelium zu jeder Zeit eifrig lesen, sowie das heil. Testament der allgemeinen und apostolischen Kirche; denn durch diese empfängt er die volle Gnade des heil. Geistes 40 Tage lang.

(S. 120 und 121 sind leer, S. 122 steht): Erklärungen über wichtige Worte unseres Herrn Jesu Christi, welche von den heil. Evangelisten bezeugt sind. — Die heil. Evangelisten und die heil. Apostel sowie unser Herr Jesus Christus nennen Maria vor der Geburt (Jesu) Jungfrau und nach der Geburt Frau, indem sie ihre Jungfräulichkeit aufheben. (Es folgen Zeugnisse aus dem Evangelium.)

(S. 124 — 128.) Über die Schöpfung Adams und unseres Herrn Jesu Christi. (Es fehlt S 126—127, wo, wie es scheint, geschrieben stand, daß Christus ein Mensch gewesen ist und kein Gott¹.)

(S. 128.) . . . Die heil. allgemeine Kirche sagt einstimmig, daß Christus gestorben ist und Gott ihn von den Toten aufweckt hat. Es sind viele andere Zeugnisse, die wir nicht geschrieben haben. Nur daß unser Herr Jesus Christus der alleinige Fürsprecher ist, keine anderen, Heilige oder Verstorbene oder Steine, Hölzer, Bilder und dergleichen eitle Dinge, die man anbetet, Weihrauch und Kerzen und Opfer ihnen darbringend, was alles widergöttlich ist.

(S. 131 ist leer. S. 132 steht): Ich frage euch wieder, verleugnerische Päpste, und eure Anhänger, die ihr mit allerlei Künsten die Kinder in ihrem Mutterleib, bevor sie in die Welt

1) Das sind Worte des Herausgebers, sowie die meisten übrigen, in den Klammern stehenden, wenigstens dem Inhalt nach.

gekommen, oder wenn sie auch tot geboren sind, taufet — bedingungsweise — alles dieses ist von Grund aus teuflisch und nicht göttlich . . . Denn es sind drei göttliche Sakramente: Buße, Taufe und Kommunion, welche für die Vollkommenen bestimmt sind und nicht für Kinder, Büßer und Ungläubige. (Hier fügt eine fremde Hand in anderer Schrift hinzu: Wieder frage ich euch, ihr „Weihlosen“¹: Wann und wo hat das Kind, das man zu euch bringt, von jenem falschen Zeugen (scil. dem Paten) gebeten: „Ich erbitte von dir Glauben, Hoffnung, Liebe und alle übrigen Wohlthaten?“² — Wie kommt es auch, dafs das Kind von jenem Esel bittet und nicht von euch, den Weihlosen?)

(S. 134.) Eine katechetische Unterweisung. — Wer ein rechtgläubiges Bekenntnis haben will, soll erst die nötigen Fragen und Antworten vollständig lernen und dann kommen und um die heil. Taufe bitten, den köstlichen Leib und das Blut Christi essen und trinken, im gläubigen Zustand und nicht in der ungläubigen Kindheit. — Frage: „Bist du ein Christ?“ Antwort: „Jawohl“. Frage: „Wie viele sind der Gebote unseres Herrn Jesu Christi?“ Antwort: „Sechs: 1. Unterricht, 2. Buße, 3. Glaube, 4. Taufe, 5. Kommunion, 6. Liebe, die aller Haupt ist.“ Frage: „Ist nun die Taufe derjenigen, welche die Kinder taufen, wahr oder eitel?“ Antwort: „Eitel sowie auch ein Betrug, denn die Kinder haben keine Buße, keinen Unterricht, keinen heil. Glauben, so dafs weder ihre Taufe noch ihre Erlösung wahr sind.“ Frage: „Wem gebührte dann die heil. Taufe und die Kommunion?“ Antwort: „Denjenigen, die die ursprüngliche und die aktive Sünde nicht kennen.“ Frage: „Kennen denn die Kinder keine solche Sünden?“ Antwort: „Jawohl, keine.“

(S. 140.) Firmelung, Priesterweihe, die letzte Ölung und die Ehe sind nicht zum Heil unserer Seelen, sondern ganz unnötig. Wie die heil. Kirche Christi sagt: „Wer seine Jungfran heiraten läfst, thut wohl, wer sie nicht heiraten läfst, thut noch besser.“ So sollst du auch die Firmelung, die Priesterweihe und die letzte Ölung verstehen, welche nicht nötig sind und mit dem Heil nichts zu schaffen haben.

Gott hat den neuen Adam, seinen Geliebten, wichtiger Dinge halber in die Welt gesandt: 1. Wegen der ursprünglichen Sünde, 2. wegen der aktiven Sünde, 3. zur Mittlerschaft, Versöhnung und Fürsprache, wie sie jetzt verwirklicht sind, 4. am Ende der

1) Die Armenier nennen oft die Priester „Geweihete“, „Ordinierte“; dieses Wort will daher wohl besagen, dafs sie diesen Ehrennamen nicht verdienen.

2) Es sind nämlich Worte, die bei der Taufe vom Paten gesprochen werden, wenn der Priester fragt: Was bittet dieses Kind?

Welt wird der allmächtige Vater seinen Sohn senden, zu richten die Lebendigen und die Toten.

(S. 144.) Das Gericht Gottes über die Toten und Lebendigen ist ein einziges und nicht zwei. Wenn aber einige Verleugner behaupten, es sind zwei Gerichte, ein spezielles und ein allgemeines, so lügen sie, denn ihr Vater ist der Teufel.

(S. 146.) Der himmlische Vater, der wahre Gott hat den Tag des Gerichts seinem lieben Sohne nicht kund gethan, wie auch dieser von dem Ende der Welt spricht! „Niemand weiß es, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern der Vater allein.“ Er sagt außerdem: „Ich rede nicht aus mir selbst, sondern ich rede nach all den Vorschriften, die mein Vater mir gegeben hat.“ Siehst du, mein Bester, daß Christus, der Sohn Gottes, aus sich selbst nichts reden konnte, wenn sein Vater es ihm nicht geoffenbart hätte.

Auf der letzten Seite steht in anderer Schrift geschrieben ¹: (Worte?) des Hoherleuchteten, Hochwürdigen Johannes: Weil sie in großer Frömmigkeit uns gebeten haben, und ihre Bitte die Wahrheitsliebe in meinem Herzen angeregt hat, so habe ich die Gnade des heil. Geistes nicht verhehlen können, sondern habe angefangen der Reihe nach, dieses heil. Mysterienbuch und diese Schlüssel der Wahrheit zu schreiben, aus Liebe zu den Bittstellern und Empfängern. Da werfe ich mich nieder und bitte euch in Liebe und im Glauben, daß ihr die Mängel und Fehler der Rede und des Stils — — —.

1) Der Herausgeber sagt nicht, von welcher Hand dieses geschrieben ist; vermutlich sind die ersten Worte von fremder Hand, die übrigen vom Verfasser selbst. Oder ist es vielleicht nur eine einfache Schriftübung?

ANALEKTEN.

1.

Aus der Chronik des Minoriten Salimbene.

Von

Professor Lic. Dr. **Sachsse**
in Rostock.

Das aus einer Baseier Handschrift mitgeteilte Exemplum de indulgenciis (Bd. XIV, S. 451—452 dieser Zeitschrift) giebt eine der Wundergeschichten wieder, welche Salimbene von Berthold von Regensburg (Bertholdus de Alamannia) berichtet¹. Auf Bertholds Geheiß verlangt seine verarmte Anhängerin von dem Wechsler „tot denarios pro victualibus et expensis, quantum valebat una dies indulgentiae, pro qua habenda fuerat sex annis fratrem Bertholdum secuta“, und haucht auf die Wagschale; der Wechsler häuft das Geld in der anderen Wagschale ohne diese zum Sinken zu bringen und wird bekehrt. Von einem Ablaszettel und einer Stimme vom Himmel weifs Salimbene noch nichts; beide erscheinen als spätere Zuthaten.

Salimbene ist im Jahre 1221 zu Parma geboren; seine Chronik reicht bis zum Jahre 1287. Er war ein Mann von vielseitiger litterarischer Bildung, mit lebhaftem Interesse auch für profane Dinge und nicht ohne einen ausgeprägten Sinn für Humor. Auf Reisen und im Verkehr mit zahlreichen, oft bedeutenden Personen hat er viel gesehen und gehört. Mit Vorliebe verweilt er bei persönlichen Erinnerungen und eigenen Erlebnissen. Dabei ist er ein Meister lebendig anschaulicher Schilderung und hält

1) *Chronica fr. Salimbene Parmensis ord. min. ex cod. bibl. Vatic. edita, Parmae 1857, p. 326.*

mit seinem Urtheil über Personen und Dinge nicht zurück. Dies alles verleiht seinem Werke einen eigenen Reiz. Dasselbe birgt eine Fülle von Einzelheiten, die in das bunte Leben und Treiben seiner Zeit und in die Gedankenwelt der ihm vertrauten Kreise mannigfachen Einblick gewähren.

Selbstverständlich fehlt es nicht an zahlreichen Wundergeschichten im Geiste der Zeit. Mitunter sind sie solcher Art, daß ein natürlicher Verlauf der geschilderten Begebenheit und die Erklärung des wunderbaren Aufputzes sich dem Leser geradezu aufdrängt. So die ausführlich berichtete Geschichte eines Verehrers der Maria Magdalena, der das neu aufgefundene Geben der Heiligen geküßt hat, und dem ein Bekannter erklärt: „nequaquam tibiam ejus osculatus fuisti, sed tibiam cujusdam asinae vel jumentum, quam clerici ostendunt simplicibus ad lucrandum“; im Streite darüber greifen beide zum Schwert, der Gläubige ist durch den Beistand der Heiligen unverwundbar und ersticht den Spötter, wird von der Heiligen im Gefängnis getröstet, durch eine Taube vom Galgen abgeknüpft, von einer Schar bewaffneter Genossen beschützt und beschließt seine Tage im Dienste der Heiligen (p. 293—294).

Ein Ordensbruder hat bei Lebzeiten drei Wunder verrichtet, nämlich ein in den Kochtopf gefallenes und arg zugerichtetes Brevier durch sein Gebet zur früheren Schönheit wiederhergestellt und zwei Kranke geheilt, darunter einen Knaben, der seines unerträglichen Schnarchens halber nach einer unter Beteiligung Salimbenes beim Ordensgeneral erwirkten Entscheidung schon vom Orden entfernt und der Mutter, die den Orden wissentlich getäuscht habe, zurückgegeben werden sollte. Nach dem Tode dieses wunderthätigen Bruders hat Gott an ihm seine Wunderkraft nicht mehr erwiesen, weil er in seiner Demut es so erbeten hatte (p. 322—324).

Ganz anderer Gesinnung ist ein Bruder vom Dominikanerorden, ein vorzüglicher Prediger, doch wunderlicher Heiliger, welcher sich bei den Minoriten rasieren läßt und es übel nimmt, daß sie seine Barthaare nicht als Reliquien aufbewahren (p. 39). Das bietet dem lustigen und stets schlagfertigen Minoriten Deustsalvet Anlaß zu einem seiner Streiche: bei den Dominikanern speisend, erbittet er als Reliquie ein Gewandstück jenes ihres Heiligen, um es nach der Mahlzeit zu niedrigem Gebrauch zu verwenden und seinen allzu arglosen Wirten einen bösen Possen zu spielen¹. An ihn und seine Eulenspiegelereien (p. 39—41)

1) accipiens perticam stercora revolvebat clamans et dicens: Heu! heu! succurrite fratres, quia reliquias sancti requiro, quas perdidit in latrina. Cumque vultus suos inclinassent ad officia camerarum, cum

reicht sich die Figur des nach Salimbene um 1233 lebenden Kölner Canonicus Primas — das ist jener unter den verschiedensten Benennungen wiederkehrende Vertreter der Vagantenpoesie, dem Jacob Grimm eine eigene Untersuchung gewidmet hat¹. Aufser anderen Versen wird auch sein Hauptgedicht, dem das bekannte „*Mihi est propositum*“ entfloßen ist, seine übermütige Verteidigung auf die Anklage *de luxuria, de ludo et de taberna*, von Salimbene mitgeteilt (p. 41—45; ferner p. 218. 357).

Von Interesse ist ein Erlebnis, das auf das Geschick so mancher verlorenen Schrift ein eigenes Licht wirft. Salimbene will einem Bekannten die prophetisch-apokalyptischen Schriften eines aus Verona gebürtigen Mönches verschaffen; er begiebt sich in das Kloster, in welchem dieser zuletzt weilte, trifft hier einen Jugendfreund und erhält von ihm folgende Auskunft: „*Noveritis frater Salimbene, quod ego sum magnus et potens in domo ista et fratres propter bonitatem suam et physicam meam diligunt me, et omnes libros beati Bernardi, si vultis, possum vobis accommodare. Homo ille, de quo dicitis, mortuus est et de scripturis suis nec una littera remansit in mundo, quia ego manu mea abrasi omnes libros suos, et dicam vobis qualiter et quare. Quidam frater erat in isto monasterio, qui optime sciebat radere chartas, et dixit abbati: . . . rogo vos pater, si vobis videtur, ut mihi aliquos discipulos assignetis, qui velint addiscere radere chartas, quia post mortem meam isti monasterio utiles esse poterunt. Cumque nullus inveniretur qui vellet addiscere, nisi ego, ita post mortem magistri mei et Veronensis illius abrasi omnes libros suos, quod nec una littera remansit in eis, tum ut haberem materiam super quam radere addiscere possem, tum etiam quia occasione illarum prophetiarum habueramus scandalum valde grande*“ (p. 235).

Bei Erwähnung einer Mondfinsternis führt Salimbene eine Reihe geeigneter Bibelstellen an, ausdrücklich mit Rücksicht darauf, daß manche Prediger nicht stets sogleich passende Predigttexte bereit haben und sich damit eine Blöße geben. So habe, als er einst in Pisa gewohnt, ein ausgezeichnete Prediger in der dortigen Kathedrale nach einem Erdbeben zweimal dem Volke gepredigt „*et primo placuit, secundo displicuit. Et hoc non ob aliud, nisi quia super unum et idem thema [Aggaei 2, 6]*

pertica stercora revolvebat valenter, ut stercorum foetorem sentirent. Infecti itaque tali odore, confusi, cognoscentes se a tali truffatore delusos, erubuerunt.

1) Kleinere Schriften von J. Grimm, Bd. III, S. 1 ff. Die Abhandlung ist vom Jahre 1843 und kennt unseren Chronisten noch nicht.

ambas praedicationes fundavit, quod magisterii fuit ex parte sua quando dixit diversa; sed turba maledicta et simplex, quae non novit legem, putaverunt quod eundem sermonem dixisset, propter idem thema quod secundo fuerat repetitum, et inde confusionem habuit unde debebat habere honorem“ (p. 316).

Den Franzosen ist Salimbene nicht geneigt. Das verrät sich z. B. schon in dem Abschnitt, in dem er über das Weintrinken bei Franzosen und Engländern spricht (p. 90—93). Und nach Erwähnung einer großen Niederlage der Franzosen bricht er gar in die Worte aus: „Quod dignum et justum fuit; superbissimi enim sunt et stultissimi et homines pene maledicti, et qui omnes nationes de mundo contemnunt, et specialiter Anglicos et Lombardos, et inter Lombardos includunt omnes Italicos et Cismon-tanos, et ipsi revera contemnendi sunt et ab omnibus contemnuntur . . . Postquam enim Gallici bene biberint, totum mundum uno ictu se credunt posse devincere et involvere. Sed decipiuntur . . .“ (p. 398—399).

Erwähnenswert ist auch sein Urteil über die Lage eines neuen Kaisers dem Papste gegenüber: „Saepe Romani Pontifices de republica aliquid volunt emungere, cum Imperatores ad imperium assumuntur. Ipsi vero convenienter negare non possunt quod postulatur ab eis, tum propter curialitatem et liberalitatem quam in principio imperii sui maxime erga ecclesiam volunt ostendere, tum etiam quia credunt se dono habere quiddam de imperio dabitur eis, tum etiam quia erubescunt se acetum ostendere antequam in cucurbita sint, tum etiam ne omnino patiantur repulsam“ (p. 282).

Zum Schluss dieser Anführungen, die sich leicht mehren ließen, seien zwei Stücke mitgeteilt, die als weitere Proben seiner Darstellungsweise dienen mögen.

Die Marktsperre wider die Fischhändler zu Reggio (p. 344).

Item millesimo supraposito [1285] statutum est in pleno Consilio Reginorum quod venditores piscium non vendant pisces ab initio quadragesimae usque post Pascha sub banno et poena XXV librarum boninorum¹ et quod nullus emat sub poena X librarum boninorum, quod statutum optime fuit servatum. Causa autem hujus statuti faciendi fuit quia, quando milites et iudices inquirebant ab aliquo piscatore: pro quanto pretio dabis tu istum piscem? ille bis et ter inquisitus respondere dedignabatur, quin immo avertebat faciem et loquebatur socio suo dicens: compater

1) Bononinus = appellatio communis pluribus monetarum speciebus civitatis Bononiae (du Cange ed. Favre).

pone cavagnam sive cistam in illo loco. Unde illud . . . [Prov. 29, 19]. Volebant praeterea de una parvula tinca vel anguilla tres vel quatuor grossos. Cumque viderent piscatores et piscium venditores, quod ita firmiter et stricte servabatur statutum contra eos factum et quod damnificabantur ex hoc, nam pisces eorum omnes numerati fuerunt et positi in vivariis usque post Pascha, venerunt ad fratres Minores et rogaverunt eos, ut rogarent Potestatem et capitaneum et ancianos et totum Consilium de istius relaxatione statuti, et ipsi volebant promittere quod rationabiliter et discrete et curialiter et pro bono mercato venderent omnibus volentibus emere pisces suos. Sed nec sic fuit relaxatum statutum, juxta verbum quod de Esau dicit Apostolus ad Hebraeos . . . [12, 17]. Minabantur etiam Regini consimiliter beccariis paschali tempore se facturos, nisi curialiter et rationabiliter carnales venderent in macello. Quod audientes beccarii fecerunt quod docet Sapiens . . . [Prov. 19, 25].

Das Schleppenverbot des Kardinals Latinus

(p. 54—55).

Tertius cardinalis de parentela Papae Nicolai tertii fuit dominus Latinus ex ordine fratrum Praedicatorum . . . Hunc Papa Nicolaus fecit legatum in Lombardia et in Tuscia et in Romagnola. Et turbavit mulieres omnes cum quadam constitutione quam fecit, in qua continebatur, quod mulieres haberent vestimenta curta usque ad terram et tantum plus quantum est unius palmae mensura. Trahebant enim prius caudas vestimentorum per terram longas per brachium et dimidium, de quibus dicit Patecelus¹: Et drappi longhi, ke la polver menna. Et fecit hoc per ecclesias praedicari et imposuit mulieribus sub praecepto, et quod nullus sacerdos posset eas absolvere nisi ita facerent, quod fuit mulieribus amarius omni morte. Nam quaedam mulier familiariter dixit mihi, quod plus erat ei cara illa cauda quam totum aliud vestimentum quo induebatur. Insuper cardinalis Latinus praecepit in illa constitutione, quod omnes mulieres, tam juvenulae quam domicellae quam maritatae et viduae et matronae, in capitibus vela portarent. Quod grave horribiliter fuit eis. Sed isti tribulationi remedium invenerunt, quod minime potuerunt caudis. Nam vela faciebant fieri de bysso et serico, auro intexta, cum quibus in decuplum melius apparebant et magis ad lasciviam videntium oculos attrahebant.

1) Gerardus Patec[e]llus verfasste ein Buch „de taediis“, aus welchem Salimbene öfter Verse citiert (p. 21. 54. 196. 392. 394).

2.

Eine verschollene kirchenfeindliche Streitschrift des 15. Jahrhunderts.

Von

Oberbibliothekar Dr. **Herman Haupt**
in Gießen.

In einem vom 1. Januar 1458 datierten Briefe berichtet der jüngst zum Syndicus der Stadt Lübeck ernannte Professor der Rechte und derzeitige Exrektor der Universität Erfurt, Doktor Simon Batz von Homburg ¹, dem Räte zu Lübeck über ein Aufsehen erregendes Vorkommnis an der Erfurter Universität ². Von einem Unbekannten war der Universität ein Schriftstück mit der Aufforderung zugestellt worden, dessen Inhalt durch die Universitätslehrer approbieren zu lassen. Nach dem Urteile des Briefschreibers enthielt aber die Schrift mancherlei „ungloben und ketzerige“: unter anderem behauptete sie die Möglichkeit der Existenz von zwei Söhnen Gottes, von denen der eine der vor kurzem in Erfurt gefangengesetzte Johannes de Castro Coronato sei; in vielen Punkten und Artikeln sei die Christenheit nach der Darstellung jener Schrift seit langem in Irrtum befangen. Die

1) Über seine im Herbste 1457 erfolgte Bestellung zum Lübecker Syndikus vgl. Urkundenbuch der Stadt Lübeck, Tl. IX, S. 545.

2) „Ander nyge mere hebbe ick op dyesen dag entphangen eyne ganczen sexterne fol von eyner ungenanten personen, gesanten unser hohen schulen, byddende, dat sick dye doctores unde meyster underscriben wollen, dye schrift unde inhalt czu bestetende, dij do ubergesanten is, dat doch nit gescheen sal noch byllick is to gescheen umbe ungloben unde ketzerige, dij do yn gerurt wyrt, want in der genanten schrift wyrt berurt, wye wöyl unde mogelik sin II sone in der eywycheyt des eywigen vaders, unde dat Johannes de Castro Coronato, des koninges van Cypren legat, der dan nun eyn tijt gefangen gelegen hat to Eifford yn des byschoves von Menez hove, derselbigen sune eyn sij, unde dat dye cristenheyt yn vylen artikel unde punkt sick unse hohe schole bekummert, dij dan juwer vorsichtikeyt to lange weren to ertelen, dye ick dan op dys mal stan late umbe der kurte wyllen.“ Gedruckt nach dem Original im Urkundenbuch der Stadt Lübeck, Bd IX, S. 568. Herrn Dr. Walther Stein verdanke ich den Hinweis auf die angeführte Stelle.

gewünschte Approbierung der Schrift erklärte der Briefschreiber für ausgeschlossen; die Universität sei vielmehr über deren ketzerische Artikel bekümmert.

Über die Person des Johannes de Castro Coronato, den Batz „des koninges van Cypren legat“ nennt, und der jene Schrift offenbar entweder selbst verfaßt oder wenigstens inspiriert hat, sind wir durch andere Quellen näher unterrichtet. Als Johannes II. von Lusignan, König von Cypren, im Jahre 1451 von Papst Nicolaus V. die Verkündigung eines Ablasses zugunsten des von den Türken bedrohten Königreichs Cypren erwirkt hatte, übertrug dieser am 6. Januar 1452 den Vertrieb der Ablafsbriefe dem cyprischen Edelmann Paulin Zappe, der seinerseits den Licentiaten der Rechte, Johannes de Castro Coronato, zu seinem Bevollmächtigten für Deutschland ernannte. Während letzterer wieder eine Menge von Unteragenten aufstellte, sollten die von Johannes gelösten Summen den von Paulin Zappe bestellten Untererhebern, Abel Kalthof aus Köln und Philipp Uri aus Cypren, überantwortet werden ¹. Vermutlich ist es Johannes de Castro Coronato gewesen, der auf den Gedanken kam, die jüngst erfundene Buchdruckerkunst in den Dienst des cyprischen Ablafshandels zu stellen, indem er die Ablafsbriefe in der Gutenbergischen Druckerei zu Mainz vervielfältigen ließ; in der Geschichte der Buchdruckerkunst haben die cyprischen Ablafsbriefe von 1454/55 als erstes datiertes Erzeugnis der Gutenbergischen Presse Berühmtheit erlangt ².

Für Johannes de Castro Coronato sollte das cyprische Ablafsgeschäft verhängnisvoll werden. Der Absatz der in mehreren Auflagen gedruckten Ablafsbriefe war allerdings ein sehr bedeutender gewesen; die Abrechnung über die eingegangenen beträchtlichen Summen mochte jedoch Johannes in Schwierigkeiten verwickelt haben, die noch dadurch gesteigert wurden, daß der

1) Vgl. die urkundlichen Nachweise bei G. Ch. Joannis, *Volumen primum rerum Moguntiacarum* (Nicolai Serarii rer. Moguntiac. libri V), col. 766sq. und bei V. F. de Gudenus, *Codex diplomaticus anecdotor., res Moguntinas . . . illustrantium*, T. IV, p. 309. Für die Entscheidung der Frage nach der Nationalität und Heimat des Johannes de Castro Coronato liegen bestimmte Anhaltspunkte in unseren Quellen nicht vor. Vermutlich war er ein Deutscher und führte seinen Namen von einem latinisierten Kronenburg (Reg.-Bez. Aachen, Kreis Schleiden), Kronenberg (Reg.-Bez. Düsseldorf, Kreis Mettmann) oder Cronberg (bei Frankfurt a. Main).

2) Über die gedruckten Cyprischen Ablafsbriefe von 1454/55 vgl. L. de Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre*, Vol. III (1885), p. 66 sq. und namentlich A. von der Linde, *Geschichte der Erfindung der Buchdruckerkunst*, Bd. III (1886), S. 829—846. 862—864. 948—951 und die dort angeführten Schriften.

Erzbischof Dietrich von Mainz auf einen Teil der von den Unterthanen des Mainzer Stiftes erlegten Ablafsgelder Anspruch erhob. Der Erzbischof liefs Johannes in Erfurt gefangensetzen und die in seinem Besitz befindlichen Ablafsgelder mit Beschlag belegen, von denen der Erzbischof einen Teilbetrag für sich selbst zurückbehielt. Die Untereinnehmer Kalthof und Uri mußten wohl oder übel in die Abschließung eines förmlichen Teilungsvertrags mit dem Erzbischof einwilligen. Ob unser Licentiat im Erfurter Gefängnis eine wirkliche Schuld, etwa die Unterschlagung von Ablafsgeldern, zu büßen hatte, entzieht sich unter den geschilderten, für Erzbischof Dietrich doch recht gravierenden Umständen einer bestimmten Entscheidung¹. In einer den cyprischen Ablafshandel beleuchtenden, uns leider nur in einem kümmerlichen Auszuge überlieferten, Urkunde heift es allerdings, Johannes de Castro Coronato sei von der Erfurter Universität schuldig befunden worden. Indessen möchte dieses von der Universität Erfurt gefällte Urteil weit eher mit der von Simon Batz erwähnten theologischen Streitschrift, als mit der Angelegenheit des Cyprischen Ablafshandels, bezüglich dessen der Universität schwerlich die Jurisdiktion zustand, in Verbindung zu bringen sein.

Über Inhalt und Bedeutung der zu Ende des Jahres 1457 der Erfurter Universität vorgelegten Schrift lassen uns leider Batz's kurze Andeutungen allzu sehr im Unklaren. Die Angabe, dafs in ihr Johannes de Castro Coronato als zweiter Sohn Gottes bezeichnet wurde, ist vielleicht daraus zu erklären, dafs Johannes, von der joachimitischen Vorstellung eines unmittelbar bevorstehenden göttlichen Strafgerichtes erfüllt, sich selbst eine apokalyptische Rolle bei dem Umsturz der Dinge und der Reform der Kirche vorbehalten hatte, etwa in der Weise, wie der joachi-

1) Joannis a. a. O.: [Johannes a Castro Coronato] sua intemperantius utebatur potestate. Theodericus intelligens multum damni hac ratione redundare in rem tam ecclesiasticam, quam civilem, cum prisca princeps esset integritate, tum vero inclitae virtutis et vigilantiae praesul, hominem in custodiam duci iussit, aere congesto in fidem publicam deposito. Produunt id nobis litterae Abelis Kilchofii et Philippi Urri Cyprii, procuratorum a Zappio constitutorum, de pecunia cum Theoderico partienda transigentium, datae d. Saturni post b. Virginis natalem. Bei Gudenus a. a. O. heift es dagegen von Johannes: Constantinopoli ... capta ... aes corrogatum sibi temere attribuit collector de Castro. Iis de causis publice tractus, a doctoribus academiae Erfurtensis inventus ut reus, sub Theoderico custodiae inclusus est, qua tandem anno 1459 ex gratia Dietheri recens electi ob enixam patronorum intercessionem praestita urpheda dimissus, renuntiatione facta quoad dimidiam partem summae 1400 flor. in Goettingen congestae ad residuam Diethero extradendam se debuit obstringere.

mitische Minorit Janko von Wirsberg zu Eger, der 1466 die Erfüllung des „dritten und letzten Testaments“ durch einen göttlichen Hirten in Aussicht stellte, als dessen Vorläufer er sich selbst betrachtete¹. Wenn Johannes de Castro Coronato die Kirche als in vielen Punkten reformbedürftig bezeichnete, so mochte er hierbei um so eher auf die Zustimmung der Erfurter Universität rechnen, als gerade damals hervorragende Vorkämpfer der kirchlichen Reform, wie namentlich Jakob von Jüterbock und Johann Ruherath von Oberwesel, als Lehrer an dieser Universität thätig waren².

Läßt das von Simon Batz über die ketzerische Schrift gefällte Urteil auch vermuten, daß die Erfurter Universität die gewünschte Approbierung ablehnte, so hat doch die Bekanntgabe der Streitschrift weitere schlimme Folgen für Johannes de Castro Coronato nicht gehabt. Seine Haft endigte im Jahre 1459, als nach dem Tode Erzbischof Dietrichs von Erbach (gest. 6. Mai 1459) Diether von Isenburg den erzbischöflichen Stuhl bestieg. Angeblich auf die Verwendung seiner Gönner hin freigelassen, mußte Johannes de Castro Coronato allerdings sich dazu verstehen, Urfehde zu schwören und die Hälfte der von ihm in Göttingen gesammelten oder dort deponierten Ablafsgelder im Betrage von 700 Gulden der erzbischöflichen Kammer zu überantworten³ — daß diese Summe jemals nach Cypern gelangte, ist angesichts der drückenden Geldverlegenheit, in der sich damals Diether von Isenburg befand, schwerlich anzunehmen⁴. Nachrichten über die weiteren Geschehnisse des Johannes de Castro Coronato sind, soweit ich sehe, bisher nicht bekannt geworden.

1) Vgl. die Glaßbergersche Chronik in den *Analecta Franciscana* II, 422—426 und meinen Aufsatz „Zur Geschichte des Joachimismus“ in dieser Zeitschrift, Bd. VII, (1885), S. 423 ff.

2) Vgl. dazu u. a. Kampschulte, *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation*, Tl. I, S. 15 ff.

3) Vgl. oben S. 284, Anm. 1.

4) Vgl. C. Menzel, *Diether von Isenburg*, S. 24. — Auch in Lübeck begegnete der Cyprische Ablafshandel nach dem Berichte des Franziskaners Detmar (*Lübeckische Chroniken* hgb. von Grautoff II, 172) Schwierigkeiten. Mit Hinweis auf den häufigen mit Ablafsbriefen getriebenen Betrug wurde 1455 von Rat und Domkapitel dem „Legaten“ des Königs von Cypern (Johannes de Castro Coronato?) die öffentliche Verkündigung des Ablasses untersagt; „doch leden se darmede, dat he breve ghaf in syner herberghe allen den, de se hebben wolden. aldus blef he to Lubeke wente Philippi Jacobi (1. Mai) unde krech vele gheldes“.

3.

Zwei Briefe Wimpfelings.

Herausgegeben und erläutert

von

C. Varrentrapp.

Schon in früheren Bänden dieser Zeitschrift¹ sind von Ulmann, Martin und Knod interessante Äußerungen von und über Wimpfeling veröffentlicht; anschaulich ist durch sie gezeigt, wie schmerzlich er die Übelstände im kirchlichen Leben seiner Zeit empfand, und zugleich, wie wenig er imstande war, sie abzustellen; auch sie liefern so Belege für die Richtigkeit des Urteils, das in seinen anregenden Bemerkungen² über die Straßburger Humanisten Hermann Baumgarten gefällt hat. Treffend ist hier von ihm ausgeführt, wie sie „nicht die Lust erfüllte, eine neue Welt zu gestalten, sondern die Trauer, eine alte teure Welt versinken zu sehen“, wie aber gerade durch die Betrachtung ihres so ernsten, so reinen und doch so unfruchtbaren Strebens das jüngere unter ihrem Einfluß aufgewachsene Geschlecht auf andere Bahnen als die ihren getrieben werden mußte, und als besonders sprechendes Zeugnis sind hierfür schon von Baumgarten die Worte citiert, die Jacob Sturm seinem verehrten Lehrer schrieb: „Wenn ich ein Ketzer geworden bin, so habt Ihr mich dazu gemacht“. Auch sonst ist neuerdings mehrfach auf diesen und einzelne andere Sätze aus dem Schreiben hingewiesen, das Wimpfeling im November 1524 an seinen Gesinnungsgenossen den Stifftsherrn von St. Thomas und Alt St. Peter Sixtus Hermanni³ richtete; doch dürften wohl die Leser dieser

1) S. Bd. III, S. 203 ff.; Bd. VII, S. 144 ff.; Bd. XIV, S. 119 ff.

2) Sie sind wieder abgedruckt in Baumgartens „Historischen und politischen Aufsätzen“ S. 475 ff.

3) S. über Hermanni Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace* II, 185; Ad. Baum, *Magistrat und Reformation in Straßburg*, S. 133 und namentlich Knod, *Die Stifftsherren von St. Thomas zu Straßburg*, S. 24 f. Auch Schmidt und Knod haben ebenso wie Baumgarten, Martin (Wimpfelings *Germania*, S. 100) und Erichson (*Collegium Wilhelmitanum*, S. 6) nur die im Thomas-Archiv befindliche Abschrift dieses Briefs von Wimpfeling an Hermanni benutzt und ihn danach auf den 11. No-

Blätter gern auch die anderen in mehr als einer Hinsicht interessanten Ausführungen dieses Briefes kennen lernen, dessen vollen Wortlaut ich deshalb nach dem im Strafsburger Stadtarchiv aufbewahrten Original folgen lasse.

1) Wimpfeling an Hermanni.

Schlettstadt, 2. November 1524.

Nuper non redisti ad me, ut latius tibi loquerer: nempe de epistolis meis una ad capitulum altera ad Butzerum, quas misi domino Jo. Rud. magistro vicariorum (?) capelle domine nostre in templo majori¹, prima aperta et altera clausa. Si aduc sunt in manibus domini Jo., exige ab eo. Vellem et alias quasdam illi esse communicatas, quarum una apud me est ad Hedionem, quam illi misi, sed nondum respondit. Scripsit dudum ad me Butzerus invectivam, qua me acriter objurgat, quod pungerem eum hic in Sletstadt, sed profecto nunquam ejus memineram nec in bono nec in malo. Isti homines insaniunt et somnia pro vero dicunt; invectiva Buceri cum meis responsivis (?) est in manu M. Ja. Treger². Potes similiter ab eo exigere: sunt apud me aduc due ad Capitonem; est etiam longa quae cum appenditiis ad Casp. Hofmeister. Cum illa omnia legeris, iudicium tuum et Casparis ad me perscribito, si videretur vobis ea esse imprimenda, et in principio cum isto titulo: Invectiva Buceri ad Jac. Wimpfeling cum ejus responso, cum aliis ejusdem epistolis ad Capitonem, Hedionem et alios scismaticos Argentinenses. Posset et addi epistola mea ad M. Luterum et M. Zwinglium, que impressa est in exordio cujusdam libelli, cujus auctor Hiero. Emserus de officio missae impresso Argentinæ³. Aliis multis varia scripsi de hac

vember 1524 angesetzt, während im Original im Stadtarchiv der 2. November zu lesen ist. Den Vorstehern der beiden genannten Archive, Herrn Stadtarchivar Dr. Winkelmann und Herrn Direktor Erichson und ebenso Herrn Professor Knod sei es mir gestattet für die Freundlichkeit zu danken, mit der sie auch diese meine Studien unterstützt haben.

1) Hierunter dürfte wohl Johann Rudolfinger zu verstehen sein, da in das Strafsburger Bürgerbuch 1525 her Hans Rudolfinger caplan zu unsern Frauen capellen eingetragen ist. Mehrfach wird er als Freund von Erasmus und Beatus Rhenanus in deren Briefwechseln erwähnt und daran, daß Erasmus in seinem Schreiben an die Strafsburger litterarische Gesellschaft Joannem Rudolfingium plane *μουσικώτατον* non arte solum, sed et moribus, hoc est festivissimum et compositissimum genannt hatte, erinnerte auch Othmar Nachtgall, als er seinen charissimis amicis Symphoriano Pollioni et Joanni Rudolfingio majoris templi vicariis 1514 seine Institutiones musicas widmete.

2) Über den Advokaten am bischöflichen Gericht Jacob Treger s. Knod, Stifftsherrn von St. Thomas, S. 46.

3) Dieses Schreiben Wimpfelings an Luther und Zwingli vom 23. Mai

materia venenosa, sed heu copiam non retinui, unam praecipue ad M. Ja. Sturmium, qui prorsus mihi veneno Wicleffico suffusus esse videtur, cui super hoc verba feci, sed ipse mihi sic objecit: bin ich ein Ketzer, so hant ir mich zu einem gemacht. Indixit mihi silentium. Responde et vale salutaque Casp. Hofmeisterum, qui aduc consentit cum ecclesia veteri sicut et ego. Sed quomodo conclusiones centum Tregeri¹ tandiu premuntur in tenebris? cur doctissimus ille provincialis non dat operam ut prodeant in lucem? Si in theutonica imprimerentur, o quot sunt apud nos, qui avide legerent, praesertim ex magistratu qui non seducitur sicut vilis plebecula, teste S. Jeronimo qui ait nihil tam facile quam vilem plebeculam et indoctam concionem linguae volubilitate decipere, quae quicquid non intelligit plus miratur. Dominica proxima doctor noster subtilis² invexit in festum omnium sanctorum et commemorationem omnium animarum et dixit eos qui peragerent esse modice fidei. Pro, hic homo illuminator est Dionisio Tertulliano Augustino Gregorio et omnibus scolasticis, qui ponunt ignem purgatorium. Vale denuo ex St. II. Novembris anno XXIV.

J. W.

1524 ist von Enders in seiner Ausgabe von Luthers Briefwechsel IV, 344 ff. gedruckt und hier auf die frühere Litteratur hingewiesen. Wimpfelings Brief an Capito vom 6. September 1523 s. bei Riegger, Amoenitates Friburgenses, p. 544 sqq.; nur ist nach dem in Bd. VII der Camerarischen Sammlung in München aufbewahrten Original S. 545 Z. 2 adeo ne zu lesen statt: adeone.

1) Über den Augustiner Konrad Träger, der 1518 zum Provincial ernannt war, die 1524 von ihm veröffentlichten Paradoxa centum de ecclesia conciliorumque auctoritate und den dadurch veranlafsten Streit vgl. außer der von Schulte in der Allg. Deutschen Biographie XXXVIII, 489 verzeichneten Litteratur W. Baum, Capito und Butzer, S. 245 ff. und Mentz, Bibliographische Zusammenstellung der Schriften Butzers in der 1891 erschienenen Festschrift: Zur 400jährigen Geburtstagsfeier Martin Butzers, S. 105f.

2) Nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung von Knod ist unter dem hier genannten Doctor subtilis Paul Phrygio zu verstehen, der seit 1519 als Pfarrer in Schlettstadt wirkte, hier für die Reformation eintrat, dadurch aber später in einen Konflikt mit dem Magistrat geriet und 1525 veranlafst wurde, sein Amt niederzulegen und die Stadt zu verlassen. Vgl. Knod in der Allg. Deutschen Biographie XXVI, 92f., die von ihm hier aufgeführte Litteratur und außerdem Thommen, Gesch. der Univ. Basel, S. 99ff. und Horawitz, Bruschi, S. 24ff. Von Wimpfeling war 1513 in einem Schreiben, das der 1514 in Strafsburg erschienenen Expositio Druthmari in Mattheum evangelistam vorangedruckt ist, Paul Phrygio als theologischer Lehrer empfohlen und dabei als theologus et doctus et honestus ausdrücklich gerühmt; noch 1522 empfahl Wimpfelings Neffe Spiegel Phrygios Berufung an die Heidelberger Universität. S. Knod, Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins, N. F. I, 333ff. und Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg I, n. 164.

Scripti priori Cartusianorum ad Friburgum, Ludovico Ber Basiliensi, decano Argentinensi, theologis Heidelbergensibus, Friburgensibus, episcopo Basiliensi, Boczemio¹. Sed nemo mihi respondet, contemnunt me propter senectam, quam olim venerabantur. Cave ne hoc sciat noster doctor subtilis et Joh. Sathanas, nolebam dicere Sapidus.

Mitto etiam ad te litteras Glareani poetae Basiliensis², in quibus videbis querimoniam ejus de Luteranis: Kynden wir die Poeten wider das Volk richten, die wirdent sie aufnutzen, wie sie ander Lut bißher usgehupt haben, vom babst uf den kilchwerten, vom kaiser uf den sewhirten: das ist evangelisch. Epistolam Glareani remitte.

In keinem der bisher gedruckten Briefe Wimpfelings tritt so deutlich die trübe Stimmung seiner letzten Jahre, das Gefühl seiner Vereinsamung und sein scharfer Gegensatz gegen die reformatorischen Bestrebungen seiner ehemaligen Genossen aus der Strafsburger und Schlettstädter litterarischen Gesellschaft hervor, mit denen er sich noch 1520 freundschaftlich über die „besseren Studien und ihre Führer Erasmus, Capito, Zasius, Luther und Melanchthon“ unterhalten hatte³. Wir werden uns darüber nicht wundern, wenn wir uns seiner Anhänglichkeit an die alten kirch-

1) Über den Karthäuserprior in Freiburg, G. Reisch, den Baseler Theologen Ludwig Bär, den Strafsburger Domdechanten Sigismund von Hohenlohe und den Konstanzer Domherrn Johann von Botzheim siehe aufser den sie betreffenden Artikeln in der Allg. Deutschen Biographie XXVIII, 117; II, 45 f.; XII, 694 f.; III, 208 f. und der hier verzeichneten Litteratur besonders den Briefwechsel des Beatus Rhenanus an den im Register bei Bär, Botzheim und Reisch angegebenen Stellen; Hartfelder in der Zeitschrift für Gesch. des Oberrheins, N. F. V, 170 ff.; VIII, 5 ff.; Enders, Luthers Briefwechsel II, 348 f.; VI, 39 f. und Knod in diesen Blättern XIV, 130.

2) Über Glareans Stellung zur Reformation vgl. Fritzsche, Glarean (Frauenfeld 1890), S. 33 ff. und über seine Neigung zu scharfen Ausdrücken ebendas. S. 12 f.

3) S. das Schreiben der Mitglieder der Schlettstädter litterarischen Gesellschaft an Villinger in dem Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 221 ff. und vgl. für das Folgende die ebenda S. 198 f. gedruckten Aufserungen von Beatus Rhenanus über Sapidus, Glarean und Wimpfeling. Adeo libere, schrieb hier Beatus Rhenanus im Januar 1520 an Zwingli, nonnunquam Sapidus loquitur, ut Wimpfelingius illi inquisitionem aut delationem ad inquisitores haereticae pravitatis saepe minetur. Per iuramentum, inquit, quod feci in licentiis meis, ego cogor id non silere. Nam non potest Wimpfelingius pati, ut quisquam contra ceremonias loquatur. An solche Gespräche erinnerte sich wohl Paul Volz, als 1542 Spiegel ihn besuchte; er schrieb darüber an Beatus Rhenanus (ebenda S. 487): Spigellus nuper adfuit, inexorabilis Lutherorum hostis. Spirat bonae memoriae suum avunculum, cuius vehementiam in eiusmodi compertam habes.

lichen Ordnungen und Zeremonien erinnern, die ihn eben 1520 schon antrieb, sich scharf gegen Sapidus zu erklären, als dieser sie angriff. Aber nicht minder begreiflich erscheint, dafs bei aller Verehrung und Dankbarkeit, die sie gegen ihn hegten, Sturm und Bucer, Phrygio und Sapidus andere Wege als die seinen einzuschlagen sich verpflichtet fühlten und dafs sie in diesem Entschlufs durch die Eindrücke bestärkt wurden, die ihnen der Verkehr mit ihm hinterlassen hatte. Gerade seinem geliebten Schüler Jakob Sturm hatte ja Wimpfeling 1505 die beiden Schriften¹ gewidmet, in denen er scharf schwere Übel im kirchlichen Leben gerügt hatte und über die er mit Vertretern des bestehenden Zustands in Konflikt geraten war, und als er 1510 zu neuen Angriffen gegen diese sich getrieben fühlte, hatte er darüber wieder mit Sturm korrespondiert². Sicher ist diesem wohl auch von Sebastian Brant das Schreiben mitgeteilt, in dem Wimpfeling 1512 seinen tiefen Schmerz über Cajetans Äufserungen gegen die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts und gegen Gerson aussprach³, da er in ihm Brant ausdrücklich auf Sturm verwies. Anschaulich stellt uns dies Schreiben vor Augen, wie Wimpfeling mit den Leitern der Konzile von Konstanz und Basel einverstanden war — nicht nur den „Wiclefiten“, sondern auch „den Schmeichlern“ des Papsttums gegenüber. Wer unmittelbar nach dem eben abgedruckten Brief von 1524 diesen von 1512 liest, dem eröffnet sich so ein lehrreicher Einblick in beide Seiten der kirchlichen Anschauungen der Elsässer Humanisten, in den Zusammenhang und in die Verschiedenheit der Reformbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Deshalb glaubte ich an dieser Stelle auch dieses bisher nur beiläufig erwähnte⁴ Stück

1) Über die beiden 1505 und 1506 veröffentlichten Schriften *De integritate* und *Apologia pro republica christiana* vgl. Schmidt I, 139 ff.; II, 323 ff. Da Wimpfeling die zweite Schrift nur Sturm und einem anderen Schüler mitteilte und sie ausdrücklich bat, sie nicht aus den Händen zu lassen und nach der Lektüre zu verbrennen, hat er Sturm wohl auch sein von ihm nicht publiziertes scharfes Gedicht gegen Sixtus IV. zu lesen gegeben, das erst kürzlich von Holstein im vierten Bande der N. F. der Zeitschrift f. vergl. Litteraturgeschichte S. 369 gedruckt ist.

2) Vgl. Wimpfelings von Schmidt I, 78 citierten Brief an Brant vom 3. Mai 1510, dessen Original sich im Stadtarchiv findet.

3) Cajetans Schrift *De autoritate papae et concilii* ist am Anfang seiner Lugduni 1575 veröffentlichten *Opuscula* gedruckt; vgl. über sie und die Gegenschrift von Almain die von Hergenröther in seiner Fortsetzung von Hefeles Konziliengeschichte VIII, 475 ff. verzeichnete Litteratur und Döllinger, *Das Papsttum*, S. 201 f. Seiner Bewunderung für Gerson hat Wimpfeling wie bei verschiedensten Gelegenheiten so namentlich auch in der von Schmidt II, 325 verzeichneten Abhandlung Ausdruck gegeben.

4) Von Schmidt I, 103. Erhalten ist uns auch dies Schreiben

der Korrespondenz zwischen Wimpfeling und Brant abdrucken zu sollen.

2) Wimpfeling an Brant.

15. August 1512.

Pium Jesum. Diebus superioribus summo gaudio affectus fui, immo non mediocriter compunctus et ad contemptum omnium quae in hoc mundo sunt vanitatum inflammatus ex typis et rithmis tuis (absque assentatione scribo) et ex recensita Domini passione historiisque et gestis Herculeis¹ et paulo post indicibili merore confectus sum, quod et tibi ore narrare volebam, ni arduissimis cujusdam litteris ad exitum celerem ab Argentorato fuisset incitatus. Audi nunc causam luctus mestitiae et dejecti animi. Concilium Basiliense semper veneratus sum; de hoc jam sileo. Constantiense tu ipse nosti a nullo unquam vilipensum fuisse. Ab omni natione, ab omnibus doctis et Deum timentibus hucusque in summo pretio et auctoritate habitum est, nec ejus decisiones minoris judicatae sunt, quam antiquarum decretalium. Hoc inquam concilium quidam, forte cardinalatum appetens aut alioquin, uti mox est mendicantium, assentari solitus, tractatu novo a se edito et quidem impresso impugnat obpugnat cessat enervat nihil facit, nullius momenti fuisse scribit, imo et in omnibus edictis et decretis errasse, quod in prisco fundamento seu (ut philosophi vocant) principio erravit, existimans se (scilicet concilium) papa esse majus, quod falsum et fictum est. Proinde concilium fuisse erroneum et optimum illum Johannem de Gerson magna cecitate fuisse percussum, quod me male habet imprimis. Doctissimus enim fuit et summus zelator salutis animarum Christi fidelium. O quantum desideravit (sicut et divus Bernhardus), ut prelati ecclesiastici recognoscerent, ad quid obnoxii sint, ad quantam humilitatem modestiam frugalitatem devotionem pietatem gratitudinem in Deum et ejus filium crucifixum astringantur et ad exemplaria christianae vitae ceteris popularibus praestanda. Audi, mi Sebastiane, is qui haec scripsit, non est homuncio parvi ponderis, est frater ordinis, est theologiae doctor, est non privatus homo, est summus et supremus (generalis scilicet) totius et divi Dominici. Nomen est Thomae de Vio (verè devius) Cajetanus. Si id caput ordinis, dux et prin-

nur durch die im Thomas-Archiv aufbewahrten Kopieen Wenckers von Brants Korrespondenz, aus der andere Anferungen von Wimpfeling Knod in der Zeitschr. f. Litt. der Renaissance II, 190 mitteilte.

1) Vgl. über Brants damalige Darstellung von Hercules am Scheideweg Schmidt I, 231.

ceps, si illius ordinis qui se doctiorem ceteris putat, audet: quid audebunt ejus membra? Verumtamen facultas theologica Parisiensis tractatum illius fraticelli aspernatur, haeresim sapere autumat. Contrarium ductu unius illorum (cui nomen Jacobo N.) ediderunt, sed satis modeste. Si tu per otium posses introspicere et non tantae tibi essent occupationes, M. Jacobus Sturm facile tibi utrumque tractatum administrabit. Jam aliquantulum meror animi mei imminutus est, postquam viro integerrimo et summo amico id detexi quod me excruciat.

Retulit mihi M. Henricus Rinck (quem te credo nosse) paulo ante ad nos ex Gallia reversus¹, reginam Franciae (Britannicam illam)² se accinxisse abitioni ex Gallia ad Britannos apparatus et comparatam rebus et clenodiis, uti vocant, suis palamque dixisse, non fuisse unquam verum matrimonium inter se et utrumque Franciae regem, sese consensisse in Maximilianum, se deceptam, multa intervenire impedimenta, quasi hujus regis Ludovici conthoralem esse nequiverit, affinitatem, compaternitatem. Item omnes actus matrimoniales fuisse incestos, filiam natam non esse legitimam etc. Regina detenta est, non tamen in vinculis, sed in aprico loco in lustro (tiergart) Parisiensi. Illic deambulare posse, exire non posse. Supremum regni cancellarium qui abitionis reginae conscius fuit, decollatum esse, episcopum Parisiensem

1) In dem oben S. 288 Anm. 2 erwähnten Brief Wimpfeling's von 1513 wird neben Phrygio zur Abhaltung theologischer Verlangen Henricus Rinck empfohlen. Da nach den von Schmidt I, 233 citierten Schreiben Wimpfeling und Seb. Brant in freundschaftlichen Beziehungen zu dem Kölner Johannes Rinck standen, könnte man vermuten, daß Heinrich Rinck ein Verwandter von ihm gewesen sei, doch finde ich in dem bei Fahne, Kölnische Geschlechter I, 361 mitgetheilten Stammbaum der Kölner Familie Rinck ihn nicht erwähnt.

2) In seinem 1860/61 veröffentlichten Buch über Anna von Bretagne, die Gemahlin Karls VIII. und Ludwigs XII. schildert Le Roux de Lincy I, 214 ff., wie sich Anna für die Verbindung ihrer Tochter Claudia mit dem jungen Habsburger Karl (V.) bemühte, und II, 194 ff., wie sie durch lange Krankheiten 1511 und 1512 angegriffen war. Nun hat zwar seitdem Paul Schweizer in den Forschungen zur deutschen Geschichte XIX, 3 ff. mit scharfer Kritik dargethan, wie wenig Glauben die oft nachgeschriebenen Erzählungen über die Einwirkung verdienen, welche die einstige Verlobte von Max auf Ludwig XII. bei dem Vertrag von Blois geübt habe, doch ist schon von Ulmann in seinem Buch über Max II, 101. 484 darauf hingewiesen, daß auch nach zuverlässigen Quellen Anna als die Vertreterin einer den Habsburgern günstigen Politik am französischen Hof angesehen wurde, und wohl erscheint es danach begreiflich, daß über die kranke Königin 1512 Erzählungen wie die oben mitgetheilten verbreitet und geglaubt wurden. Sie mußten natürlich Wimpfeling besonders interessieren, den 1492 eben die Losreißung Annas von Max zur litterarischen Fehde gegen die Franzosen angetrieben hatte.

similiter conscium esse perditum. Haec tibi ex ore M. H. Rinck scribo, qui aiebat omnia esse verissima atque certissima. Vide, mi Sebastiane, quo ambulemus? unde vero hi laquei, haec scandala, haec malae vitae exempla nisi a supremis cardinibus verugineae consumpte? Ad fraticellum illum redeo. Crediderim hoc suo tractatulo sperare se a summo Christi vicario, cui blanditus est, id impetratum, ut quatuor sui ordinis in Berna exustos¹ in celum referat beatorum et quidem martyrum. Pro solatio qualicunque haec legito, at ne me prodas. Tu vale optime cum conjuge et liberis atque nepotibus, qui te canunt avum utinam in prosperitate placida longevum. XVIII kal. septembris 1512.

Tuus J. W.

4.

Zur Geschichte des Klosterlebens im Anfange der Reformationszeit.

Mitgeteilt

von

O. Merx.

Bei Durchsicht von Akten aus der Reformationszeit fand ich im Ernestinischen Gesamtarchiv in Weimar einige Schriftstücke, welche im Interesse der Kirchen- wie der Kulturgeschichte wohl wert sein dürften, der Öffentlichkeit übergeben zu werden. Sie gewähren uns einen Einblick in das Leben und Treiben eines kleinen Nonnenklosters im Anfange der reformatorischen Bewegung und zeigen zur Evidenz, wie berechtigt damals die bezüglich Klagen und Forderungen Luthers und anderer Feinde des Klosterlebens waren.

1) Wie lebhaft sich die Elsässer Humanisten für den Jetzer-Handel und die vier betrügerischen 1509 in Bern hingerichteten Dominikaner interessierten, zeigen die von Schmidt I, 221 ff. angeführten Schriften; vgl. außerdem Rettig im Jahrgang 1886 des Archiv des hist. Vereins von Bern und die von Knod in den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein LII, 201 zusammengestellte Litteratur.

Die Sachlage, soweit sie sich aus den vorliegenden Schreiben selbst ergibt, ist kurz ungefähr folgende: Der Propst des kleinen, wenig bekannten Klosters Holzzella bei Eisleben, Namens Heinrich Forster, wurde im Jahre 1524 von seinen Landesherren, den Grafen Gebhard und Albrecht von Mansfeld, in Anklagezustand versetzt und gefänglich eingezogen. Wer oder was die letzteren zu diesem Vorgehen zunächst veranlaßt hat, ist nicht klar; es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß eine Beschwerde, welche die aus dem Kloster entwichene Nonne Eva Jodin am 20. Oktober 1524 gegen die Äbtissin und den Propst bei ihnen einreichte, den direkten Anstoß dazu gegeben hat¹. Dieselbe berichtet in diesem Schriftstück mit schlichten Worten über ihren Aufenthalt im Kloster und über die Erfahrungen, welche sie daselbst gemacht. Schon als Kind, so erzählt sie, wurde sie mit einem Doktor der Rechte verlobt und ungefähr im zehnten Lebensjahr nach dem Tode ihres Vaters für einige Zeit ins Kloster Holzzella gegeben, um Schreiben und Lesen zu lernen. Dort wußten die Äbtissin und die Nonnen sie derartig zu bearbeiten und durch verwerfliche Mittel dazu zu bestimmen, daß sie, als sie nachhause zurückkehren sollte, sich hartnäckig weigerte, das Kloster zu verlassen, ungeachtet des Unwillens und Zornes ihrer Mutter. Bald sah sie jedoch ein, daß sie nicht imstande war, ihr Klostergelübde zu halten, und gab dies auch der Äbtissin zu erkennen; aber diese verstand ihre Bedenken durch freundliche Worte und Versprechungen zu beschwichtigen und erhielt ihre Einwilligung zur Einsegnung. Vergeblich wandte sich ihr Verlobter, nachdem er von ihrem Entschlus, im Kloster zu bleiben, Kenntnis erhalten, an den Erzbischof Ernst von Magdeburg und forderte die Braut zurück; ein im Kloster gefälschter, angeblich von ihrer eigenen Hand geschriebener Brief bewirkte, daß seine Bitte abgeschlagen wurde. Aus Gram darüber widmete er sich, wie ihr später berichtet wurde, dem geistlichen Stande, lebte mit einer Konkubine „in der Unehe und öffentlichem sündigem Leben“ und starb eines frühen Todes.

Mit der Zeit gingen der Eva Jodin aber die Augen auf, und sie geriet bei der Äbtissin und dem Propste in den Verdacht, daß sie das Kloster zu verlassen beabsichtigte. Um dies zu hintertreiben und sie für immer festzuhalten, beschloß man ein Mittel anzuwenden, das seinen Zweck nicht verfehlen konnte. Man wollte sie moralisch vernichten! Die Äbtissin selbst als Hüterin der jungfräulichen Ehre ihrer Schutzbefohlenen, als Wächterin über die Befolgung der Klostergelübde, verrichtete den häßlichen Dienst einer Kupplerin und suchte sie zu bewegen,

1) Vgl. das unten wörtlich abgedruckte Schreiben Nr. 1.

sich den Lüsten des Propstes hinzugeben. Als alles Zureden nichts half, scheute dieser auch vor Gewalttätigkeiten nicht zurück, und nur mit Mühe und durch Zufall entging sie der ihr drohenden Schande.

Doch damit nicht genug! Sie erzählt weiter, wie sie Beihilfe zu einer Urkundenfälschung leisten mußte, und wie sie schließlicly um ihr Vermögen, das sie mit ins Kloster gebracht hatte, betrogen werden sollte — und zwar alles dies zum Besten und im Interesse des verhafsten Propstes.

Diese bösen Erfahrungen und nicht religiöse Skrupel ließen nach ihrem Bericht in ihr endlich den Entschluß reifen, das Ordenskleid abzulegen und aus dem Kloster zu entweichen. Sie schließt ihr Schreiben mit der an die Grafen Gebhard und Albrecht gerichteten Bitte, ihr zur Wiedererlangung ihres Vermögens und der darauf bezüglichen Papiere behilflich zu sein, und sie zum persönlichen Verhör laden zu lassen. Hier will sie weitere Mitteilungen machen.

Soweit der Bericht der Nonne Eva Jodin! Wie schon oben gesagt, dürfte er vielleicht den Anlaß zur gefänglichen Einziehung des Propstes gegeben haben. Über den Gang der gegen denselben von den Grafen eingeleiteten Untersuchung wissen wir leider nichts Näheres. Doch erfahren wir aus einem Briefe, den er am 28. Dezember 1524 an seinen Bruder, den Bürger und Goldschmied Andreas Forster zu Torgau richtete ¹, der aber zum Teil vollkommen unverständlich ist und dessen Stil den Schreiber als einen ziemlich ungebildeten Menschen kennzeichnet, daß er sich gegen Ende des Jahres 1524 noch im Gefängnis befand. Zwar hatte sich bereits damals Kurfürst Friedrich von Sachsen auf Bitten jenes Goldschmieds bei den Grafen für ihn verwandt, hatte jedoch eine abschlägige Antwort erhalten ². In dem oben erwähnten Briefe bat daher der Propst seinen Bruder von neuem, den Kurfürsten zu einer abermaligen Intervention bei den Grafen zu bewegen. Jener erfüllte seinen Wunsch und sandte demselben neben einem bezüglichen Gesuche auch das Schreiben des Propstes zu. Merkwürdigerweise bezeichnet letzterer in diesem Briefe nicht die Anklage der Nonne als Hauptgrund seiner Gefangensetzung, sondern er verwarft sich hauptsächlich gegen den Vorwurf, daß er während seiner mehr als fünfundzwanzigjährigen Dienstzeit keine Rechenschaft über die Verwaltung des Klosters abgelegt habe ³. Er behauptet, dazu

1) Vgl. das unten abgedruckte Schreiben Nr. 2.

2) Vgl. das unten abgedruckte Schreiben Kurfürst Friedrichs an die Grafen von Mansfeld vom 1. Januar 1525 Nr. 3.

3) Deswegen halte ich nicht für ganz sicher, daß die Beschwerde

nicht verpflichtet gewesen zu sein; dies sei Sache der Äbtissin, welche mit dem ganzen Konvent ihm dies bezeugen wolle. Übrigens hält er es aus gewissen Gründen für sicher, daß die Grafen selbst die Haltlosigkeit der Anklage eingesehen haben. — Die Beschuldigungen der Eva Jodin streift er nur kurz; er nennt sie eine ehrlose Person, ihre Angaben bezeichnet er als Lügen und er bietet sich zur Verantwortung.

Wer von beiden mehr Glauben verdient, ob der Propst oder die Nonne, läßt sich bei dem geringen Material, das zur Verfügung steht, nicht entscheiden. Doch halte ich es für unmöglich, daß die schweren Anklagen der Eva Jodin vollkommen aus der Luft gegriffen sind. Dazu sind ihre Angaben doch wohl zu detailliert! Vielleicht geben diese Zeilen einem anderen Forscher die Anregung, in anderen Archiven Nachsuchungen anzustellen und eventuell weiteres Material zutage zu fördern, welches mehr Klarheit in die Sache zu bringen geeignet ist.

Kurfürst Friedrich von Sachsen schlug die Bitte des Goldschmieds Andreas Forster nicht ab; am 1. Januar 1525 schrieb er wiederum an die Grafen von Mansfeld und bat sie, den Propst, falls seine Angaben besonders wegen der Rechnungsablegung auf Wahrheit beruhten, aus dem Gefängnis zu entlassen etc. Ob seine Fürbitte etwas geholfen und wie überhaupt der Ausgang des Prozesses gewesen, darüber fehlen jegliche Nachrichten. Wunderbarerweise aber erwähnt auch der Kurfürst in seinem Schreiben nicht die von der Nonne gegen den Propst erhobenen Beschuldigungen. Sollte er etwa damals hierüber noch keine nähere Kenntnis gehabt, und sollten ihm vielleicht die Mansfelder Grafen erst nach Empfang des oben erwähnten Schreibens vom 1. Januar 1525 zur Rechtfertigung ihres Vorgehens gegen den Propst eine Abschrift des Briefs der Eva Jodin vom 20. Oktober 1524 zugesandt haben?

Wie dem aber auch sein mag, besonders geliebt und geachtet war das Kloster und seine Insassen damals nicht; wenige Monate später erlitt es dasselbe Schicksal wie so viele andere Klöster Süd- und Mitteldeutschlands; es fiel der Zerstörungswut seiner benachbarten aufrührerischen Bauern zum Opfer und hörte für immer auf zu existieren.

Ich lasse die drei fraglichen Schreiben nun im Wortlaut folgen ¹.

der Eva Jodin den direkten Anlaß zur Verhaftung des Propstes gegeben hat.

1) Die Orthographie ist nach den von Weizsäcker in der Vorrede zu Bd. I der Reichstagsakten niedergelegten Grundsätzen umgewandelt.

I.

**Die Nonne Eva Jodin zu Holzzelle an die Grafen
Gebhart und Albrecht zu Mansfeld.**

1524. Oktober 20.

(Aus Weimar, Ernest. Ges. Archiv., Reg. Ee. nr. 369. — Gleichzeitige Kopie)

Edelen wolgeborenen herren, e. g. seint mein inniges gebette kegen got in demutigem gehorsam zuvorn. Gnedige herren; e. g. als meine gnedige herren bit ich aus hochseheln (sic!) vorpflichtet und gezwungener not demutigis vleis clagende zu erkennen, das ich von meinem vater und muter seliger bei zeit ihres lebens etwan dem hochgelerten herr Valentino Jungerman, der rechte doctor seiliger gedechtaus mit meiner gonst und vorwilligunge in meinen jungen jaren ehelich vortrauet worden; als nun mein vater nach willen des almechtigen vorstorben, bin ich von meiner muter, die dan nuhmals auch vorscheiden, uf vleissigs und emsigs anhalten der eptisin zur Zelle, als ich meins alters ungeverlich im zehenden jare gewest, des orts ein viertheil jars ins closter daselbst, furder schreiben und lesen zu lernen, mit vorwilligunge meins vortraueten gethan wurden mit dem bescheid, das nach einem viertel jare oder zu welcher Zeit sie mich wider aus dem closter haben und fordern wurden, das ich inen volgen und widerumb zu handen solt gestellt werden. Als aber ebtisin und probst, das ich zu volendunge meiner gelopten ehe widerumb von meiner muter und vortrauten doctor wurde gefordert, und das ich im closter nicht lenger bleiben solt, vormerkt, suchten sie listigliche und betriegliche wege, wie sie mich im closter zu behalten uberreden mochten. Wiewol ich mich des weigerte, zeigten sie mir doch an, wie mein vater im closter erschienen und zu vorstehen geben hette, das er in grosse peyn wurde kommen, es were dann, das ich im closter bliebe, sagten mir auch, wen ich elter wurde, mich zu einer priorin und folgende zu einer eptisin, wen diese vorstorbe, zu machen. Wiewol aber mein wille nie darbei gewest, sondern in meinem hertzen beschlossen, meinen ehelichen vortraueten, wie ich ime gelobet, zu volgen und meiner mutter kintlichen gehorsam, wie ich dan zu thun schuldig gewesen, gerne gethan und geleistet hette, wurde ich doch durch betrieglich anhalten der ebtissin, anderer junkfrauen und probsts aus uberretter genotigter dranksall in meinen jungen und unmundigen jaren als eine unvorstendige dahin geredt und gedrungen, das ich der zeit, do meine muter seilige an stat ir, auch meins vortraueten, mich widerumb aus dem closter folgen zu lassen erfordert, uf meine knie, wie es mir durch die ebtischin angegeben, habe niderfallen

und wider meinen willen meine muter bitten müssen, dweil ich mich Christo vormehlet, mich im closter zu lassen, unangesehen aber das mein muter des nicht zufriden gestanden, sondern öffentlich gesaget, das si iren willen darzu, das ich im closter bleiben solt, nimmer mer wolt geben; und mich darauf mit irem fusse kniend umgestossen.

Daruber kurz vor der einsegunge hat mich die itzige domina erinnert, auszusagen freilich kegen ir, ob ich den orden getraute, nach ausweisung irer regel zu halten; habe ich ir geantwort, so ich die gantze warheit reden sall, sprech ich, das ich kein stücke vormage ader getraue zu halten. Darauf sie mir geantwort und gebeten, ich sult durch vermeidunge hons und spots, der mir und dem closter daraus entspringen wurde, im closter bleiben und mich solchs nicht merken lassen. Es were teufelische anfechtunge; wen ich eingesegnet, wurde got seine genade wohl vorleihen; auch wolten sie mir entleichterunge machen in allen den, das mir zu schwere were; und also haben sie mich uf solchen betroge bei inen im closter behalten.

Als aber vorberurter doctor, mein ehelicher vortrauter, des sele der almechtig wolte gnedig und barmhertzig sein, bericht empfangen, das ich solte furgeben haben, nicht aus dem closter, sondern darinne zu beleiben, hat er bei dem hochwirdigsten durchleuchten hochgeborn fursten bischof Ernst seiliger und loblicher gedechtnus mich aus dem closter rechtlich zu erlangen furwendunge gethan, auch die sachen rechtlich zu vollenden in furnehmen gestanden. Als ist eine schrift in meinem namen dermaß, als ob ich dis mit meiner aigen hant geschrieben, an hochgemelten bischof Ernst seiliger ausgegangen, in welcher ich seiner furstlichen gnaden solt angezeigt haben, wie ich mich Christo vortrauet mit anderer weiter anzeige, dardurch sein furstliche genade dermaß beweget und demnach nicht hat wollen nachgeben, mich von Christo als seine vortraute praute zu dringen. Nun ist ie gewislich, das ich der zeit nicht einichen puchstaben habe schreiben konnen; derhalbe, wie betrieglich gehandelt, zu ermesen; und hat auf solche betriegliche schrift hochgemelter bischof Ernst berurten mein vortrauten doctor von seiner forderung abzustehen geweist, der als ich bericht, so harte darumbe bekommert, dardurch er priester wurden, mit einer in der unehe und offentlichen sundigem leben, das niemands dan die eptischin, probst und die, so mich ime als seine eheliche vortraute furethalten und nicht haben wollen volgen lassen, welchs dann auch nicht die geringeste ursach seines tods gewesen, haus gehalten und dardurch dester eher von diesem jamerthal hat vorscheiden müssen.

Als aber eptischin und probst, das ich zu vorstande solchs

betrugs komen bin, vormerkt, sorge gehapt, ich wurde das closter vorlassen, haben sie sunder zweifel, welchs aus volgendem uncristenlichen bericht [sic!], welchen die recht zu strafen hochlich gebitten, allerlei wege gesucht, wie sie mich im closter erhalten mochten. Und wiewol aus junkfreulicher zucht ich solchs anzuzeigen grosse beschwerunge trage, auch des, woe mich nicht mein grosse notturfft, wie mit mir gehandelt, an tage zu bringen zwunge, solchs vil lieber unterlassen wolte; aber aus solchen mir begegents ursachen, wie mit mir armen junkfrauen gehandelt, wil ich e. g. nicht bergen: es ist etwan zur zeite die domina zu mir kommen und ausgesaget, wie sie etwas mit mir zu reden und doch schenhetete, solchs mochte von mir weiter gemelt werden. Wiewol ich angereget, mir solchs zu eroffnen, hat si es doch der zeit nicht gethan, sondern uber das sie mir zu vilmaln das angezaigit, hat sie etwan zur zeite abermals angefangen, wie vorgemelt, das sie mir etwas zu sagen hette und in grosse vorpflichtunge, solchs in geheim bei mir bleiben zu lassen, genomen; welchs ich dann aus dem, das ich gemeint, das es indert ein sache were, die zu vorschweigen stunde, also angenommen haben wolte. Darauf sie mir angesaget, wie der probste so inbrunstige liebe zu mir hette, das sie mir das nicht gnugsamb volsagen kunde; vormeint, mich darein zu vorwilligen; als ich aber solch ir angeben weg geschlagen und mich darein nicht habe wollen vermogen, sondern gebetten, mich darmit unbekomert zu lassen, hat sie mich volgende in garten geschickt, den wein daselbst abzulesen. Als ich aber dasselbige aus gehorsam habe thun müssen und also im garten uf einer laitern am benhause¹ gestanden, ist die thore, welche in den garten gehet und niemands denn die ebtischin und gertnerin den schlussel darzu haben, heftig zugeschlagen; und als ich mich umbgesehen, ists der probst gewesen, der dann zu mir gangen. Ich von der leiter erschrocken gestiegen, hat er mich mit der hant, dergleichen mit besen unvorschampten worten, seinen willen zu volenden, ange-tast; als er aber an mir dasselbige nicht hat haben konnen, hat er gewalt an mich zu legen und mich in das benhause ziehen und also mich gewaltsamlich umb meine ehre zu bringen unterstehen wollen. Indes seint zwo leienschwestern auch in den garten komen, als nemblich Margaretha Mullers und Barbara Joachyms, auch des hierten frawe, welche dann den probst von seinem unbillichen furnehmen abscheuigk gemacht haben. Und so dieselbigen, sonder zweifel aus schickunge gots, nicht kumen, hett er mich zu vorweldigen noch heftiger angehalten.

Es hat der probst an solchem seinem beginne nicht settigunge

1) Bienenhaus.

gehapt, sonder uber das vilmals mich zu vall zu bringen suchunge gethan, und sonderlich kortz zuvor, eher ich aus dem closter gegangen, mir gesagt, sein wille solt doch mit mir volbracht werden, solte derhalben ane sorge stehen, das solchs kegen der welt solt bemelt werden; er wolte mir zur zeite solchs gnugsam unterrichtunge thun, wie das ein meinunge hette. Und solche unverschempte wort kegen mir getrieben, die mir nicht anzuzeigen geburen, auch nicht behalten oder aufmerken geben konnen.

Und als e g. am tage Bartholomey im closter zur Zelle waren, bin ich kurz zuvorn durch die ebtissin dahin aus gehorsam gemusigt wurden, einen briefe [zu schreiben], als hette der probste zum besten dem closter sechshundert Reinische gulden geliehen und furgestreckt und das datum etzlich jar hinder sich gesetzt; welchen brief auch die ebtischin uf der erden, dardurch er, als ob er nicht neu angesehen und also von e. g. der betruge nicht gespurt, unsaubere gemacht ist wurden [sic!]. Solchen briefe haben die eltisten der junkfrauen des convents willigen müssen, aber den andern allen unbewuest. Es ist auch darbei nicht bleiben, sondern der probst hat mit seinem lußigen betruge bei der ebtissin sovil erlangt, das ime achthundert gulden, so das closter in barschaft gehapt, darzu zum theil als nemlich sechshundert gulden von meinen vatterlichen und mutterlichen erbe komen seint, ime geeigent wurden im schein, als solt er seins verdienten lohns und vorberurter sechshundert gulden, die er dem closter solt furgestreckt haben, das doch von ime nicht gescheen, damit und uf eine suma vorgnuget sein. Und hat uber das den brief bei sich enthalten, und damit das er im closter erhalten, fordert er noch uf denselbigen brief oftbelmte sechshundert gulden. Wie betriegliche er das closter umb das seine, mich umb das meine, und dergleichen mich umb meine ehre zu bringen unterstanden und noch teglich sucht, hab ich e. g. zu berichten und meine noturft, wie gehandelt, nicht unterlassen wollen.

Dweil ich mich dan aus solcher bosen unchristenlichen handelunge, so der probst mit zuthun und furhangnus gewaltiglich an mir zu begehen unterstanden, und von denen, so mich zur erbarkeit, zucht und ehre hetten halten sollen, mich also zum ergisten und vordamnus sundiges lebens meiner ehren zu entsetzen, unzweiffich zum furnemsten unter andern der ursach halb, so sie mich zum vall bracht, das sie alsdann mich dester eher und statlicher in solchem ungotlichem verdampften leben zu bleiben, hetten bewegen und uberreden konnen, gesucht ist wurden, derhalben aus solchen uncristenlichen ursachen mir von dem probst durch vorhengnis begegnet, daraus e. g., wie in klostern gehandelt und wie es darinne zugehet, [vermerken kann,] habe ich zu rettunge

meiner jungfrauschaft aus dem closter, darinne ich uber das, das Christus solch vordamlich closterleben hochlich vorwirft, vordampft und gentzlich aufhebt und an keine sunderliche stat, zeit und stelle gebunden, wie dann im evangelio Matthei geschrieben stehet: nicht hie ader dort ist Christus, dergleichen wie Paulus sagt Thimo. am 4. und anzeigt, das in den letzten zeiten etliche vom glauben abtreten werden und achten uf die irrigen geister und lere der teufel durch falscheden in gleisnerei und die ein brantmal haben in iren gewissen und verbieten, ehelich zu werden und zu vermeiden die speise wider das gotliche wort und dem heiligen ewangelio entkegen, meinem vortrauten die ehe nicht zu halten, gewaltsamlich furenthalden, auch meiner muter den gehorsam zu brechen, felschlich gedrunge wurden, entweichen müssen. Und wiewol David das boese zu fliehen und guts zu thun beflcht, hett ich mich doch, dweil ich im closter der elenden falschen klostergelupde so gar gruntlich unterricht nicht empfaen mogen, woe ich durch solche uncristenliche handelunge, und wie es mir allenthalt begegnet, uber das in solchem ordensleben kein einigkeit, sondern nichts dan zwittracht, neid, has, afterkosunge und fleischliche werk darin befunden, eraus zu begeben nicht vorursacht, noch eine zeitlang darin erhalten.

Dweil aber meniglich aus diesem bericht, wie groblich und unvorschempt ich darzu vorursacht, zu vormerken, als ich uf e. g. genedigen furbescheit, umb den ich hiermit e. g. ufs unterthenigst wil gebeten haben, weiter und so hoch das ufgelegt, doch ane uberflus anzuzaigen, auch also, das es schwerlich vorneint werden kan noch magk, erbotig, derhalb e. g. ufs demutigist und vleisigist anruffe und bitt, e. g. wolten, wie betriglich ich meiner muter, dergleichen auch meinem vortrauten wider meinen willen furenthalten, auch wie derhalb ein falscher brieffe unter meiner hantschrift die zeit, do ich nicht habe schreiben konnen, an bischof Ernst seiliger hochloblicher gedechtnus in meinem namen hinterlistiglich ausgegangen, was auch volgendt durch die ebtischin von wegen des probsts zu vall zu bringen und darauf, wie nicht anderst zu achten, dweil sonst niemandts dan ebtischin und gertnerin, welche ich niergendt vorhanden sahe, die schlussel zu solchen thoren hatten, durch ir vorhengnis durch bemelten probst mich gewaltsamlich umb mein ehre zu bringen understanden, auch wie dem probst, da man ime doch nichts schuldig gewesen, entrichtunge, darunter meines vatterlichen und mutterlichen erbs sechshundert [gulden] gewesen, widerfaren, dergleichen das er den falschen brieffe, uber das er der bezalunge bekomen, noch bei sich beheldet, gnediglich ermessen und genedige vorschaffung und einsehunge thun, darmit ich zu dem, das mir also betrieglich entwant und von meinem vatterlichen und mutterlichen erbe ins

closter kumen, in genediger betrachtunge, das solchs in meinen jungen, unmundigen, unvorstendigen jaren, do es nicht fug noch craft gehabt, kegen mir unterstanden ist wurden, welchs ich dann mit weiterm grunde, so ich derhalb zu vorhore erfordert, wie angesagt, darzuthun weisse, von der eptissin, samlunge und kloster widerumb sampt erstatunge der abnutzung geschee, auch mir die brief, inventarium und anders, so sie noch bei sich haben, mein guter betreffend eraus geben, damit ich mich als der pas meiner noturft nach zu erinnern hette. Dasselbig sollen mein freuntschaft umb e. g. in unterthenigkeit vordienen; so wil ich auch in demutigem gehorsam willig befunden werden. Datum donnerstag nach Luce anno domini etc. xxiiij

e. g.

unterthenige

Eva Jodin.

II.

Der Propst Heinrich Forster zu Holzzelle an seinen Bruder Andreas Forster, Goldschmied und Bürger zu Torgau.

1524. Dezember 28.

(Aus Weimar, Ern. Ges. Arch. Reg. Ee. nr. 369. Original.)

Mein gebet zu got mit bruderlicher libe zuvoran; liber bruder, dein gesuntheit und der deinen mitwolfarth erfrauet mich. Liber bruder, ich het mich vorsehen, das du widder auf das schreiben der graven, das sie an unsern g. h. den ch. gethan, also sie keine antwort auf die anlage, wi sie mich alhie beschuldigt, des ich des, wen es von noitten, bekennnis kan nochbrenge, darvon gar absteen; und haben geantwort, das ich etzliche und czwenzig jare zur Zelle probist mich der rechenschaff, wi die andern probist irren eltern gethan, darumb sie mich oftmals hetten lassen anrede und geschriben [sic!]; daran kein wort ist; den ich hab auf kein rechenschaff gesessen, ich bin auch darumb nicht angeret, wi ich dich den in meinen nesten schreiben bericht, und das ander der außgelawfene puffen schreiben, das sie vorantwort und das schreiben, das irre an sein ch. g. gethan, gleich als geluge straff, das in der warheit also ist [sic!]; den sie in den die warheit sparren. Di domina und ganze samnung wellen mich der kegen den loblichen ch. und iderman beneme, das ich der nicht zu thun, auch darauff nicht angenommen, allein die domina, di sie also gethan an mein beiwesen. Allein suchen sie hir inen behelf und konnen got gelobt mich in keiner schult befinde. Darumb liber bruder, wu du nicht geschriben hest an sein ch. g., so welst nicht spar und schreibe laße, wie du nu

wol vornimest auf die erste irre anclage, das ich alhi ohn lange und genugßam zum rechten in hon und schande, schmaheit, auch noch leib und leben getrach, hetten vorharre musse, euch aber gleichwol als mir zu nachteil, das euch hinforder nicht leidlich adder forder zu dulden wer. Derhalben an sein ch. g. nochmals umb gotlicher gerechtigkeit dein adder euer underthenige demuttige und vleissige bitte, den ehegedachten graven gnediglich zu schreiben, domit ich der bestrickung anfenger enthalt, mit vorgestrackten gelde, vordinten lon lenger die 25 jhar, mit erleiden scheden und meinen geret und das vorbotten gelt von meinem lehen mit redelicher kuntshaft, den domit irre das schein, so irre von imant derhalben angeret, zu geben, do auff das ander vornemen adder muhe derhalben zu haben vorbleibe; das wirt er, der euch macht, als ich spur ganz wol machen [sic!]. Man mus sich des auch an herczog Gorgen sulcher gewalt beclage. Es ist domit nicht zu ruhen, den wu sie mich ubervinden konten, het ichs nicht gut. Domit got bevollen, was du außgibest, das merck, wil ich dir gerne widdergebe. Du wirst mir bei vetter Adam und Johanes, wi irs welt, mach ein bit. Gib ohn ein gulden vermagestu an schaden. In die innocentium im xxiiij

Heinricus Forster.

Nachschrift:

Liber bruder, ir must widder an di graven auf die antwort, die sie an ch. gethan, der rechenschafft und der erlossen person Eva Judin schreiben, das ich der zu thun nicht schuldig, auch das ich mich der lugen irres schreibens als ein fromer verantwortwort wil. Wen schon sein ch. gn. schribet, so must jr auch schreibe, das sie sich zu mir nöittigen an alle orsach; den sie geben gezeugniß, dieweil sie darvon absteen Darumb haben sie meinem g. h. von Merßburg die macht gegeben, der solt und wolt mich loß geben, ich solt die scheden tragen, sie wolten mir zu recht stehen; das wil ich nicht anneme, und wolten mich zu cleger machen und solt darnach ir unsicher sei. Darumb wil ich des allenthalben mit ohn vortracht habe.

III.

Kurfürst Friedrich von Sachsen an die Grafen Gebhart und Albrecht von Mansfeld.

1525. Januar 1.

(Aus Weimar, Ern. Ges. Arch. Reg. Ee. nr. 369. Conzept.)

Unsern grus zuvor, wolgebornen lieben getreuen und rath. Wir haben Andres Forster goltschmidt unserm burger zu Torga

euer antwort, so ir uns hievor auf unser schreiben getan, lassen furhalten. Als hat er itzt weiter an uns mit inligender schrift geraicht, wie ir daraus sampt seiner furgewanten bitte, ine ferrer gegen euch zu verschreiben, vernemen werdet. Wo nu die sach seinem anzeigen nach mit seinem bruder, dem probst, die gestalt het, und sonderlich das er die zeit, weil er die probstei verwaltet, kain rechnung getan, die auch von im nit, sondern von der domina gefordert und genomen worden were, begern wir gnediglich, ir wollet euch gegen dem probst hirinnen mit losgebung seines gefengnus, auch sonst geburlich und dermassen erzaigen, domit er sainer beschwerung linderung, auch das so im sonst aus billikait zustendig, erlangen und voriger auch itziger unser schriften gnuiglich befinden mog, wie wir nit zweiveln, ir werdet ane das darzu geneigt sein. Das sind wir gegen euch mit gnaden zu erkennen geneigt. Datum Lochau am heiligen neuen Jarstag anno xxv.

5.

Nicht Reufs, sondern Reventlow.

Von

H. Funck in Gernsbach.

A. Ritschl spricht in seiner Geschichte des Pietismus (Bonn 1880, Bd. I, S. 504) die Vermutung aus, dafs die von G. Gefsner in J. K. Lavaters nachgelassenen Schriften mitgeteilt, an einen Grafen gerichteten fünfzehn „Briefe über die Schriftlehre von unserer Versöhnung mit Gott durch Christum“ an den Grafen Heinrich XLIII. von Reufs zu Köstritz gerichtet seien und verweist dabei auf J. K. Lavaters Lebensbeschreibung von G. Gefsner II, 395 und III, 227.

Ritschls Vermutung ist jedoch eine irrige. In einem Schreiben Lavaters vom 14. Dezember 1793 an einen seiner fürstlichen Freunde, das bis jetzt noch nicht veröffentlicht ist, lesen wir: „Ich bin vor wenigen Wochen mit Briefen an den Grafen Cajus Reventlow über die Schriftlehre von der Versöhnung durch Christum fertig geworden, die ich nun von einem armen

Kopisten etwa zehn- oder zwölfmal kopieren lasse und in die Hände prüfender Freunde lege, damit sie mir, ehe sie publiziert werden, ihre Gedanken, Einwendungen, Zweifel dagegen mitteilen. Ich möchte mir alle Mühe geben, alles möglichst ins Reine zu bringen, klar und vollständig zu machen. Auf diese Weise denk' ich, kann es am besten geschehen. Es sind mir wirklich schon Antworten, die zu einem zweiten Bändchen oder einem wichtigen Nachtrag Stoff geben, eingegangen. Vielleicht verlangen Ihre Durchlaucht auch ein Exemplar.“ — Außerdem fand sich unter Papieren, die aus dem Nachlaß eines ehemaligen vertrauten Freundes von Lavater stammen, ein altes Manuskriptenexemplar von der in Rede stehenden Lavaterschen Schrift dessen Titelblatt die Worte enthält: „Mscr. Lavater. Über die Schriftlehre von der Versöhnung durch Christum. An den Grafen Cajus Reventlow.“

Graf Cajus Reventlow, nachmals Staatsminister und Präsident der deutschen Kanzlei in Dänemark, war in dem vornehmen Kreise strenggläubiger Christen, mit welchen Lavater während des Sommers 1793 in Kopenhagen persönlich bekannt geworden war, derjenige, „mit dem er sich am besten verstand“. Daher entspann sich auch nach seiner Rückkunft in die Heimat zwischen ihm und dem „guten“ Grafen ein Briefwechsel, während bis dahin nur der extravagante geistersehende Teil des merkwürdigen, christlichfrommen Kopenhagener Zirkels mit ihm korrespondiert hatte. Freilich wurde mit der Zeit auch Graf Cajus von der Seelenkrankheit der übrigen erfaßt. Bereits am 22. März 1794 hatte Lavater — wie wir aus Heinrich Gelzers Mitteilungen aus J. G. Müllers handschriftlichem Nachlasse wissen — seinen auserwählten Freunden in Schaffhausen, denen er von Anfang an Anszüge aus seiner nordischen Korrespondenz hatte zukommen lassen, zu berichten: „Drei Punkte sind in den heute eingegangenen nordischen Briefen merkwürdig. Die erstaunliche Ruhe und Heiterkeit, die darin herrscht. Die neue positive Versicherung von Täuschungsunmöglichkeit — neuen ganz bestimmten Erfahrungen und Fortschritten — und besonders die steigende Überzeugung des ruhigen, scharfprüfenden Cajus — der selber zu sehen anfängt“¹.

1) Vgl. Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, herausgegeben von Heinrich Gelzer, September 1890, Gotha, Justus Perthes, S. 180.

NACHRICHTEN.

Zur mittelalterlichen Kirchengeschichte

(8. bis 13. Jahrhundert)

von

Gerhard Ficker u. a.

1. Die Ergebnisse der kritischen Untersuchungen der karolingischen Reichsannalen von 741—829 von F. Kurze (Neues Archiv 1894, XIX, 297—339; 1895, XX, 11—49) können hier nicht im einzelnen angegeben werden. I. Die handschriftliche Überlieferung; II. Quellen und Verfasser des ersten Teiles (1. Die karolingischen Annalen bis zum Erscheinen der Laurissenses. 2. Der erste Teil der Ann. Laurissenses).

2. In den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 1895, XVI, S. 193—221 gruppiert Alfons Dopsch die insbesondere auf der Nationalbibliothek in Paris befindlichen „Collections“, in welchen die älteren Geschichtsquellen abschriftlich gesammelt und zusammengestellt wurden (meist im 17. und 18. Jahrhundert) und publiziert daraus und aus älteren Chartularen „unedierte Karolinger-Diplome“, zehn vollständige, von drei nur die Auszüge, in denen sie erhalten sind, fünf gefälschte in Regestenform. Die echten betreffen Schenkungen an Klöster und Kirchen und bringen auch sonst wichtige historische Notizen.

3. „Die Urkunde Ludwigs des Frommen für Halberstadt“ vom Jahre 814, 2. Sept., weist E. Mühlbacher im Neuen Archiv 1893, XVIII, 282—293 als interpoliert, aber im wesentlichen echt nach und druckt sie ab mit Kennzeichnung der Interpolationen. Ist die Urkunde echt, so folgt, dafs das Bistum Halberstadt schon unter Karl d. Gr. be-

gründet worden und dafs Hildegrim 814 Bischof von Halberstadt gewesen ist.

4. Eine ungedruckte Urkunde K. Arnolfs, datiert Nymwegen 891, Nov. 1 aus Cod. lat. 17197 Paris, bibl. nat. s. XVII veröffentlicht A. Dopsch in den Mitteil. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung XV (1894), 367—372. K. Arnolf schenkt dem Priester Egwolf zwei Mansen zu Pontus (Pont s. Vincent).

5. Der erste Band der Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum (Mon. Germ. legum sectio IV) umfaßt die Jahre 911 bis 1197 (herausgegeben von L. Weiland; Hannover, Hahn, 1893; XXI, 736, gr. 4).

6. Von J. F. Böhmer, Regesta imperii sind in Neubearbeitung erschienen:

J. F. Böhmer, Regesta imperii II. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem sächsischen Hause (919 bis 1024); nach Johann Friedrich Böhmer, neu bearbeitet von Emil von Ottenthal; 1. Lieferung; Innsbruck, Wagner, 1893; S. 1—252; A. c. 876—973 (Heinrich I. und Otto I.).

J. F. Böhmer, Regesta imperii V. Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich (VII.), Konrad IV, Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard 1198—1272. Nach der Neubearbeitung und dem Nachlasse Johann Friedrich Böhmers neu herausgegeben von Julius Ficker und Eduard Winkelmann. 7. Lieferung oder IV. Abteilung. 2. Lieferung; Innsbruck, Wagner, 1894; S. 1773—2109 (= Allgemeine und deutsche Reichssachen 1272. Italisches und Burgundisches Reichssachen 1197—1272).

7. Von der Abteilung Diplomata ist der 2. Teil des 2. Bandes erschienen: Ottonis III. Diplomata (Hannover, Hahn, 1893) herausgegeben von Th. von Sickel. Damit hat die für die Herausgabe der Königs- und Kaiserurkunden des 10. Jahrhunderts bestellte Abteilung ihr Ende erreicht.

8. In den Beiträgen zu den Regesten der staufischen Periode (Neues Archiv XX [1895], 179—205) veröffentlicht P. Scheffer-Boichorst einige Kaiserurkunden: I. König Friedrich I. berechtigt den Bischof Ortlieb und dessen Nachfolger, im ganzen Bistum Basel nach Silber graben zu lassen 1152 bis 1255; II. Friedrich I. bestätigt auf Bitten des Abtes Albert dem Kloster Nonantola, das er in alte Würden wiederherstellen möchte, den gesamten Besitzstand, 1155. VI. Kaiser Otto IV. beschützt in besonderer Verehrung für die Cistercienser deren Kloster S. Martin bei Viterbo, 1209.

9. Eine Schenkungsurkunde für die Kirche S. Croce in Fonte Avellana aus dem Jahre 1192 veröffentlicht Paul Fabre in den Mélanges d'archéologie et d'histoire 1893, p. 247

bis 249: Une charte pour Fonte Avellana en 1192. Eine der Urkunde beigefügte Notiz teilt uns mit, daß das Geschenk dem Schenkgeber, seinen Kindern und Enkeln gegen einen jährlichen, im Monat September zu entrichtenden Zins von vier Denaren überlassen worden sei.

10. W. Wattenbach teilt in den Sitzungsberichten der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, S. 395—420 Stücke aus der Apologie des Guido von Bazoches, gest. 1203 (Wattenbach, *Geschichtsquellen* II⁶, 460 f.), nach einer Pariser Handschrift mit (Lat. 4998). Wir erhalten in diesen Stücken eine interessante Schilderung vom Zustande des Klerus im 12. Jahrhundert. Von einer Einwirkung der reformatorischen Bestrebungen des 11. und 12. Jahrhunderts ist nichts zu spüren.

11. Den Katalog der Bibliothek des Erzbischofs Bernhard II. von Santiago aus dem Jahre 1226 veröffentlicht H. Omont in der *Bibliothèque de l'école des Chartes* LIV (1893), 327—333.

12. Ed. Winkelmann veröffentlicht in den *Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* XIV (1893), 87—105 „Ungedruckte Urkunden und Briefe zur Reichsgeschichte des 13. Jahrhunderts“ 18 Stücke, das älteste von 1209, das jüngste von 1268.

13. Von den *epistolae saeculi XIII e Regestis Pontificum Romanorum selectae* per G. H. Pertz ist der dritte, letzte Band erschienen (*Monumenta Germaniae historica*; Berlin, Weidmann, 1894; XXVIII, 807 S. gr. 4, herausgegeben von Karl Rodenberg). Er enthält in 691 (696) Nummern die auf die Geschichte des Reichs bezüglichen Briefe von 1250 bis 1268 (dazu die Indices). Über das Prinzip, nach welchem die Auswahl getroffen ist vgl. Vorrede p. XXVI.

14. L. Delisle veröffentlicht in der *Bibl. de l'école des Chartes* LIV (1893), 457—467 die Berichte von zwei Visitationsreisen des Archidiakon Magister Heinrich von Vezelai in der Diocese Bayeux in den Jahren 1267 und 1268 (Fürstl. Öttingen-Wallersteinsche Bibliothek in Mähingen).

15. Von den *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, herausgegeben von Mommsen, ist der 2. Band erschienen (*Auctorum antiquissimorum*, T. XI. Berlin, Weidmann, 1894; IV u. 506 S. 4^o; 2 Tafeln). Er enthält des Hydatius Lemicus *continuatio chronicorum Hieronymianorum* ad a. CCCCLXVIII; des Marcellinus *comes chronicon* ad a. DXVIII (*continuatium* ad a. DXXXIV *cum additamento* ad a. DXLVIII); des Cassiodorus

senator chronica ad a. DXIX; des Victor episc. Tonnennensis chronica a. CCCXLIV—DLXVII; des Johannes abbas Biclarenensis chronica a. DLXVII—DXC; die reliquiae Chronicorum Caesar-augustanorum a. CCCCL—DLXVIII; des Bischofs Marius von Aven-ticum chronica a. CCCCLV—DLXXXI; des Bischofs Isidor von Hispalis historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum ad a. DCXXIV (mit 9 Beigaben); desselben Chronica majora (ed. primum a. DCXV) mit der epitome (ed. a. DCXXVII) mit 4 Beigaben.

16. Im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1894, XV, 370—373 modifiziert C. Weyman eine Behauptung Merkles dahin, daß die Chronik des Sulpicius Severus vor der Gesamtausgabe der prudentianischen Dichtungen erschienen ist. Ebendort weist Weyman das Citat in Salvians de gubernatione dei VII, 3, 14, p. 159, 14 ff. ed. Pauly, Wien 1883. Corp. script. eccl. vol. VIII nach als entlehnt aus Paulinus von Nola, epist. XXXII, 3 bei Migne LXI, 332 A.

17. Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik (un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi. Separatabdruck [aus den Schriften des Stockholmer Orientalistenkongresses 1889] Leyden, Brill, 1891) übersetzt und kommentiert Nöldeke in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften 1893; 128. Band unter Nr. IX; 48 S. Die Chronik (publiziert nach einer Handschrift des Museo Borgiano di Propaganda Fide) ist nestorianisch, klösterlichen Ursprungs, verfaßt unter Herübernahme älterer Berichte um 670—680 im Irâq oder etwa in Chûzistân und führt den Titel: Einiges aus der Ekklesiastike d. h. Kirchengeschichte und aus der Kosmostike d. h. Weltgeschichte, vom Tode des Hormizd, Sohnes des Chosrau, bis zum Ende des persischen Reiches. Doch ist der Titel nicht genau; die Geschichte geht bis etwa 670. Die Chronik berichtet uns mancherlei Interessantes über die Zustände der persischen Kirche; zeigt uns, wie abhängig sie vom König, aber auch welcher wichtiger Faktor sie im Perserreiche war, berichtet uns von der Sittenverderbnis unter Klerikern und Laien; von heidnischen Bräuchen, die auch von Klerikern geübt wurden; von Kämpfen zwischen Monophysiten und Nestorianern u. s. w. Nöldeke hat seine Übersetzung mit den lehrreichsten Anmerkungen begleitet.

18. In der Zeitschrift Il Muratori 1893 (fasc. VII—IX) veröffentlicht Isidor Carini eine unedierte Chronik des Klosters des Andreas „ad rivum Scauri“ aus Cod. Vat. 600, s. XIV inc., reichend von Gregor d. Gr. bis 1300, vgl. Archivio storico italiano 1893, serie V, XII, p. 471 sq.

19. Dem Verzeichnis der Doktoren der Universität Tübingen (philosophische Fakultät) 1892/93 ist beigelegt eine Abhandlung

von Kugler über „eine neue Handschrift der Chronik Alberts von Aachen“ im Besitze des Freiherrn von dem Bussche-Hünnefeld. Die Handschrift stammt aus dem 12. Jahrhundert und enthält die Chronik nahezu vollständig. Der Ort ihrer Entstehung ist München-Gladbach. — Variantenverzeichnis und drei Tafeln sind beigelegt (Tübingen 1893; 120 S. 4^o). — Die in Deutschland befindlichen Codices der Chronik (in Trier, Nürnberg, Hannover, Darmstadt) beschreibt derselbe in dem Verzeichnis von 1894. Das Heft enthält außerdem das Variantenverzeichnis des Hannöverschen (XIII. s.) und des Darmstädter Codex (XII. s., mit Ergänzungen aus dem 13. Jahrhundert).

20. Die sagenhaften Erzählungen, die dem *Annalista Saxo* MG SS VI und den *Annales Palidenses* MG SS XVI gemeinsam sind, entstammen einer sächsischen Kaiserchronik, die im 12. Jahrhundert wahrscheinlich in Gandersheim verfaßt worden ist. E. Bernheim stellt über sie genaue Untersuchungen an (*Neues Archiv* XX [1895], 53—123) und weist den sagen- und legendenhaften Charakter der einzelnen Erzählungen nach. Manches ist darin auch von kirchengeschichtlichem Interesse. Für die historische Verwendung ist also Vorsicht geboten.

21. A. Winkelmann untersucht in den Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung 1894 XV, 600—613 das Verhältnis der beiden Chroniken des Richard von S. Germano, der von Augusto Gaudenzi 1888 herausgegebenen (*Società Napoletana di storia patria. Serie I. Cronache* 1888) und der in den *Monumenta Germaniae* (XIX, 321sq.) veröffentlichten. Die Chronik Gaudenzis ist im Auftrage des Abts Stephan von Monte Casino geschrieben, ist früher verfaßt als die andere und giebt mehr Aktenstücke. Darum ist sie für die Geschichte Friedrichs II. (für die Zeit 1208—1226) wichtig. Winkelmann giebt nach Art von Regesten ein Verzeichnis dieser Urkunden, von denen nicht weniger als 14, zum Teil äußerst wichtige, auch sonst im Wortlaute unbekannt waren.

22. *Historia Brittonum*: S. diese Zeitschrift XVI, 1, S. 151f., Nr. 32.

23. *Saxo Grammaticus. The first nine books of the Danish History of S. G. translated by O. Elton. With some considerations on Saxos sources, historical methods, and Folklore, by F. Y. Powell. CXXVIII et 436 p. London, Nutt, 1894. 15 sh.*

24. E. Hautcoeur, *Cartulaire de l'église collégiale de St. Pierre de Lille* (Paris-Lille 1894), 2 Bde.; Urkunden von 1050—1500, mit zahlreichen bisher ungedruckten Papsturkunden des 13. Jahrhunderts.

25. Über die *Monumenta Mediolanensia antiquissima*

referiert L. A. Ferrai (*Bullettino dell' Istituto storico Italiano* No. 14 [1895], S. 75—83) in einem Schreiben an Fel. Calvi zum Zwecke einer neuen Sammlung der ältesten Denkmäler der mailändischen Historiographie.

26. Die Quellen der *Historia Mediolanensis* Landulfs (MG SS VIII) weist L. A. Ferrai nach im *Bull. dell' Istituto stor. Ital.* No. 14 (1895), p. 7—70.

27. Die französische Übersetzung der Geschichte des Patriarchen der Nestorianer, Mar Jabalaha III. (1281 bis 1317), zuerst erschienen in der *Revue de l'orient latin* 1893 und 1894 ist auch als besonderes Buch herausgegeben worden (mit einer Karte und einer Tafel; Paris, Ernest Leroux, 1895; 278 S. 8). Dem Buche sind auch beigelegt die beiden Anhänge, die sich ebenfalls in der *Revue de l'orient latin* finden (1894, II, 566—643). Der erste Anhang handelt ausführlich von den Beziehungen des Tatarenkönigs Argun zum Occident (4 Gesandtschaften von 1285—1291) und teilt die bezüglichlichen Aktenstücke teils in neuer Vergleichung, teils in größerer Vollständigkeit mit, als sie bisher veröffentlicht waren. Insbesondere lehrreich sind die Stücke für die Geschichte der franziskanischen Missionen im Osten und für die Versuche Roms, die Familie des Königs zur Annahme des katholischen Glaubens zu bewegen. — Der zweite Anhang bringt den Brief Jabalahas III. an Benedikt XI. von 1304, aus dem Assemani (*Bibl. orient.* III, 2, p. 407—413) geschlossen hat, daß unter dem Patriarchen eine Versöhnung der Nestorianer mit der römischen Kirche stattgefunden habe. Chabot entscheidet sich dahin, daß Jabalaha wohl persönlich der Einigung der Kirchen geneigt gewesen sei, daß er aber damit kein Resultat bei den Nestorianern habe erzielen können. — Zu der Inaugural-Dissertation von Dr. H. Hilgenfeld, *Textkritische Bemerkungen zur Teš'itha d'mâr Jabalaha patriarcha wad' rabban Çauma*, Leipzig (Jena, Frommann) 1894, 39 S. gr. 8 cf. *Revue de l'orient latin* I (1893), 567—610; II (1894), 73—142. 642f. und Rubens Duval im *Journal Asiatique*, 9. Serie, V (1895), 371—375. Vgl. Nöldeke im *Litt. Centralbl.* 1889, Sp. 842 bis 844.

28. Über den Inhalt der „*Monumenta Novaliciensia vetustiora*“ berichtet C. Cipolla im *Bullettino dell' Istituto stor. Ital.* No. 14 (1895), 71—73.

29. Der zweite Teil der Studien zu Thüringischen Geschichtsquellen von O. Holder-Egger (*Neues Archiv* XX [1895], 571—637) hat die Komposition der Chronik von Reinhardsbrunn und ihre verlorenen Quellen zum Gegenstande; der erste Teil, S. 375—421, handelt über die Thüringischen Landgrafengeschichten.

30. Beiträge zur Kritik der Pöhlde Chronik (MG SS. 16, 48—98, Wattenbach II⁶, 435—438) bringt H. Herre in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Quidde) XI (1894), S. 46—62 auf Grund der bisher unbenutzten Ox-forder Urschrift (Cod. Laud. 633, 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts).

31. W. Gundlach (Die Epistolae Viennenses und die älteste Wiener Chronik, Neues Archiv XX [1895], 263—287) setzt sich mit Chevalier (Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence, Gap, Grénoble et Viviers, X^e année, 5. livr. 1890, p. 185—189) und Duchesne (zuletzt in den Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, Paris 1894, p. 162—206) auseinander und hält an der Einheitlichkeit der im 11. Jahrhundert gefälschten Epistolae Viennenses fest.

32. Württembergisches Urkundenbuch, herausgegeben von dem Königl. Staatsarchiv zu Stuttgart. 6. Band. XXVI u. 580 S. gr. 4. Stuttgart, K. Aue in Komm., 1894, enthält die Urkunden der Jahre 1261—1268 (Nr. 1608—2035 und 4 Urkunden im Nachtrag, S. 506—510) und in den Nachträgen 54 Urkunden aus der Zeit vor dem Jahre 1261, im ganzen 493 Urkunden, davon 307 Stücke ungedruckt.

Württembergische Geschichtsquellen, im Auftrage der württemberg. Kommission für Landesgesch. herausgegeben von Diétr. Schäfer. 2. Band. III u. 614 S. gr. 8 mit 1 Karte. 1895, enthält „Württembergisches aus dem Codex Laureshamensis (Kgl. Bayer. Reichsarchiv München), den Traditiones Fuldensis und Weisenburger Quellen, bearb. von G. Bossert; und „Württembergisches aus römischen Archiven“, bearb. von Eugen Schneider und Kur^t Kaser: I. Aus den vatikanischen Registern 1316—1379 (309 Nummern) und II. Auszüge aus den Rechnungsbüchern der apostolischen Kammer für das Gebiet des heutigen Königreichs Württemberg aus den Jahren 1396—1534 (305 Nummern).

33. Die christlichen Inschriften der Rheinlande, herausgegeben von F. X. Kraus. Dieses dankenswerte Werk ist nun mit dem Erscheinen der zweiten Abteilung des zweiten Teils (Die christlichen Inschriften von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts; XII u. 378 S. 4. 9 Tafeln. 1. Abteilung, Freiburg i. B. 1892; 2. Abtlg., Freiburg i. B. und Leipzig 1894) zum Abschluss gebracht worden. Der zweite Teil enthält also nur mittelalterliche Inschriften, und es ist sehr dankenswert, daß Kraus die Sammlung der Inschriften bis ins 13.

Jahrhundert ausgedehnt hat. Die vorliegende zweite Abteilung bringt die Inschriften der Erzbistümer Trier und Köln (Erzbistum Trier: Nr. 328—472; Köln: Nr. 473—677, dazu noch in den Nachträgen Nr. 678—688); die Prolegomena p. VII—IX, die sehr kurz geraten sind; ein Verzeichnis öfter angeführter Werke p. X—XII; in einem ersten Anhang „von auswärts eingeführte Inschriften“ in zwölf Nummern; im zweiten Anhang die gefälschten Inschriften in 54 Nummern; die Nachträge zu beiden Bänden; die reichhaltigen Indices (15 Abteilungen) und die Tafeln zum zweiten Bande (XXIII—XXXI). Eine ausführlichere Besprechung mit den Ausstellungen, die ich zu machen hatte, habe ich an anderer Stelle veröffentlicht. Vgl. ThLZ. 20. Jahrg. 1895, Nr. 9, Sp. 235—237.

34. Ad. Ebner untersucht und beschreibt im Neuen Archiv XIX (1894), 49—83 die Handschrift A 2, 12 der Bibliotheca Angelica in Rom und giebt daraus die wichtigsten Abschnitte des „Gedenkbuches“ wieder. (Der liber vitae und die Nekrologien von Remiremont in der Bibliotheca Angelica zu Rom.) Die Fülle von Eigennamen machen die Publikation interessant; wahrscheinlich läßt sich für Inschriften eine gute Ausbeute daraus entnehmen.

35. Epitaphien und Epigramme des 12. Jahrhunderts, d. h. Stil- und Versübungen aus der Sammelhandschrift C 58/275 in Zürich teilt J. Werner mit im Neuen Archiv 1895 XX, 641—653.

36. Douais. — Une ancienne version latine de l'Écclésiastique, fragment publié pour la première fois accompagné du facsimilé du manuscrit visigoth; par C. Douais, professeur à l'Université catholique de Toulouse. 36 p. 4. Toulouse, impr. Chauvin et fils; Paris, libr. A. Picard, 1895. *Ficker.*

37. Samuel Berger, Histoire de la vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Mémoire couronné par l'Institut. (Thèse de doctorat ès lettres.) Paris, Hachette et C^{ie}, 1893. XXIV et 443 p. 8. Frs. 10. — In diesem Werke hat Berger die Ergebnisse seiner langjährigen Studien zur Geschichte der Vulgata im Mittelalter, für die der Verfasser alle bedeutenden Bibliotheken Deutschlands, Frankreichs, Englands, Spaniens und der Schweiz durchforschte, in muster-gültiger Weise niedergelegt. Konnte der Verfasser auch nicht daran denken, auch nur die Mehrzahl der älteren Bibelhandschriften des Mittelalters eingehender zu kollationieren, so macht doch diese zusammenfassende Behandlung der Geschichte der

mittelalterlichen Bibel durchweg den Eindruck großer Verlässlichkeit und vollständiger Beherrschung des schwierigen Stoffes. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht für den Verfasser die Entwicklung des Vulgatatextes auf französischem Boden, die durch das Herüberdringen irischer, angelsächsischer und spanischer Texte in tiefgehender Weise beeinflusst wird. In ausführlichen Kapiteln werden die Bemühungen Theodulfs von Orléans, Alcuins und der verschiedenen karolingischen Schulen um die Herstellung eines gereinigten Bibeltextes, welche das allgemeine Durchdringen der Vulgata zur Folge hatten, besprochen; ein besonders lehrreicher Abschnitt ist den aus den Klosterschulen von St. Gallen, Einsiedeln und Reichenau hervorgegangenen wichtigen Bibelhandschriften gewidmet. Sorgfältige Indices erleichtern die Benutzung des ausgezeichneten Werkes, dem der Verfasser hoffentlich bald eine Behandlung der Geschichte der Vulgata im späteren Mittelalter folgen läßt — Eine sehr erwünschte Ergänzung erhält das Werk durch eine gleichzeitig erschienene Monographie Bergers, in welcher Umfang und Bedeutung der der hebräischen Sprache in Frankreich während des Mittelalters zugewandten Studien festgestellt wird. (*Quam notitiam linguae Hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia.* Paris, Hachette et C^{ie}, 1893. XII u. 60 S. u. 1 Bl. 8.)

H. Haupt.

38. Die von Karl Zangemeister in dem Codex Vatic. Palat. 1447 s. IX. entdeckten Stücke der altsächsischen Bibeldichtung (*Fragmenta Palatina*) werden in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern IV (1894), S. 205—294 (dazu 6 Tafeln in Lichtdruck) veröffentlicht. Es sind 1) ein Stück aus dem Heliand (1279—1358); 2) drei Genesisbruchstücke (337 Verse), das zweite die Unterredung Kains mit Gott, die weitere Geschichte der Urmenschen bis Enoch, das dritte die Erzählung von der Zerstörung Sodoms enthaltend. Karl Zangemeister beschreibt die Handschrift (S. 204—210), Wilhelm Braune behandelt den Sprachcharakter, den Inhalt, die Quellen, den Verfasser der Dichtung. Der Dichter der altsächsischen Genesis ist identisch mit dem des Heliand. Sievers in der Zeitschrift für deutsche Philologie 1895, 27. Band, S. 534—538 weist diese Identifikation zurück; vgl. auch Jellinek in der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur, 39. Band (1895), S. 204—225. Eine Aufzählung der Wortformen und ein Glossar ist beigegeben.

Kögel, Prof. Rud., *Geschichte der deutschen Litteratur bis zum Ausgange des Mittelalters.* 1. Band Ergänzungsheft. gr. 8. Straßburg, V. J. Trübner, 1895: Die

altsächsische Genesis. Ein Beitrag zur Geschichte der altdeutschen Dichtung und Verskunst. X u. 71 S.

* 39. The anglo-saxon version of the book of psalms commonly known as the Paris Psalter . . . by J. Douglas Bruce (Separatabdruck aus den Publications of the Modern Language Association of America, Vol. IX, No. 1). Baltimore, the Modern Language Association of America, 1894. 127 S. 8. Vgl. diese Zeitschrift XVI, 1, S 152, Nr. 34. — Da ich nicht angelsächsisch verstehe, so setze ich die Hauptresultate der auferordentlich sorgfältig geführten Untersuchung mit den Worten des Autors her: S. 122f.: The prose division of the Anglo-Saxon version, embracing Ps. 1—50 (Vulgate numbering) which is found in this MS (= Paris Bibl. Nat., fonds latin, 8824, XI s.) was composed most probably in the late ninth or early tenth century. That it is the work of an ecclesiastic is proved by the ample fund of allegorical interpretation which the author had at his command, as appears from a comparison of interpolations in the text with parallels from the early commentators on the Psalms. No systematic — probably, no direct — use, however, has been made of any particular commentary, except for the introductory prefaces to each of the psalms, which are paraphrases of the corresponding argumenta of the commentary, In Psalmorum Librum exegesis (Migne, P. L. XCIII, 478—1098). The Latin rubrics which head the metrical as well as prose psalms in the Paris Psalter are drawn from the same source. The Latin commentary just mentioned, which was incorrectly ascribed to Bede by his early editors, is really the work of the Benedictine commentator, Ambrosius Autpertus, abbot of St. Vincent near the Vulture in Southern Italy, who died in the year 778. The arguments to the psalms in this work, excluding the mystical elements, were ultimately derived from the Greek commentary of Theodore of Mopsuestia on the Psalms . . . The argumenta of the commentary, In Psalmorum Librum Exegesis, were not inserted by the author of this work, but became attached to it, probably, through the accidental coincidence of his name with that of Ambrose of Milan, to whom the only portions of Theodore's writings that gained circulation in the West were universally attributed. All the circumstances relating to the argumenta point strongly to the existence of a Latin version of the whole of Theodore's commentary. This translation was composed, no doubt, in North Africa about the end of the sixth century and passed thence into Southern Italy at a somewhat later period. — Vornehmlich mit dem Artikel von J. Wichmann in der Anglia XI, 39—96: König Alfreds angelsächsische Übertragung der Psalmen 1—51 excl. hat der Verf. sich auseinandergesetzt.

40. In der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur XXXVII (N. F. XXV), 1893, S. 276—279 publiziert W. Golther ein bisher noch nicht veröffentlichtes Blatt der Notkerschen Psalmenübersetzung aus der Münchener Universitätsbibliothek (XI. s. cod. ms. 4^o. 910. Psalm 21, 19 bis 22, 3).

41. Den bisher nicht publizierten Kommentar des spanischen Bischofs (von Pace) Apringius zur Apokalypse (6. Jahrh.; cf. Bardenhewer, Patrologie, S. 614) hat Lic. W. Bousset in einer Kopenhagener Handschrift (Arnagnaenske Legat 1927 A M. 795 4^{to}, XII. s.) wieder aufgefunden. Leider ist der Kommentar nicht vollständig (nur zu Apoc. 1 bis 5, 7; 18, 6 bis Ende) erhalten. Beatus (8. Jahrhundert) hat ihn zudem zum größten Teile ausgeschrieben. Aber zur Ausscheidung des Ticonius aus Beatus ist er von größter Wichtigkeit. Bousset giebt in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1895, 2. Heft, S. 187—209 Auskunft über die Handschrift, die Varianten zu den Parallelen aus Beatus und die Kollation der Viktorinfragmente, die die Handschrift außerdem noch enthält.

42. G. Schepfs publiziert in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXVIII (N. F. III), 1895, S. 269—278 den aus dem pseudo-boethianischen Traktat *De fide catholica* gearbeiteten sermo aus cod. Vindobon. 1370, Bl. 83 bis 88 (s. IX.: Incipit sermo ab exordio mundi usque ad apostolorum tempora et usque nunc. Boetii).

43. Als hauptsächliche Quelle von Ezzos Gesang von den Wundern Christi (vgl. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa³, 1892 I, 78ff.; II, 168ff.) weist J. Kelle Hrabans Gedicht *de laudibus sanctae crucis* nach (Migne, P. L. 107, coll. 133—294) in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der K. Akademie der Wissensch. Wien 1893, 129. Band unter Nr. I, 42 S.

44. G. Schepfs giebt Auskunft über die Würzburger Handschrift Mp. theol. 44 saec. XI, welche den noch ungedruckten Kommentar des Hersfelder Mönchs Theodericus (XI. s.) zu den katholischen Briefen enthält; Neues Archiv 1894, XIX, 221.

45. Die altfranzösische Übersetzung von Predigten Bernhards von Clairvaux der Berliner Handschrift (cod. MS. Phillips, 1925) giebt Alfred Schulze heraus in der Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. CCIII. Tübingen 1894. XX und 442 S. Es sind 43 Nummern; der lateinische Text ist mit abgedruckt; nur bei Nr. 30

ist es dem Herausgeber nicht möglich gewesen, das lateinische Original aufzufinden.

46. *Patrologia Syriaca*, complectens opera omnia SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque catholicorum quibus accedunt aliorum acatholicorum auctorum scripta quae ad res ecclesiasticas pertinent, quotquot syriace supersunt secundum codices praesertim Londinenses, Parisienses, Vaticanos. Pars prima, T. I. *Aphraatis Demonstrationes*, I—XXII. Textum syriacum vocalium signis instruxit, latinitate donavit, notis illustravit J. Parisot, O. S. B. Paris, Firmin Didot, 1894. LXXX p. 1080 coll. 4. Die Sammlung, unternommen von Abbé Graffin soll ein Seitenstück sein zu den *Patrologiae latina et graeca* des Abbé Migne; sie giebt den syrischen Text (nach den Handschriften) mit lateinischer Übersetzung.

47. Den Kommentar des Johannes Zonaras zu der epistola canonica des Gregor von Neocaesarea (254) giebt neu heraus (auf Grund früherer Ausgaben) J. Dräseke in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 37. Jahrg. (N. F. 2), 1894, S. 246—260.

48. Eine Homilie (elogium, die Lebensbeschreibung enthaltend) auf den Katholikos der Nestorianer Denha den ersten, (Katholikos von 1265—1281), verfaßt von einem Zeitgenossen, dem Mönch Johannes (Ende 13. oder Anfang 14. Jahrhunderts) veröffentlicht und übersetzt J. B. Chabot im *Journal Asiatique*, 9. Serie, 5. Band, 1895, S. 110—141.

49. W. Wattenbach beschreibt im Neuen Archiv 1893 XVIII, 493—526 die Handschrift der Stadtbibliothek zu Reims 1043. 743 (s. XIII ex.), die die verschiedensten Stücke enthält, und druckt daraus mancherlei ab: das *sompnium cuiusdam clerici*, mit einer Schilderung der sieben freien Künste, Handschriften auf Bischöfe, ein Weihnachtslied.

50. Max Bonnet ediert in den *Anal. Boll.* 1894, XIII:

- 1) *Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμένοι* (p. 309—352);
- 2) *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου* (p. 353—372);
- 3) *Passio sancti Andreae apostoli* (p. 373—378).

51. Für den *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI*, qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi, ediderunt hagiographi Bollandiani. Parisiis, Picard. Bruxelles, Schepens, 1889—1893. 3 T. und indices. VIII u. 606; XVI u. 646; IV u. 739; 101 S. gr. 8 — verweise ich auf die Anzeige von Loofs in der deutschen Litteraturzeitung vom 28. April 1894, Nr. 17.

52. Die lange schon sehnlichst erwartete Ausgabe des sogen. Martyrologium Hieronymianum ist endlich erschienen: Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis ediderunt Joh. Bapt. de Rossi et Ludov. Duchesne in den Acta Sanctorum Novembris II, 1, Bruxellis 1894; LXXXII et 195 p. fol. Die Einrichtung ist in der Weise getroffen, dafs zuerst in 4 Kolumnen 1) der Text des Codex Bernensis 289 saec. VIII ex., 2) das fragmentum Laureshamense aus Cod. Vat. Palat. 238 (hier zuerst publiziert), 3) der Text des Codex Epternacensis (nunc Parisinus 10837 VIII. s.) und des Breviarium Richenoviense, cod. bibl. publ. Turicensis Hist. 28, s. IX, mit den Excerpta e breviariis Hieronymianis sive puris sive mixtis et ex martyrologiis historicis, 4) der Text des Codex Wissenburgensis, nunc Guelferbytanus inter Wissenburg. 23, VIII. saec.; mit den Abweichungen der übrigen codices e progenie Fontanellensi gegeben werden; von S. 5 an, wo das fragm. Lauresham. aufhört, sind es noch 3; von S. 146 nach dem Aufhören des Cod. Bern. noch 2 Kolumnen. Die Texte werden treu nach der Orthographie und Zeilenabteilung der Originale abgedruckt. Mit dieser Ausgabe ist das Martyr. Hieron. erst für den Historiker brauchbar geworden. — Die überaus lehrreiche Einleitung enthält in drei Kapiteln 1) die Beschreibung der Codices, 2) die der gallikanischen Rezension des Martyrologiums, und 3) Untersuchungen über den Ursprung und die Quellen des Martyrologiums. Hierin wird auch das Wrightsche Martyrologium in syrischer Sprache mit einer von Duchesne angefertigten griechischen Übersetzung zum Abdruck gebracht. — Eine kurze, übersichtliche Zusammenstellung der Resultate der Einleitung giebt P. Ildephons Veith O. S. B. im „Katholik“, 3. Folge, 10. Band, 1894, S. 314—324.

In seinen Bemerkungen zum Martyrologium Hieronymianum (Neues Archiv XX [1895], 437—440) stöfst Br. Krusch die Klassifikation der ältesten Handschriften des Martyrologium, wie sie de Rossi-Duchesne gegeben (Acta Sanctorum, Nov. I, 1, Brüssel 1894) um. Daraus folgt weiter, dafs nicht im 6. Jahrhundert, sondern in den Jahren 627/28 das Martyrologium verfaßt sei; ebenso wenig kann es, wie die Herausgeber darzuthun gesucht haben, italienischen Ursprungs sein. Es reiht sich passend den burgundischen Geschichtswerken des 7. Jahrhunderts an und weist nach Luxeuil.

53. Der zweite Band der Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis 1894 (14 S.; [LXXXII] [195] 4 S. 623; fol. 2 Tafeln) enthält ausser dem oben erwähnten sogen. Martyrologium Hieronymianum Heilige des 3. und 4. November, einen Nachtrag zum 31. Oktober und zum 2. November. Im ganzen sind es 54

Heilige (resp. Selige), deren Lebensumstände besprochen, deren vitae oder acta vorgeführt werden. Von größeren Stücken nenne ich:

1) Die *vita Pirminii prima*, Anfang des 9. Jahrhunderts von einem Hornbacher Mönch geschrieben (Wattenbach, *Geschichtsquellen* I⁶, 275 Anm. 4), die *vita Pirm. secunda*, verfaßt auf Grund der ersten, wahrscheinlich von dem Reichenauer Mönch, späteren Bischof von Constanz Warmannus († 1034, Wattenbach I⁶, 374); der *liber miraculorum S. Pirminii*, verfaßt von einem Mönche von Hornbach, Anf. 11. Jahrh. (Wattenbach I⁶, 374).

2) Die Lebensbeschreibung des Erzbischofs von Armagh, Malachias († 1148), verfaßt von Bernhard von Clairvaux (dazu sind vier aus Clairvaux stammende Handschriften des 12. Jahrhunderts in der Bibliothek von Troyes verglichen worden).

3) Die *vita* der B. Alpais von Cudot in der Diözese Sens († 1211), verfaßt von einem Cistercienser noch zu deren Lebzeiten (vor 1180); herausgegeben nach drei Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts.

4) Die *acta* eines Porphyrius mimus in Caesarea Cappadociae, der unter Aurelian Märtyrer geworden sein soll; verfaßt im 10. Jahrhundert oder später und erhalten im Cod. Venet. Marci Zan. CCCXLIX, saec. XII.

5) Die *vita* und *miracula* des Bischofs von Rodez Amantius (Clamans, V. s) aus dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts.

6) Die *vita* des bithynischen Mönchs Joannicius († 846), eines Verteidigers der Bilder gegen die Ikonomachen, verfaßt von seinem Zeitgenossen, dem Mönche Sabas; eine andere *vita* desselben Joannicius, ebenfalls von einem Zeitgenossen, dem Mönche Petrus (aus Cod. bibl. nat. Paris. Coisl. n. 303; X. s.).

7) Die zwei Lebensbeschreibungen des Gregorius, des Gründers und ersten Abtes von Burtscheid, die eine verfaßt nicht lange nach des Gregorius Tode, vor der Mitte des 11. Jahrs., die andere am Ende des 12. Jahrs.

8) Die *vita* Emerici (Henrici) ducis († 1031), des Sohnes Stephans des Heiligen, verfaßt am Anfange des 12. Jahrs.

9) Die *vita* des Benediktiners Girardus in Anjou († 1123) von einem gleichzeitigen Autor.

10) Die *vita* der Clarissin Helena von Padua (gest. in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts), verfaßt vom Paduaner Siccus Polentonus XV. s.

11) Die Lebensbeschreibungen des Regensburger Bischofs Wolfkang († 994), die eine verfaßt von dem Mönche Arnold

(Wattenbach II⁶, 64f.), die andere von Othlonus (Wattenbach II⁶, 65—67).

Beigegeben sind dem Bande wertvolle Indices.

54. In den „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung“ XIV (1893), 385—448 behandelt Bruno Krusch „Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa“. I. Die vita Johannis Reomaensis. Jonas von Susa hat im Jahre 659 auf Bitten der Mönche von Reomaus niedergeschrieben, was sich an Traditionen über Johannes von Reomaus im Kloster erhalten hatte. Die Lebenszeit des Johannes ist nach der vorliegenden vita etwa zwischen 424 bis kurz nach 544 zu bestimmen. Die vita hat Krusch in der Form, wie sie Jonas niedergeschrieben hat, aufgefunden in einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Paris lat. 5306, saec. XIV und druckt sie auf S. 411—427 zum erstenmal ab. — II. Die ältere V. Vedastis und die Taufe Chlodovechs. Die V. Vedastis ist nicht schon im 6., sondern erst im 7. Jahrhundert geschrieben; sie ist ein Werk des Jonas von Susa (S. 440). Jonas hat die Schilderung Gregors vom Alamannenkriege benutzt, darum ist die vita von keinem selbständigen Werte für die politische Geschichte; mithin darf sie auch nicht zum Zeugnisse dafür angeführt werden, daß die Taufe Chlodovechs in Rheims stattgefunden habe. Vielmehr hat die Taufe in der „Martinskirche“, also in Tours stattgefunden. Dann kann sich aber Chlodovech nicht vor dem Jahre 507 (sondern 508) haben taufen lassen (443ff. 446).

55. Über seine, im Interesse der Merovingischen Heiligenleben nach Frankreich im Frühjahr und Sommer 1892 unternommene Reise erstattet Br. Krusch Bericht im Neuen Archiv XVIII (1893), 551—649; XIX (1894), 13—45. Über die Handschriften, welche Krusch eingesehen hat, kann ich hier nicht referieren und auch nicht die kleineren Stücke, welche unter der Beschreibung der Handschriften abgedruckt werden, einzeln aufzählen. In Anlage 1 behandelt Krusch die älteste (von einem Zeitgenossen des Praeiectus verfaßte) Vita Praeiecti und druckt ihren noch ungedruckten Anfang und Schluß ab (S. 640—649). Die neugewonnenen Abschnitte sind für die kirchlichen Zustände des fränkischen Reichs in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts außerordentlich bezeichnend; z. B. erhalten wir Kunde über die Parteiwirtschaft bei einer Bischofswahl, und über anderes mehr. Anlage 2 (Neues Archiv XIX [1894], 13 bis 17: ein Zusatz zu der Passio S. Afrae) giebt den Beweis, daß der H. Cyriacus und seine Gefährten nicht augsburgische, sondern römische Märtyrer sind. Anlage 3 (17—25) bringt eine Aufzeichnung des Abtes Lamfred von Mozac über König Pippins Beziehungen zu seinem Kloster aus der Handschrift von

Clermont 147; Anlage 4 (25—45) handelt über die handschriftliche Grundlage von Gregors *Miracula* (gegen Bonnet).

56. Die für die Geschichte Childerichs I. verwendete *vita Genovefae* unterzieht B. Krusch im Neuen Archiv XVIII (1893), 11—50 einer genauen Untersuchung („Die Fälschung der *Vita Genovefae*“). Er weist nach, daß sie durchweg erlogen ist (von einem Mönche des Klosters der h. Genovefa in Paris), und zwar dem Inhalte, wie der Sprache nach um die Mitte des 8. Jahrhunderts, genauer zur Zeit der Synode von Gentilly 767. Darum ist ihr Wert als Geschichtsquelle hinfällig. Dagegen hat sich Abbé Duchesne in der *Bibliothèque de l'école des chartes* 1893, LIV, 209—224 ausgesprochen und an der von dem Verfasser der *vita* selbst angegebenen Abfassungszeit (c. 520) festhalten zu können geglaubt. Darauf hat Krusch im Neuen Archiv 1894, XIX, 444—459 geantwortet und die Richtigkeit seiner früheren Ausführungen m. E. überzeugend verteidigt.

57. Gregors von Tours *passio VII dormientium apud Ephesum* veröffentlicht Br. Krusch in den *Analecta Bollandiana* XII (1893), 371—387, nach vier Handschriften, in welchen er die früher schon gedruckte, dann verloren geglaubte entdeckt hat. Gregor hat sie, wie er selbst sagt, ins Lateinische übertragen nach einer syrischen Vorlage, die ihm der Syrer Johannes interpretiert hat. Die syrische Vorlage ist eine Übersetzung aus der ursprünglichen griechischen Fassung.

58. Die Quellen für die *Vita Remigii* des Erzbischofs Hincmar von Reims weist Br. Krusch im Neuen Archiv 1895, XX (S. 511—568: Reimser Remigius-Fälschungen) nach. Quellen hat der ehrgeizige Erzbischof in der 877/8 verfaßten *vita* gefälscht, Erfindungen gemacht, um den Heiligen zu erheben und damit die Berechtigung seiner eigenen Prätionen nachzuweisen. Auch das Testament des Heiligen (*vita* c. 32; das kürzere, im Gegensatz zu einem interpolierten längeren, das längst als Fälschung gilt) ist von Hincmar gefälscht; das längere ist um die Mitte des 11. Jahrhunderts gefälscht und codifiziert die Prätionen des Reimser Stuhles in dieser seiner Glanzperiode. — Auf eine Quelle Flodoards wird S. 565—568 aufmerksam gemacht. — Die überzeugenden Ausführungen des Verfassers sind von hohem Interesse und lassen die Beweggründe für die Fälschungen und für die Steigerung der Verehrung des Remigius klar und scharf hervortreten.

59. Die *Vita S. Galli*: s. diese Zeitschrift XVI, 1, S. 154, Nr. 39.

60. Auf eine bisher nicht bekannte Handschrift der *vita Anskarii* des Rimbart aus dem Kloster Nordhorn (XV. s., erste

Hälfte) macht Franz Kampers aufmerksam: *Histor. Jahrbuch* XV (1894), S. 373 f.

61. Zu der Darstellung der lateinischen Visionslegenden bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts von Fritsche in den *Romanischen Forschungen* (II, 247—279; III, 337—369) giebt Peters einige Nachträge (ebendort VIII [1894], 361—364) aus Alcuins *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis* und *Pseudoturpinus, Historia Karoli Magni et Rotholandi*.

62. O. Holder-Egger (*Zur Translatio S. Germani Neues Archiv* 1893 XVIII, 274—281) weist nach, dafs der Text der translatio in der Handschrift aus Kloster Farfa n. 29, s. IX (jetzt *Bibl. Vittorio-Emanuele* n. 341) älter ist als der gedruckte (*MG SS.* XV, 1, p. 5 sqq.) und dafs die ganze Translationsgeschichte vollständig erdichtet ist.

63. Die *Vita sanctae Otiliae virginis*, bisher nur ediert von Mabillon in den *Acta SS. O. S. B. saec. tert. II*, p. 441, publiziert Chr. Pfister in den *Analecta Boll.* XIII (1894), p. 5—32, auf Grund der *St. Galler Handschrift* Nr. 577, saec. X, mit Benutzung anderer Handschriften aus der Reihe der 42, die er aufzählt.

64. Die griechischen *Acta des Eremiten Lucas iunior* (10. Jahrh.) hat zuerst F. Combes in der *Historia haeresis Monothelitarum*, Paris 1648, p. 970—1018 (= *Migne, P. G.* CXI, 441—480) doch unvollständig herausgegeben. Vollständig sind sie gedruckt in einer griechischen Publikation des *Γεώργιος Κρέμος* (*Φωνιά* I, Athen 1874). Weil griechische Publikationen bei uns schwer zu haben sind, so giebt Emygdus Martini in den *Anal. Boll.* XIII (1894), 81—121, das, was bei Combes fehlt auf Grund einer Handschrift der *Vallicellianischen Bibliothek* in Rom. (B. 14, welches Jahrhundert?)

65. In der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (*Quidde*) IX (1893), 103—111 giebt Kaindl einzelne Bemerkungen zur „*Passio s. Adalperti martiris*“ (*Mon. Germ. SS.* XV, 2, p. 705—708; vgl. *Wattenbach, Geschichtsquellen* I⁶, 353 f.): sie ist der flüchtige Auszug einer wertvollen Arbeit und in der vorliegenden Gestalt sicher nicht in das Ende des 10. Jahrhunderts zu setzen. Unter Nr. IV zählt Kaindl die mittelalterlichen *Adalbertslegenden* auf zugleich angehend, wo sie abgedruckt sind.

66. Die *Legende des Dichters Romanus* aus dem *Synaxarium Sirmondianum* (*Cod. Berol. Phillipps* 1622, s. XI, fol. 42) ist abgedruckt in den *Anal. Bolland.* 1894, XIII, 441

67. In den *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusi* hat O. Holder-Egger eine neue Ausgabe der Werke des *Lampert von*

Hersfeld veranstaltet: *Lamperti monachi Hersfeldensis opera. Accedunt Annales Weissenburgenses* (Hannover u. Leipzig, Hahn, 1894. LXVIII u. 490 S. 8; 1 Tafel). Wir erhalten hier zum erstenmal die definitive, vollständige Gestalt der *vita Lulli*, die Holder-Egger in einer Handschrift der Trierer Stadtbibliothek Nr. 1151 aufgefunden hat. Über einzelne Punkte, die in der Einleitung nicht wohl gründlich genug erörtert werden konnten, geben die Studien zu Lambert von Hersfeld im Neuen Archiv 1894, XIX, I, S. 143—213; II, 371—430; III, 509—574 Auskunft. Diese beschäftigen sich 1) mit der Überlieferung der Annalen, die nichts weniger als schlecht zu nennen ist; 2) mit dem Namen des Autors, der ganz gewifs richtig überliefert, aber Lampert zu schreiben ist; 3) mit der Parteilichkeit des Klosters Hersfeld und Lamberts in den Sachsenkriegen und im Kirchenschisma. Der 4. Abschnitt Lambert als Dichter enthält den Nachweis, dafs Lambert nicht der Verfasser des *carmen de bello Saxonico* sein könne. Der 5. Abschnitt „Über die letzten Kapitel der *Vita Lulli* und die Verwendung dieser *Vita* für die Kritik der *Annalen*“ führt aus, dafs Lambert ein unwahrhaftiger Mann war, der aus wenigen überlieferten Brocken durch stilistischen Aufputz abgerundete Bilder geschaffen hat, dem zum Geschichtschreiber so gut wie alles fehlte. Das wird auch „an der berühmtesten Partie seiner *Annalen*“, 6. Abschnitt *Kanossa*, gezeigt. Der 7. Abschnitt weist die Hypothese zurück, als ob Lambert identisch sei mit Ekkebert von Hersfeld.

68. Dümmler, *Sigeberts von Gembloux Passio sanctae Luciae virginis und Passio sanctorum Thebeorum*, in den philos. und histor. Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, in Kommission bei Georg Reimer. 125 S. 4. Die *passio sanctae Luciae* ist vollständig nur in der Handschrift der herzoglichen Bibliothek zu Gotha 61 (XII. s.) erhalten, 1758 zum erstenmal vollständig abgedruckt; doch ist der Druck so gut wie unbeachtet geblieben. Die *Passio Thebeorum* wird ediert nach der Leidener Handschrift (A 114, 4^o, XII. s.). Die Einleitung (S. 1—22) spricht über den Wert, die Quellen, die handschriftliche Überlieferung der Gedichte, über den Verfasser († 1112) u. s. w.

69. Die von den Herausgebern der *Monumenta Germ. hist.* (XXV, 169 ff.) vermifsten ersten zwei Bücher der *Vita B. Odiliae Viduae Leodiensis* (XIII. s.) veröffentlichen die Bollandisten in den *Analecta Bolland.* 1894, XIII, 197—287 nach der Handschrift der K. K. Familien-Fideicommiss-Bibliothek zu Wien, Nr. 7925 (s. XV).

70. Die älteste Lebensbeschreibung des B. Joachim von Siena († 1305) geschrieben von einem Zeitgenossen kurz nach

1330 veröffentlicht Soulier in den Anal. Boll. 1894, XIII, 383—397.

71. In der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur XXXVII (N. F. XXV), 1893, S. 13—20 publiziert Ph. Strauch weitere Bruchstücke der Trierer Margaretenlegende aus der Trierer Stadtbibliothek.

72. S. Berger publiziert in der Revue de l'Orient latin I (1893), 467—474 ein Reliquienverzeichnis aus einer Handschrift der Bibliothèque nationale, fonds latin 93, IX. saec. und weist nach, dafs es nach Saint-Riquier gehöre.

73. „Neue Untersuchungen über die Descriptio und ihre Bedeutung für die grossen Reliquien zu Aachen und St. Denis“ bietet Gerh. Rauschen im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1894, XV, 257—278. Die descriptio (herausgegeben von Rauschen in der „Legende Karls d. Gr. im 11. und 12. Jahrhundert“, Leipzig 1890, S. 95—195) oder die lateinische Legende über den Zug Karls d. Gr. nach Jerusalem und Konstantinopel ist verfasst von einem Mönche von St. Denis in der Zeit von 1075—1095, um die Authentie der St. Deniser Reliquien nachzuweisen. Ihre Bedeutung besteht wesentlich darin, dafs sie den Beweis liefert, dafs zur Zeit ihrer Entstehung oder eine Zeit vorher die grossen Reliquien in Aachen und St. Denis vorhanden waren.

74. Fr. Nitti di Vito veröffentlicht im Archivio storico italiano 1893, V. s., XII, 257—274 die Inschrift eines Bleitafelchens (in Privatbesitz in Florenz), die sich auf die Reliquien einer beata Erminia aus Jerusalem bezieht. Sie gehört vor das Jahr 1000, wahrscheinlich ins 10. Jahrhundert, und ist in der Provinz Bari entstanden (dazu ein Faksimile).

75. Im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, 103. Band, Braunschweig 1894, S. 1—22 schreibt V. Ryssel über „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe“. Er behandelt in einem ersten Aufsatz die Kreuzauffindungslegende und giebt die Übersetzung des von Bedjan in den acta martyrum, T. I (1890), 326—343 veröffentlichten syrischen Textes.

76. Carl Weyman macht im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1894, XV, 96. 97 darauf aufmerksam, dafs die Zusammenstellung der vier grossen Kirchenlehrer des Abendlandes bereits in der zweiten Hälfte des 8. oder der ersten

Hälfte des 9. Jahrhunderts einer verbreiteten Anschauung entsprechen haben müsse.

77. Aus der Revue de l'Art chrétien, XXXVI. Jahr, 1893; 4. série, 4. Band, hebe ich nur die Fortsetzungen und den Schlufs der Arbeit X. Barbier de Montaults hervor: Le culte des Docteurs de l'église, à Rome (XXII—XXXIII, 25 bis 33, 106—121, 204—215).

78. In der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Quidde) XI (1894), 18—95 findet sich ein Artikel von G. Schneege: „Theoderich der Grofse in der kirchlichen Tradition des Mittelalters und in der deutschen Heldensage“. Die orthodoxe Geschichtschreibung hat Mafsregeln der Notwehr als Akte brutaler Grausamkeit dargestellt, und so die Wahrheit gefälscht und das Andenken des grofsen Mannes entstellt. Schon im 7. und noch mehr im 8. Jahrhundert ist die Erinnerung an seine segensreiche Regierung ausgelöscht und nur die an den Ketzer und Tyrannen lebendig. Für die Beurteilung Theoderichs ist des Boethius' de consolatione philos. mafsgebend geworden. Erst am Ende des 11. Jahrhunderts finden sich vereinzelt Versuche zu unparteiischer Beurteilung. Nur die Sage von Dietrich von Bern hat den Charakter Theoderichs, sein hohes Heldentum, seine weise Besonnenheit und edle Mäfsigung treu bewahrt. — Ich brauche nicht darauf aufmerksam zu machen, dafs Arbeiten, wie die vorliegende, ausserordentlich erwünscht und dankenswert sind.

79. In den Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1894, 20. Band, S. 1—88 stellt Ernst Kuhn die Litteratur, die Texte und die verschiedenen Bearbeitungen der *ἱστορία ψυχωφελής* von Barlaam und Joasaph zusammen (Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie). Dafs nach dem Nachweis des buddhistischen Ursprungs der Legende jeder Gedanke an eine faktische Grundlage beseitigt worden ist, ist ebenso selbstverständlich, als dafs auch die Verfasserschaft des Johannes Damascenus hat fallen gelassen werden müssen. Von besonderem Interesse ist Anhang II, S. 82—84: Barlaam und Joasaph als Heilige der christlichen Kirche; Joasaph kann in den griechischen Heiligenkalender erst nach dem 10. Jahrhundert gekommen sein; für die römische Kirche erscheinen die Heiligen zuerst im Catalogus sanctorum des um 1370 verstorbenen Petrus de Natalibus, Buch X, Kap. 114 (fol. 239^{ro}—240^{ro} der Ausgabe Venetiis 1506 fol.).

80. Die *Mélanges Julien Havet*. *Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet (1853—1893)*, Paris, Ernest Leroux, 1895, XVI et 781 p. 8, 10 Tafeln, enthalten u. a. die Rede, die Delisle am Grabe des der Wissenschaft zu früh entrissenen Gelehrten gehalten hat, das Verzeichnis der Druckschriften Havets und eine Reihe von Aufsätzen hervorragender französischer und deutscher Gelehrten (54 an Zahl). Von den Beiträgen zur Geschichte des Mittelalters hebe ich die folgenden hervor: Delisle (p. 1—8) giebt Kunde von einem seit Ruinart nicht mehr benutzten, 1894 für die Nationalbibliothek (fonds latin, nouv. acquisitions no. 1712) erworbenen Manuskript der *Miracula Gregors von Tours*, IX. s. Es stammt aus der Kathedrale von Beauvais und kam am Ende des 18. Jahrhunderts in Privatbesitz. — S. Berger (p. 9—14) publiziert act. XXVIII, 16—31 nach MS Bibl. nat. 321, XIII s. mit Varianten aus anderen (Vulgata) Handschriften, um zu zeigen, welchen Nutzen diese „Mischtexte“ für die Kenntnis der vorhieronymianischen Bibelübersetzung gewähren. — Infolge einer Entdeckung im vatikanischen Archiv ist Th. von Sickel in der Lage, die Geschichte der ersten (Holstenschen) Ausgabe des *liber diurnus* weiter aufzuhellen (p. 15—30). — L. Duchesne (p. 31—38) beweist gegen Krusch, daß die *passio Dionysii* erst um das Jahr 800, und daß die 3. *vita* des *Austremonius* nicht von *Praeiectus* (gest. 675), sondern mehrere Jahrhunderte später verfaßt worden sei (vgl. auch *Analecta Bollandiana* XIII, 1. Heft). — B. Krusch (p. 39—56) hat es mit burgundischen Heiligenleben zu thun: Die *Vita Eugendi* (*Acta Sanctorum* Boll. Jan. I, 50), *Romani* (Febr. III, 740), *Lupicini* (März III, 263), *Severini* (Febr. II, 547), *vita Sanctorum abbatum Acaunensium* (Nov. I, 522), *Apollinaris* (Okt. III, 58) sind nicht von Zeitgenossen der Heiligen abgefälscht, wie sie behaupten, sondern sind Fälschungen der karolingischen Kultur. — Monod (p. 57—65) begründet die Hypothese, daß der Abt von St. Denis Hilduin der Verfasser des Stückes 820 bis 829 in den *Annales Einhardi* sei. — Molinier (p. 67 bis 76) weist in einem Diplom Karls des Kahlen für Narbonne von 844 (*Histoire de Languedoc nouvelle éd.*, II, preuves, no. 115) Interpolationen nach, gemacht im 11. Jahrhundert vom Erzbischof Guifred, um seine Prätensionen zu begründen. — E. Mühlbacher (p. 131—148) veröffentlicht ein unechtes Diplom Berengars I. (datiert Pavia, 15. Febr. 896), in welchem der Kirche St. Martin in Tours die von Karl dem Großen verliehenen Besitzungen in Italien bestätigt werden. Die Beweise Mülbachers lassen keinen Zweifel darüber, daß das Diplom eine Fälschung ist. — M. Prou (p. 157—199) giebt heraus die elf

Diplome Philipps I. für das Kloster Saint Benoît-sur-Loire aus den Jahren 1065—1103. Nur eins ist im Original, ein anderes in kurzem Auszuge, die übrigen in Abschriften erhalten. Der Herausgeber handelt in der Einleitung von den Urkundensammlungen des Klosters und fügt den Diplomen ausführliche Erläuterungen hinzu. — P. Batiffol (p. 201—209) beschreibt die liturgischen Bestandteile des in Monte Cassino am Ende des 11. Jahrhunderts geschriebenen Manuskripts der Bibl. Mazarine (no. 364 [759]; Molinier, Catalogue des Manuscrits de la Bibl. Mazarine I, 132. 133). Der Inhalt der Handschrift ist wichtig, weil er uns die benedektinische Liturgie des 11. Jahrhunderts vor Augen führt und den Versuch eines wirklichen „Breviariums“ darstellt. Eine Tafel in Lichtdruck ist beigegeben. — Die metrischen Epitaphien auf verschiedene Personen des 11. Jahrhunderts, die Fulcoius von Beauvais, Archidiakon von Meaux, verfaßt hat, ediert H. O mont (p. 211—236) aus der Handschrift der Bibl. municipale de Beauvais (no. 6121 [3015]; 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts; Catalogue général des manuscrits des départements, Paris 1885, 8, III, p. 317—326). Die Handschrift enthält die Werke des Dichters, soweit wir sie kennen. — Ein erst kürzlich für das Louvremuseum erworbenes Elfenbein, den linken Flügel eines byzantinischen Triptychons aus dem 10. Jahrhundert mit der Darstellung des hl. Theodoros, macht E. Molinier bekannt (mit einer Tafel), zugleich stellt er die ihm bekannt gewordenen byzantinischen Triptychen zusammen (p. 237—258). — Den Liber Tarraconensis, eine kanonische Sammlung aus dem 11. Jahrhundert, bespricht Paul Fournier (p. 259—281). Er ist zuerst benutzt von dem Erzbischof von Tarragona, Anton Augustin († 1586), nach einem Manuskripte, das ihm von dem Cisterzienserkloster Poblet (Populetum) zur Verfügung gestellt worden war. In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts ist das Manuskript und die von ihm enthaltene Sammlung noch in Rom gebraucht worden, seitdem aber fast ganz in Vergessenheit geraten. Fournier hat die Sammlung des „liber Tarrac.“ in drei Handschriften des 12. Jahrhunderts aufgefunden; in zweien ist sie vollständig, in der dritten nur bruchstückweise enthalten. Sie ist nicht lange nach dem Tode Gregors VII. und zwar wahrscheinlich im Südwesten von Frankreich oder im Norden von Spanien entstanden. — J. Delaville le Roulx (p. 283—289) bestimmt auf Grund zweier Aktenstücke, die er abdruckt, die Zeit der Gründung des Grofs-Priorates der Hospitaliter von Frankreich: zwischen 1178 und 1179. — B. Haureau (p. 297—303) referiert über die Schriften des Kanzlers von Paris (1206—1209) Prévostin (Praepositinus) und macht ihre Handschriften namhaft. — Die drei letzten Ka-

pitel der Templerregel aus MS lat. 10478 der Bibl. nationale (lateinisch; XIII. s.) publiziert A. Trudon des Ormes (p. 355—358). — Luc. Auvray (p. 381—409) beschreibt einige, für die Geschichte Frankreichs wichtige Cartularien und Mortuologien der vatikanischen Bibliothek: Ms. Ottoboni 2537, das erste Exemplar des *Registrum Curiae Franciae*, XIII. s., Ms. Ottob. 687, *Cartul. des Bistums Angoulême*, XII. s., Ms. Ottoboni 2960, *Mortuologium der Kirche von Rheims*, XIV. bis XVI. s., Ms. Vatican. 5414, ein avignonesisches Martyrologium mit nekrologischen Notizen, 11.—13. Jahrh., Ms. Vat. Reg. 435, nekrologische Notizen, 10. Jahrh. — N. Valois druckt ein für die Geschichte des großen Schismas interessantes Aktenstück aus dem Vatikanischen Archiv ab: Die Instruktion der fünf avignonesischen Kardinäle für Egidius Bellemère, den sie mit Ratschlägen für den Gegenpapst Klemens VII. nach Italien sandten (vom Jahre 1378). — Die viel verhandelte Streitfrage nach dem Ursprunge des berühmten *Utrechtspsalters* entscheidet P. Durrieu (p. 639—657) dahin, daß er zwischen 816 und 845 in der Diocese Rheims entstanden ist. (Das hat doch schon Adolph Goldschmidt gesehen; vgl. *Repertorium für Kunstwissenschaft* 1892, S. 156 ff.) — A. Giry (p. 683—717 *la donation de Rueil à l'abbaye de Saint-Denis*) bespricht das echte Diplom Karls des Kahlen (27. März 875) und zwei falsche vom Anfange des 11. Jahrhunderts. — C. Coudere (p. 719—731) klassifiziert die Handschriften der *Annalen Flodoards* (*Mon. Germ. SS. III, 368—408*); zu den vier, von Pertz benutzten, sind drei andere hinzugekommen; doch ist der Text dieser Handschriften nicht wesentlich wichtig.

81. *Spicilegium Casinense*, T. I, s. diese Zeitschrift XVI, 1, S. 144 ff., Nr. 23.

82. *The Gelasian Sacramentary: Liber sacramentorum Romanae ecclesiae*. Ed. by H. A. Wilson. Pp. LXXVIII, 400, 2 plates. Oxford, Clarendon Press, 1894.

P. Suitbert Bäumer O. S. B. giebt in seiner Abhandlung „über das sogenannte *Sacramentarium Gelasianum*“ (*Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* XIV [1893], 241 bis 301) Untersuchungen über die Geschichte der römischen Liturgie im frühesten Mittelalter und „in einigen großen und allgemein gehaltenen Zügen die Geschichte der liturgischen Entwicklung im Abendlande vom 6. bis 9. Jahrhundert“ (S. 297—299). Er hebt besonders das Bestreben Karls des Großen hervor, in seinem Reiche die Liturgie einheitlich zu gestalten, indem er das Sakramentar Gregors einführen wollte. Da der Kaiser dabei auf Schwierigkeiten stieß, geriet man auf den Ausweg, das gregorianische mit dem vorgregorianischen Sakramentar (das in Gallien sehr weit

verbreitet war) zu kombinieren. Der Kompilator dieses Werkes ist höchst wahrscheinlich Alcuin von Tours. Das Werk breitete sich im Frankenreiche aus und trat dann auch in Rom an die Stelle des Mefsbuchs, welches zu Hadrians I. Zeit daselbst gebraucht wurde.

83. Edmund Bishop, *The earliest Roman mass-book* (Dublin Review, Oct. 1894) wendet sich vornehmlich gegen die Ausführungen Duchesnes in seinen *Origines du culte chrétien*.

84. Beda Plaine, *de vera aetate Liturgiarum Ambrosianae, Gallicae et Gothicae*; Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden, a. XV, fasc. 4, 1894.

Das von L. A. Muratori unter dem Titel *Kalendarium Sitonianum* herausgegebene *Kalendarium ambrosianum* (*Rerum italicarum Scriptores* II, 2, Mailand 1726, p. 1035—1041) und den von demselben herausgegebenen *Beroldi Mediolanensis ordo et ceremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis circiter annum 1130* (*Antiquitates Italicae medii aevi* IV, Mailand 1741, col. 861—932) hat Dr. M. Magistretti nach dem *Codex Ambrosian. I*, 152 Inf. (XII. s.) neu herausgegeben unter dem Titel: *Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII* (Mediolani, Jos. Giovanola et soc. 1894, LVI et 240 p. 8). Im Vergleiche zu der Muratorianischen Ausgabe ist die neue eine wesentlich verbesserte zu nennen. In den Anmerkungen (S. 131—235) hat Mag. seine in den Bibliotheken und Archiven Mailands gemachten Studien niedergelegt und viel zu der Erklärung der für die Geschichte der Mailänder Liturgie ungemein wichtigen Schriften Berolds beigetragen.

85. Ein bisher unediertes Fragment eines römischen Kalendariums aus dem Mittelalter veröffentlicht Louis Guérard nach der Abschrift Constantin Gaetanis († 1650; *Cod. Vat.* 9135) in *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* 1893, p. 153 bis 175. Das Original, nach dem Gaetani seine Abschrift nahm, ist verschwunden. Das Kalendarium stammt aus der Zeit nach dem Tode Leos IX. († 1054); doch ist es keinesfalls später als an den Anfang des 12. Jahrhunderts zu setzen.

86. *Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Mediaeval and Modern series, part VI: The Elucidarium and other tracts in Welsh from Llyvr Ancr Llandewivrevi, a. d. 1346* (Jesus College MS. 119) edited by J. Morris Jones, M. A. and John Rhys, M. A. with a Facsimile. Oxford, at the Clarendon Press. 1894, XXVIII et 298 p. 4, enthält außer der keltischen Übersetzung des *Elucidarium* und anderen keltischen Stücken aus dem genannten Codex im Appendix: den Abdruck des *Elucidarium* nach Migne mit den Lesarten des *Laud MS 237* in der Bodleiana, den *transitus Mariae* nach

Tischendorfs Apocalypses Apocryphae, die Visio beati Pauli nach Merton Coll. MS 13, epistola Presbyteri Joannis nach der Ausgabe von 1499.

87. Zu der Controverse über den gregorianischen Ursprung des Liber responsalis vergleiche Dom L. Levêque (Bénédictin de la congrégation de France) in La science catholique, April 1893, P. Batiffol in der Revue des questions historiques, 28. Jahrg. 1894, N. s. XI (LV), p 220—228 und wieder Levêque ebendort XII (LVI), p. 223—238.

88. Mit der Entstehung der christlichen Dichtung bei den Angelsachsen beschäftigt sich Wülker in den Berichten über die Verhandlungen der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig; Philol.-Hist. Klasse, 45. Band 1893, S. 197—209. Durch die Iren sind die Angelsachsen zur christlichen Dichtkunst und zwar zur hymnischen angeregt worden. Doch ist eben nur eine Anregung zu konstatieren. Denn Caedmon († um 681) behandelt in seinen Hymnen durchaus selbständig die ihm von den Mönchen in Angelsächsisch vorgetragenen Stoffe.

89. Im Philologus 1894, LII, 536—552 bringt M. Manitius Beiträge zur Geschichte römischer Dichter im Mittelalter und referiert über die Bekanntschaft des Mittelalters mit Lucretius, Statius, Macer, Terentius.

90. Für die „Sammlung in Sachen des Monophysitismus“, einer Sammlung von Schriftstücken des 5. und 6. Jahrhunderts, die auf die monophysitische Lehre Bezug haben (vgl. Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande I, 753 ff.) hat O. Günther fünf griechische Handschriften aufgefunden. In den Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-histor. Klasse 1894, Nr. 2, 27 S. („Die Überlieferung der Sammlung in Sachen des Monophysitismus“) druckt er den apokryphen Brief des Papstes Felix an Petrus mit der lateinischen Übersetzung der Avellana und dem handschriftlichen Apparat ab, um ein getreues Bild der Überlieferung vor Augen zu führen. Das Verhältnis der fünf Handschriften zu einander wird festgestellt und daran nachgewiesen, daß die bisherigen Ausgaben der Sammlung neben ihnen keinen selbständigen Wert haben.

91. The Early Collection of Canons known as the „Hibernensis“. Two unfinished papers. By the late Henry Bradshaw, Fellow of King's College, Cambridge, and University Librarian. Cambridge, University Press, 1893. Vgl. The Engl. Hist. Review IX (1894), 726—728.

92. Durch Vergleichung mit den ältesten Papstdekreten be-

weist Lic. theol. Goetz, altkatholischer Pfarrer in Passau, in der ersten der zwei kanonistischen Abhandlungen (*Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* V [1895], S. 1—59), das die Gruppe f. X—XXXI des *liber diurnus* („Kirchweihformeln“) eine der ältesten, wenn nicht die älteste Teilsammlung zu sein scheint, deren Anfänge an das Ende des 5. Jahrhunderts zurückreichen und die jedenfalls zu Gregors I. Zeiten schon als fertige Sammlung im Kanzleigebrauch war. In der zweiten Abhandlung (S. 30 bis 59) beweist er, das die gewöhnlich als *epistola* *Widonis ad Heribertum archiepiscopum Mediolanensem* bezeichnete Urkunde *fraternae mortis* (Thaner, *MG libelli de lite*, p. 1—7) eine *Decretale Paschalis' I* sei.

93. In der Abteilung *Leges der Monumenta Germaniae* (sectio III: concilia) ist der erste Band: *Concilia aevi Merovingici*, herausgegeben von Maafsen erschienen (Hannover, Hahn, 1893; XVII und 282 S. gr. 4) anfangend mit dem *Concilium Aurelianense* von 511, endigend mit dem *C. Autissiodorensis* von 695.

94. Anton Nissl behandelt in den *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 3. Ergänzungsband, 2. Heft, S. 365—384, in dem leider fragmentarisch gebliebenen Aufsätze „Zur Geschichte des Chlotarischen Edikts von 614“ dies Edikt, „die Antwort des fränkischen Staates auf die Forderungen der fränkischen Kirche“ und sieht seinen unmittelbaren äußeren Anlaß in den „Erfolgen, mit welchen die analogen kirchlichen Bestrebungen im nachbarlichen Byzantinerreich gekrönt waren“. (S. 369.)

95. Im *Neuen Archiv* XVIII (1893), 653—663 verteidigt W. Gundlach die Echtheit der Briefe J.-E. 2177. 2178 (abgefaßt zwischen 726 und 735). 2306 (und 2391).

96. Die „Sammlung in vier Büchern“ (Maafsen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande I* [Gratz 1870], 852—863) identifiziert Mary Bateson mit des Halitgar von Cambrai († 831) *de vita sacerdotum* in *The English Historical Review* IX (1894), 320—326 (*The supposed latin penitential of Egbert and the missing work of Halitgar of Cambrai*). Gedruckt ist bis jetzt von dieser Sammlung nur das 3. unter den Werken des Rhabanus Maurus (von Colvenerius, Köln 1627, VI, 111—130) und das 4. Buch (herausgegeben von A. L. Richter, *Antiqua canonum collectio, qua in libris de synodalibus causis compilandis usus est Regino Prumiensis*. Marburgi Cattorum 1844).

97. Fr. Maafsen (*Zwei Exkurse zu den falschen Kapitularien des Benedictus Levita*, *Neues Archiv* 1893, XVIII, 294—302) findet den Grund zur Aufnahme der drei

ersten Kapitel darin, dafs es dem Verfasser darauf ankam, die Überzeugung hervorzurufen, die Kapitularien seien Gesetze, welche durch den Papst ihre Bestätigung erhalten hätten. — Die drei Vorreden sind nicht späterer Zusatz.

*98. *Hincmars collectio de ecclesiis et capellis* ist von A. Gaudenzi in der *Bibliotheca iuridica medii aevi; scripta anecdota antiquissimorum Glossatorum, Bononiae 1892, vol. II, p. 7—20* aus einer Florentiner Handschrift als ineditum veröffentlicht worden. P. Ambros M. Gietl bemerkt im *Historischen Jahrbuch 1894, XV, 556—573*, dafs der Text Gaudenzis nur ein allerdings sehr früh verfertigter Auszug aus Hincmars Schrift ist, die Gundlach in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte X (1889), 93 ff.* aus einer Leydener Handschrift publizierte. Doch giebt die Florentiner Handschrift an einigen Stellen einen besseren Text als die Leydener. Gietl untersucht die Schrift ihrem Inhalte und ihren Quellen nach. Hincmar benutzt die Dionysio-Hadriana, die Sammlung von St. Amand (Maafsen, *Die Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande I, 780—784*), die Hispana, den ersten Teil der pseudoisidorischen Sammlung. Der Konzilienteil der pseudoisidorischen Sammlung ist ihm wahrscheinlich unbekannt geblieben, und ebenso wenig läfst sich mit Sicherheit eine Benutzung des dritten Teils behaupten. — Auch die von Gaudenzi als unedierte bezeichnete *admonitio contra ecclesiasticarum rerum raptores et pauperum oppressores* ist bereits gedruckt; sie ist identisch mit dem zweiten Teile des von Hincmar verfaßten Schreibens der Synode von Tusey vom Jahre 860 (zuerst bei Sirmond, *Concilia Galliae, Paris 1629, III, 167—172*).

Victor Krause hält im *Neuen Archiv 1893 XVIII, 303—308* gegen Noorden Weizsäckers Urteil aufrecht, dafs Hincmar von Reims der Verfasser der sogen. *Collectio de raptoribus* im Kapitular von Quierzy 857 sei.

99. Die *Collectio canonum XII partium* enthält eine Reihe von Kapiteln „*ex concilio Wormatiensi*“ (von 868), die offenbar auf eine Kompilation von echten Wormser Schlüssen und anderen Kanonen zurückgeht. Diese Kompilation hat V. Krause im *Cod. Monac. lat. 3853 (saec. X)* aufgefunden, und legt ihre Entstehung mit Hilfe des *Cod. Monac. lat. 3851 saec. IX* dar im *Neuen Archiv 1894, XIX, 87—139*. Die beiden Handschriften werden eingehend beschrieben. Die Beilagen bringen unpublizierte oder doch schon gedruckte, aber schwer zugängliche Stücke aus diesen Handschriften z. B. eine Anleitung zur Abhaltung des Sendgerichts, einen *sermo synodalis* und anderes.

100. „Zu den Akten der Triburer Synode 895“ bringt Emil Seckel im *Neuen Archiv XVIII (1893), 367 bis*

409 wichtige Beiträge. Er druckt aus einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Châlons-sur-Marne (n. 32, s. XI) eine bisher unbekannte Sammlung Triburischer Schlüsse ab (S. 395—401: *collectio Catalaunensis*). In ihr ist die eine Quelle gefunden, aus welcher Regino für seine Kanonensammlung in betreff der 36 (37) Schlüsse der Synode von Tribur geschöpft hat. Mit diesem Ergebnis ist die Zuverlässigkeit Reginos, die Krause in Zweifel gezogen hatte, glänzend dargethan. Über den Wert der Sammlung vgl. S. 384—389, die Beschreibung der Handschrift S. 389 bis 395; Tribur. Canonen in *Cod. Monac. lat.* 3909 (*Aug. ecll.* 209), saec. XII, S. 402f. Seine abweichende Anschauung über den Wert der Sammlung hat Victor Krause auf S. 413—427 niedergelegt.

101. In einer zweiten Abhandlung (*Neues Archiv* 1895, XX, 291—353) weist Seckel zuerst die *Collectio canonum Hibernensis* als Quelle für die Vulgata nach, legt vor, was er in Florentiner Handschriften für die Triburer Synode gefunden hat, untersucht die von Jacques Petit 1677 zuerst herausgegebenen *Capitula Theodori* (*Migne, Patrol. lat.* 99, col. 935—952), deren Sammlung am Anfange des 10. Jahrhunderts und im fränkischen Gebiete entstanden ist.

102. Die Quellen des *liber decretorum* Burchards von Worms und die Art ihrer Benutzung durch den Autor weist A. Hauck auf in den Berichten über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig 1894, I, 65—86. Demnach hat Burchard seine Quellen bearbeitet, um, ohne ersichtliche kirchenpolitische Tendenz, das kirchliche Recht und den thatsächlichen Zustand in Übereinstimmung zu setzen.

103. Unter der Überschrift: *Le premier manuel canonique de la réforme du XI^e siècle* widmet Paul Fournier in den *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* (*Ecole française de Rome*) XIV (1894), 147—223 und Anhang S. 285 bis 290 den „*diversorum sententiae Patrum*“, der Sammlung von *canones* in 74 Titeln, eine eingehende Untersuchung: er stellt die Manuskripte zusammen, giebt die *canones* nach Anfang und Schluß wieder und verbreitet sich über die Komposition, Plan, Ursprung und Bedeutung der Sammlung. Die Sammlung, bisher wenig beachtet und in ihrer Bedeutung gar nicht erkannt, ist entstanden am päpstlichen Hofe, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich unter Leo IX.; ist zusammengestellt fast ausschließlich aus echten oder unechten Dekretalen des Pseudo-Isidor und aus Fragmenten aus den Werken Gregors des Großen. Sie will der Reform der Kirche dienen. Für ihre Bedeutung spricht ihre Benutzung durch Manegold von Lautenbach, Bernald von Konstanz, Anselm von Lucca und durch Kanonsammlungen

am Ende des 11. und am Anfange des 12. Jahrhunderts. Hierdurch erstreckt sich ihr Einfluß bis in das *corpus iuris canonici*.

104. Den *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (in den Handschriften auch als *Ordo Romanus* bezeichnet) weist P. Suitbert Bäumer, O. S. B., im Neuen Archiv 1893, XVIII, 431—446 als ein Werk des Bernold von Konstanz, Benediktinermönches in St. Blasien († 1100 in Schaffhausen) nach. Das Werkchen ist verfaßt zwischen 1086 und 1090.

105. Zweck, Inhalt, Quellen, Entstehungszeit der in dem *Regestum Farfense* (Cod. Vat. 8487) erhaltenen kanonischen Sammlung beschreibt P. Fournier im *Archivio della R. Società romana di storia patria* 1894, XVII, 285—301. Sie hat wohl denselben Verfasser wie das *Regestum*, Gregor von Catino, und ist ca. 1100 verfaßt.

106. K. H. F. Gandert, *Das Buß- und Beichtwesen gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts* vornehmlich nach Raymundus de Pennaforte, Johannes de Deo und Henricus Hostiensis, Dissert. Halle (Kommissionsverlag und Druck von Gröbel & Sommerlatte in Leipzig) 1894, VIII u. 55 S. In dieser Schrift liegt nur der erste Teil einer umfänglicheren Arbeit über das aufgezeigte Thema vor. Sie verdankt ihre Entstehung der Anregung Briegers und giebt nach einer einleitenden Schilderung der Praxis des Beichtwesens in den ersten zwölf Jahrhunderten und seines Umschwungs im 12. Jahrhundert die beiden ersten Kapitel (*de poenitentia* und *de confessione*) des ersten Abschnitts: Über die Praxis des Buß- und Beichtwesens gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts. Jene drei Juristen haben in ihren das Bußwesen betreffenden Schriften immer nur praktische Zwecke verfolgt, geben darum die notwendige Ergänzung zu den Theorien der Scholastiker. — Das 3. Kapitel soll die Satisfaktionen behandeln, der 2. Abschnitt einen Rückblick geben auf die Praxis, welche ein Jahrhundert früher bestand und den Hinweis auf den Fortschritt, welcher daraus für das 13. Jahrhundert zu erkennen ist; der 3. Abschnitt einen Vergleich mit den Bußtheorien des Thomas von Aquino und Johannes Bonaventura. — Wir kommen darauf zurück, wenn das Ganze erschienen ist.

107. In welcher Weise sich der „*Sachsenspiegel*“ für kirchliche und kulturgeschichtliche Fragen nutzbar machen läßt, zeigt Samson in einem Aufsätze der *Historisch-politischen Blätter* 1893, CXII, 305—323.

108. Demütige Titulaturen abendländischer Bischöfe des Vormittelalters sammelt Görres in der *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie* (Hilgenfeld, XXXVII, N. F. 2, 1894, S. 586

bis 603). Peccator als asketischer Ersatzterminus für episcopus kommt zuerst im Jahre 461 auf dem Turonicum I vor.

109. *Ephemeris Bihačensis, Jaderae 1894, apud Lucam Vitaliani et filios, 24 S. 4, 12 Tafeln. 5 Mk.*

Ephemeris Salonitana, qua monumenta sacra praecipue Salonitana in honorem I congressus christianae antiquitatis cultorum consilio et auctoritate C. R. Musaei archaeologici Salonitani illustrantur, ebendort 58 S. 4, 6 Tafeln. 5 Mk.

Ephemeris Spalatensis, qua monumenta in primis Spalatensia in honorem I congressus christianae antiquitatis cultorum consilio et auctoritate VI virorum instruendo congressui societatis archaeologicae historicae Bihač nec non Ephemeridis archaeologicae historicae Dalmaticae illustrantur, ebendort, 40 S. 4, 6 Tafeln. 5 Mk.

Die *Ephem. Bihač.* enthält hauptsächlich Nachrichten über mittelalterliche Denkmäler Dalmatiens. In der *Eph. Salonitana* stellt de Waal die Denkmäler mit den Darstellungen des Fisches in Salona zusammen (S. 2—4); J. P. Kirsch bespricht die Darstellungen des „guten Hirten“ in Salona (S. 33—36); J. Wilpert kommentiert die wichtigsten altchristlichen Inschriften aus Aquileia, rügt alte Ungenauigkeiten in den bisherigen Publikationen und giebt genaue Faksimiles (S. 37—58). Wehofer (S. 13—20: Zur decischen Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians) macht auf juristische Ausdrücke in c. 3 des Briefes 30 (al. 31. *Inter Cypriani Epp. ed. Hartel III, p. 550sq.*) aufmerksam und erklärt das vielumstrittene *accepta facere* als „in rechtlicher, gesetzmäßiger Form und Weise annehmen, empfangen“. Novatian, der Verfasser jenes Briefes, zeigt sich hier als tüchtiger Jurist; damit sei ein neues wichtiges Moment zur Beurteilung des Novatianismus gewonnen. L. Jelič (S. 21—32) giebt die (erste) *passio Sancti Anastasii* neu heraus, unter Benutzung des Brüsseler Codex *Bibl. roy. No. 9290, s. XIII*, und bespricht die Inschriften der Salonitaner Märtyrer. — Die *Eph. Spalatensis* enthält u. a. einen Aufsatz von A. Ehrhard, über die altchristliche Prachtthüre von S. Sabina in Rom und die Domthüre von Spalato (XIII. s., S. 9—22). Das alte Evangeliar des Kapitulararchives zu Spalato beschreibt W. A. Neumann (S. 33 bis 40); er ist geneigt, es ins 8. Jahrhundert zu setzen und es seinem Ursprunge nach auf ein mit Montecasino zusammenhängendes Kloster zurückzuführen. — Die Abbildungen in den genannten drei *Ephemerides* lassen sehr viel zu wünschen übrig.

110. In der Zeitschrift für Bauwesen, Berlin, Ernst & Sohn,

Jahrgang XLIII, 1893, Sp. 399—422 „Die Predigtkirche im Mittelalter“ polemisiert Landbauinspektor Hasak in Berlin gegen die Ausführungen Gurlitts (Zeitschr. für Bauwesen, Jahrg. XLII, 1892, Sp. 305—340: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Gothik). Gegen den Satz, daß die Pfarrkirchen durch die evangelische Richtung in der Kirche hervorgerufen worden seien, sucht er nachzuweisen, daß das, was Gurlitt als evangelisch bezeichnet hatte, thatsächlich katholisch sei; daß die mittelalterliche Pfarrkirche durch das Bedürfnis der (katholischen) Kirche hervorgerufen sei. Die Verschiedenartigkeit der Grundrisse der mittelalterlichen Kirchen erkläre sich durch die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse, denen sie dienen sollten, als Kathedral-, Kloster- und Pfarrkirchen.

111. Fr. G. Hann, Die romanische Kirchenbaukunst in Kärnten, Programm des Gymnasiums zu Klagenfurt 1894, 18 S., giebt einen Bericht über die Verbreitung des romanischen Baustils (11.—13. Jahrhundert) in Kärnten nach den Urkunden und bespricht dann die erhaltenen romanischen Bauwerke, sie in verschiedene Gruppen teilend. Vor allen kommen in Betracht der berühmte Dom von Gurk und die Stiftskirche von St. Paul im Lavantthale.

112. C. Enlart hat seine Studien über die frühe italienische Gotik zusammengefaßt in dem 66. Bande der Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome: Origines françaises de l'architecture gothique en Italie (Paris, Thorin & fils, 1894; XII et 335 p. 8, 34 Tafeln und 131 Abbildungen im Texte). Das Buch füllt eine Lücke in der kunst- und kirchengeschichtlichen Litteratur aus und läßt die italienische Gotik, die wir meist nach Werken der Verfallsperiode beurteilen, in günstigerem Lichte als bisher erscheinen. Die Cistercienser haben die Gotik nach Italien gebracht. Die Kirche von Fossanuova (1187—1208) ist die erste gotische Kirche. Der Einfluß der Schule von Fossanuova, der Einfluß der Cistercienserbauten überhaupt ist von weittragender Bedeutung gewesen. Daneben aber bauen regulierte Chorherren und Franziskaner in selbständiger Weise, und ebenso bilden die Gebäude des gotischen Stils, in welchem die Anjous bauen ließen, eine besondere Gruppe. — Die Monumente dieser verschiedenen Gruppen, welche die ersten Typen gotischer Baukunst in Italien sind, werden der Reihe nach in trefflicher Untersuchung durch Wort und Bild vor Augen geführt (Kap. 1—4); in Kap. 5—7 wird gehandelt über die stilkritischen Fragen. Vgl. noch des Verfassers Artikel im Bulletin monumental, 57. Band, 1891, 160—190: les premiers monuments gothiques de l'Italie, in der Revue archéologique 1893, XXII, 284 bis 307: l'Architecture gothique en Italie, in der Revue de l'art

chrétien 1894 (5. Serie, 5. Band), p. 41—46: Origines de l'Architecture gothique en Italie Vgl. G. Dehio im Repertorium für Kunstwissenschaft XVII (1894), 379—384.

113. Luigi Lucchini, Il duomo di Cremona, annali della sua fabbrica dedotti da documenti inediti ed illustrati da molte incisioni; volumi 2. Mantova, Tipografia Mandovi, 1894, 1895. Cf. Archivio storico Lombardo, anno XXII, serie terza, Volume II, p. 203—205. 230.

114. Nachgrabungen in der Ostapsis der Emmeranskirche zu Regensburg haben zur Entdeckung einer confessio geführt. J. A. Endres berichtet darüber in der Römischen Quartalschrift IX (1895), S. 1—55. Er glaubt, daß die in dem Steinsarge der confessio gefundenen Stücke die Überreste des hl. Emmeran seien. Die Baugeschichte von St. Emmeran bildet den Eingang des lesenswerten Artikels.

115. Gabriel Millet veröffentlicht in der *Ἐφήμερις ἀρχαιολογική* III, Athen 1894, eine Darstellung der Kreuzigung aus Daphnion (XI. s., Taf. 5, Sp. 111—122) und der Geburt der *Θεοτόκος* (Taf. 9, Sp. 149—162).

116. Die zwei Flügel eines prächtigen byzantinischen Triptychons in Elfenbein mit den Darstellungen des Petrus, Andreas, Paulus, Johannes (XI. s., in Wien und Venedig) veröffentlicht Schlumberger in der Gazette des beaux arts 1895, 455. livraison, p. 379—381 (dazu 2 Tafeln).

117. Majocchi (Prof. R.), Le crocette auree longobardiche del civico Museo di storia patria in Pavia. Pavia, Fusi, 1894. 29 p. 8 mit Tafel [Estr. dal Bollettino storico Pavese, anno II, 1894, fasc. II].

118. In den Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum, Nürnberg 1895, S. 20—34, dazu Tafel II), veröffentlicht Edm. Braun eine longobardische Elfenbeinpyxis im germanischen Museum mit den Darstellungen des lehrenden Christus zwischen zwei Evangelisten, der Verkündigung nach den apokryphen Evangelien und zwei noch unerklärten Figuren. Das nötig Beweismaterial wird verglichen und daraus als Entstehungszeit der Pyxis die Wende des 8./9. Jahrhunderts gefolgert. Verfasser ist geneigt, in dem Gefäß ein Weihwassergefäß zu sehen.

119. Den berühmten Wandgemälden von S. Angelo in Formis widmet F. X. Kraus eine eingehende Beschreibung und Untersuchung (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Königl. Preussischen Kunstsammlungen; Berlin, Grote, 1893; 40 S. fol., mit drei Lichtdrucktafeln). Die beiden in Unteritalien im 11. Jahrhundert nebeneinander lebenden Richtungen, die lateinisch-indigene und die byzantinische, kreuzen sich in der dekorativen Ausstattung der Kirche S. Angelo in Formis. Es findet zugleich

eine gewisse Durchdringung beider Richtungen statt. Die Fresken, welche der lateinisch-indigenen Richtung angehören, bieten das reichste Beispiel der monumentalen Malerei der karolingisch-ottonischen Periode und das relativ vollständigste Exemplar der karolingisch-ottonischen „Bilderbibel“. Mit den Fresken der Oberzelle auf der Reichenau, zu denen sie die schlagendsten Analogieen zeigen, sind sie die bedeutendsten und kunstgeschichtlich wichtigsten Zeugen und Repräsentanten der alten Monte-Casineser Malerschule. Für beide Cyklen bildet die altchristlich-römische Kunst die gemeinsame Grundlage. Sie lassen uns auch erkennen, dafs nicht die Miniatur-, sondern die Wandmalerei für die absterbende retrospektive Kunst des 11. Jahrhunderts das tragende Element gewesen ist.

Ficker.

120. Kirchliche Heraldik. — Dem Rector of St. Marys Church, Montrose, John Woodward dankt man die erste kirchliche Heraldik: *A Treatise on Ecclesiastical Heraldry. With over 1000 Coloured Illustrations of Coats of Arms.* 1894. London, W and A. K. Johnston. 580 p. 8. Der erste Teil behandelt den Gebrauch von Wappen seitens kirchlicher Würdenträger und geistlicher Korporationen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Der zweite inventarisiert die Wappen aller Bistümer der anglikanischen Kirche, aller angesehenen Abteien und Klöster Englands im Mittelalter, der geistlichen Fürsten des heiligen römischen Reichs, der Bistümer und bedeutenderen Stifter auf dem Kontinent. Die Geschichte des päpstlichen Wappens wird von 1144—1893 verfolgt. Dem reichen Bilderschmuck des Buches entspricht der Textkommentar, in den ein umfassendes Material geschickt verarbeitet ist. Viel neues, interessantes Detail, viele sinnige Devisen und Symbole fesseln den Leser. Macaulay nannte den Gegenstand, dem Spener zwei starke Folianten gewidmet hat, eine good for nothing knowledge. Wie viel treffender urteilt der Dichter des Waverley: der Stoff sei the very reverse of amber, which, itself a valuable substance, usually includes flies, straws and other trifles, whereas these studies, being themselves very insignificant and trifling, do nevertheless serve to perpetuate a great deal of what is rare and valuable in ancient manners and to record many curious and minute facts, which could have been preserved and conveyed through no other medium.

C. A. Wilkens.

121. Eine interessante, zugleich von auferordentlichem Fleifse und großer Gelehrsamkeit zeugende Arbeit bietet das Buch von Paul Weber, betitelt: *Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis* erläutert an einer

Ikonographie der Kirche und Synagoge. Eine kunsthistorische Studie. (Stuttgart, Ebner & Seubert [Paul Neff], 1894; mit 10 Abbildungen in Lichtdruck und 18 Textbildern; VIII u. 152 S.). Die bildlichen Darstellungen der sich feindlich gegenüberstehenden Kirche und Synagoge aus dem 9. bis 16. Jahrhundert werden uns vorgeführt; der Ursprung dieser Darstellungen erläutert; und zur Erklärung herangezogen, was aus den liturgischen Quellen, den Zeitverhältnissen (Judenverfolgungen), dem geistlichen Schauspiel sich entnehmen läßt. Es kommt dem Verfasser besonders darauf an, nachzuweisen, daß die für das Volk berechneten Darstellungen der Personifikationen von Kirche und Synagoge (also vor allem die Statuen an den Kirchenportalen) vom Volke nur verstanden werden konnten, wenn die Darstellungsformen und die zugrunde liegenden Gedanken wirklich „populär“ waren. Und populär sind die beiden Gestalten nur geworden durch das geistliche Schauspiel. — Hoffentlich geben die Ausführungen des Verfassers den Anstoß, daß das interessante Thema auch einmal von theologischer Seite in Angriff genommen wird.

122. In der Beilage zur Allgem. Zeitung 1894, Nr. 296. 297. 300 (Beilagennummer 248. 249. 251) finden sich drei lesenswerte Artikel von Julius von Schlosser, betitelt: *Heidnische Elemente in der christlichen Kunst des Altertums*. Nach einleitenden Bemerkungen darüber, in welcher Weise das versinkende Altertum dem Christenglauben und umgekehrt das Christentum dem Paganismus entgegen kam, werden einzelne Darstellungskreise aus der christlichen Kunst vorgeführt, bei denen sich die heidnische und profane Grundlage erkennen läßt: der thronende Imperator hat für den thronenden Christus das Vorbild abgegeben; ebenso scheint eine Art der offiziellen Darstellungen der Kaiserin nicht ohne Einfluß auf das Bild der Madonna gewesen zu sein. Auch die Engel verdanken ihre Gestalt dem heidnischen Altertum u. s. w. Besonders wertvoll scheinen mir die Ausführungen über die „trinitas trifrons“ zu sein. Auch von der Umwandlung antiker Heroen in christliche Heilige werden einige interessante Beispiele gegeben. — Die „Maria mit dem Kinde“ bei Gayet, *Les monuments Coptes*, Paris, Leroux, 1889 (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française au Caire, 3. Band, 3. Heft) pl. XC ist gewiß eine Darstellung der Isis mit dem Horusknaben; vgl. Carl Schmidt in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* 1893, Oktoberheft, S. 812 f. und „der heilige Georg“ ebendort pl. LXXXVI ist wohl nur das Bild des Beigesetzten, der ein „Jäger“ gewesen sein mag. — Die Barbarianische Terracotta (bei Kraus, *Römische Quartalschrift* VI, 1) für eine Darstellung des Weltgerichts in Anspruch zu nehmen, fehlt jeder Grund. Dem Werke

von Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, kann man allerdings durchaus nicht gerecht werden, wenn man es als ganz orthodox und als seinen Hauptzweck die Polemik gegen Papsttum und Kirche bezeichnet.

123. F. Zinkeisen stellt in the English Historical Review IX (1894), 625—632 die geschichtlichen Zeugnisse für die Benutzung der donatio Constantini zur Erlangung der päpstlichen Ansprüche zusammen und kommt zu dem Resultate, dafs von der Legende in Wirklichkeit viel weniger Gebrauch gemacht worden ist, als man gewöhnlich annimmt; dafs die Päpste von ihr viel weniger Vorteil gezogen haben, als z. B. von ihrer Schlüsselgewalt oder den „beiden Schwertern“.

124. Zu dem Artikel Zinkeisens über die „Schenkung Konstantins“ vgl. Historical Review X (1895), 86 f. Bemerkungen von H. Ch. Lea.

* **125.** „Die Entstehung des Kirchenstaates“ beabsichtigt Gustav Schnürer uns in einer zusammenfassenden Darstellung vorzuführen (Köln, Kommissionsverlag und Druck von J. P. Bachem, 1894; 116 S.; Schriften der Görresgesellschaft 1894, II). Es liegt in der Natur der Sache, dafs eigentlich Neues uns nicht geboten wird; der Wert der Schrift liegt in der Zusammenfassung früherer Resultate und in der geschickten Darstellung. Z. B. schließt sich der Verfasser inbetreff der Urkunde von Quierzy im wesentlichen der Deutung Kehrs an (Hist. Zeitschr., Bd. LXX [1893], S. 385 ff.).

Verfasser geht aus von den Patrimonien der römischen Kirche. Es war für die Stellung des Papstes gegenüber der Bevölkerung von Rom und der italienischen Bevölkerung überhaupt von der grössten Bedeutung, dafs er der grösste Grundbesitzer in Italien wurde. Ich vermisse in dem 1. Kapitel „Der Papst als Großgrundbesitzer“ S. 5—11 eine kurze Beantwortung der m. E. wichtigen Fragen: wie kam es, dafs der römische Bischof als der Besitzer der Patrimonien der römischen Kirche angesehen wurde, und seit wann läfst sich diese Wandlung der Gedanken nachweisen? Aber nicht der ungeheure Besitz und die zweckmäßige Verwendung seiner Einkünfte allein verhilft dem Papste zu einer außerordentlichen Popularität in Italien; der Zauber, welchen die Stadt Rom ausübt, kommt ihm zugute, besonders nachdem Rom aufgehört hat, Residenz zu sein: Der Papst gilt als Vertreter des römischen Elements. Daher kommt es, dafs zwischen dem Papst und der lateinischen Bevölkerung ein vortreffliches Einvernehmen besteht, das sich besonders in dem Verhalten gegen die Barbaren, aber auch gegen das oströmische Kaisertum

zeigt (II. Die politische Stellung des Papsttums in Italien, S. 12 bis 23). Zwar denkt der Papst nicht daran, sich anders denn als byzantinischer Unterthan zu fühlen, so lange die byzantinische Herrschaft in Mittelitalien noch besteht. Darum kann auch die Übergabe der Stadt Sutri „an die seligen Apostel Petrus und Paulus“ durch König Liutprand nicht als die Grundlage zur Bildung eines unabhängigen päpstlichen Gebietes außerhalb Roms gelten. Aber als auf Hilfe gegen die Langobarden von Ostrom nicht mehr zu hoffen war, mußte der Papst selbständig wenigstens für den Dukat von Rom sorgen. „... Die Anschauung, daß das römische Gebiet von den Aposteln verteidigt werde, daß ein Angriff auf dasselbe ein Frevel an den Heiligen sei, läßt uns begreifen, wie die Gebiete, die der langobardischen Eroberung dank dem Einschreiten des Papstes entgingen, sogleich zu einem Kirchenstaat werden konnten, als die griechische Herrschaft nicht mehr bestand“ (S. 26). Daraus erklärt es sich, daß sich der Papst an die Franken wendet und daß die Verträge, die die Päpste und die Karolinger miteinander schlossen, den Kirchenstaat haben entstehen lassen. Der Zusammenbruch der byzantinischen Macht in Mittelitalien 751 und die Thronbesteigung Pippins sind die entscheidenden Facta (III. S. 23—37: Das Papsttum bei dem Zusammenbruch der griechischen Herrschaft in Mittelitalien). Im 4. bis 10. Abschnitt (S. 37—115) werden uns die Verhandlungen zwischen Papsttum und Königtum deutlich vor Augen geführt bis zu dem Vergleiche zwischen Hadrian und Karl d. Gr. vom Jahre 781. Ich hebe nur folgendes hervor: In seinem wesentlichen Kerne ist der Kirchenstaat geschaffen nach dem 2. Feldzuge Pippins 756 (neue Schenkungsurkunde S. 58. 59). Der Herrscher im Dukat von Rom, im Exarchat, in der Pentapolis ist der jeweilige Nachfolger des hl. Petrus. Der griechische Kaiser hat sein Recht verloren, weil er die Gebiete gegen die Langobarden nicht schützen kann (vgl. S. 61). Karl d. Gr. erklärt 774 sein vollkommenes Einverständnis mit der Urkunde von Quierzy; aber nach der Niederwerfung der Langobardenherrschaft ist seine Haltung gegen den Papst doch befremdend: sie läßt sich nur so erklären, daß Karl sich nicht an die Urkunde gebunden erachtete, weil er das Langobardenreich seinem Reiche nicht eingliederte und weil er erst das Recht der Ansprüche Hadrians dargethan sehen wollte. Ostern 781 hat eine Verständigung zwischen beiden Machthabern stattgefunden, deren Ergebnis ist, daß Hadrian auf die Urkunde von Quierzy verzichtete, Karl aber bestimmt formulierte Rechtsansprüche des Papstes anerkannte. Nach den Urkunden Ludwigs des Frommen von 817 und Ottos I. wird der Inhalt der Urkunde festgestellt. Karl erkennt den Papst als Souverän im

Kirchenstaate an, und auch das griechische Kaisertum muß dies in gewissem Sinne (S. 111) gethan haben. So findet die Begründung des Kirchenstaates mit dem Jahre 781 eigentlich ihren Abschluß. — Ich vermissе in dem Buche Schnürers eine Auseinandersetzung mit Hauck, der in seiner Kirchengeschichte Deutschlands öfters eine von dem Verfasser abweichende, aber immer wohlbegründete Meinung dargelegt hat. Ferner vermissе ich ein näheres Eingehen auf die Fragen: wie kam der Papst dazu, sich als Souverän, als Fürst neben andern anzusehn und seit wann wurde ihm der Anspruch, als Souverän zu gelten, zugebilligt? Aber es ist hier nicht der Ort, meine desideria und meine abweichenden Auffassungen anzugeben. Jedenfalls gebührt dem Verfasser für seine zusammenfassende Darstellung der vollste Dank.

126. Die Abhandlung von Ed. Lentz „Der allmähliche Übergang Venedigs von faktischer zu nomineller Abhängigkeit von Byzanz“ in der Byzantinischen Zeitschr. III (1894), S. 64—115 erwähne ich nur, weil der behandelte Stoff in vieler Beziehung die interessante Parallele bieten kann zu der Entwicklung der päpstlichen Unabhängigkeit. Auch bei Venedig zeigt sich, wie kluge und energische Männer (die Dogen Petrus Tradonicus 836—864 und Ursus Particiacus 864—881) die Zeitumstände benutzt haben, die byzantinische Herrschaft beiseite zu schieben.

127. Il Patriziato Romano di Carlomagno, per Giuseppe Brunengo, della Comp. di Gesù. Con una carta topografica disegnata apposta. Prato, Tipografia Giachetti, Figlio et Comp., 1893. VI et 416 p. 8.

128. „Die sogenannte Karolingische Schenkung von 774“ behandelt P. Kehr in der Historischen Zeitschrift, herausgegeben von Sybel und Lehmann, 70. Band (N. F. 34. Bd), 1893, S. 385—441. Er tritt für die Echtheit des betreffenden Kapitels in der Vita Hadriani (Liber pontificalis, ed. Duchesne, I, 498) ein, unterzieht seine geographischen Bestimmungen einer genauen Interpretation und kommt zu dem Resultate, dafs zu Kiersy 754 zwischen dem Papst und Pipin ein „Eventualvertrag abgeschlossen worden sei, in dem Pipin und seine Söhne Karl und Karlmann samt den fränkischen Grofsen versprechen: Für den Fall der Unterwerfung und dauernden Eroberung Italiens dem Papste den südlich der Linie Luni-Monselice gelegenen Teil des langobardischen Königreichs zu überlassen . . ., ferner für den Fall der Eroberung der bis dahin noch byzantinischen Provinzen Venedig und Istrien auch diese, ebenso wie die Dukate von Spoleto und Benevent dem Kirchenstaat zu überweisen“ (S. 437f.). diese Promissio hat Karl im April 774 zu Rom wiederholt. —

H. v. Sybel macht in einer Schlufsanmerkung S. 441 seine widersprechende Meinung geltend.

129. In der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1894 XI, 301—351 behandelt Wilhelm Sickel „Die Verträge der Päpste mit den Karolingern und das neue Kaisertum“ (erster Teil). I. Der Papst und das oströmische Kaisertum. II. Die fränkische Intervention. III. Die Landesherrschaft des Papstes. IV. Der Schutzvertrag. V. Das Bündnis. — Der Artikel berührt sich in manchen Punkten mit der Darstellung Schnürers in seinem eben gekennzeichneten Buche „Die Entstehung des Kirchenstaats“. Doch macht er, wie ich sehe, in schärferer Weise als Schnürer auf die idellen Mächte aufmerksam, welche dem Papste zur Landesherrschaft verholfen haben. Eine genauere Analyse will ich erst geben, wenn die Arbeit vollendet vorliegt.

130. Zu den neuerdings geführten Verhandlungen über die Schenkungsversprechen, die der römische Stuhl von den karolingischen Königen empfangen, giebt Dove einen Beitrag in einem Aufsatz: „Corsica und Sardinien in den Schenkungen an die Päpste“ (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München 1894, S. 183—238). Der Verständigungsversuch Schaubes (Histor. Zeitschrift LXXII, 193 ff.) wird abgelehnt; Kehrs Ausführungen (ebendort LXX, 385 ff.) durch neue Beobachtungen gestärkt. Was speziell Corsica betrifft, so werden die wechselnden Schicksale, die die Insel in den Schenkungsversprechen von Pippin bis Karl d. K. auf dem Pergamente erlebt hat, vorgeführt; dagegen ist Sardinien erst aus dem Gregorianischen Ideenkreise, und auch so nur durch Betrug in die Schenkungsgeschichte hineingekommen.

131. Über italienische Schriften zur mittelalterlichen Geschichte des Kirchenstaates (Anagni, Viterbo, Orvieto) referiert Hartm. Grisar S. J. in der Zeitschrift für katholische Theologie XIX (1895), 145—157.

132. Beiträge zur Geschichte einiger der römischen Kirche im Mittelalter gehörigen Latifundien (Massa d'Arno, Massa di Bagno, Massa Trabaria) giebt P. Fabre im Archivio della R. Società Romana di Storia patria XVII (1894), 5—22.

133. Documenti del monastero di San Salvatore sul monte Amiata riguardanti il territorio Romano (secoli VIII bis XII) in Siena befindlich publiziert, C. Calisse im Archivio della R. Società Romana di Storia patria XVI (1893), 289 bis 345; XVII (1894), 95—195: 70 Nummern aus den Jahren 736 bis 1197, meist ungedruckt. In zusammenfassender Weise

legt er (XVII [1894], 130—195) ihre historische Bedeutung dar.

Ficker.

* **134.** Gli ordinamenti politici e amministrativi nelle „Constitutiones Aegidianae“ per Filippo Ermini. Turin 1894. Die „Constitutiones Aegidianae“ des Kardinals Albornoz sind für die Gesetzgebung des Kirchenstaates von grundlegender Bedeutung gewesen. Über die staatsrechtlichen Bestimmungen dieses Gesetzbuches (Buch I—III) giebt der Verfasser eine übersichtliche und sorgfältige Untersuchung, während er die in den Büchern IV—VI enthaltenen Verordnungen betr. Strafrecht und Strafprozess, Zivilprozess und Appellationsverfahren beiseite läßt. Die geschichtliche Einleitung unterrichtet auch über die Handschriften und Ausgaben, über welche die von dem Juristen Brando Brandi zu erwartende kritische Ausgabe noch genauere Aufschlüsse geben wird.

Hubert.

135. Die Series Vicariorum Urbis (der Generalvikare des Papstes in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom) von 1200—1558 stellt K. Eubel zusammen in der Römischen Quartalschrift VIII (1894), 493—499. Seit 1558 wird der Generalvikar immer aus der Zahl der Kardinäle genommen, daher auch gewöhnlich als Kardinalvikar bezeichnet.

136. Das Verzeichnis der Oblationen in der Peterskirche zu Rom vom Juni 1285 bis Juni 1286 veröffentlicht Paul Fabre in den Mélanges d'arch. et d'hist., éc. franç. de Rome 1894, XIV, 225—240, aus dem Vatikanischen Archiv (Introitus et exitus I, fol. 31). Die einleitenden Bemerkungen verbreiten sich über die Empfänger und den Umfang der Oblationen.

137. In den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 4. Ergänzungsband, 1893, S. 499—518 behandelt E. Mühlbacher die Wechselbeziehungen der Kaiserurkunde und Papsturkunde im Laufe des Mittelalters. In ihnen spiegelt sich das Verhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum.

138. R. Davidsohn druckt aus einer Urkunde im Archiv des Domkapitels von Florenz (Nr. 294) ein Urteil päpstlicher Delegierten ab, interessant deswegen, weil wir daraus ersehen, nach welchen Kriterien man die Unechtheit einer Papsturkunde bestimmte: Neues Archiv XIX (1894), 232—235.

139. In der Theologischen Quartalschrift, 77. Jahrgang, 1895, S. 97—120 kennzeichnet Sägmüller, nach den Registern und Urkunden der Päpste bis auf Clemens V., die einzelnen Entwicklungsstufen der Rota bis zur Bulle Johanns XXII.: Ratio iuris von 1326. Es läßt sich aus

jenen Urkunden entnehmen, daß „bestimmte Gegenstände aus dem Forum des Papstes und der Kardinäle entlassen wurden, für welche dann stehende Tribunale geschaffen wurden, welche sich zuletzt zu dem einen Gerichtshof, der *rota* „zusammenschlossen“ (S. 111). Veranlassung dazu hat vor allem die Entwicklung des Kirchenstaates gegeben. Der teilweise Gründer ist Nikolaus IV., indem er 1288 ein, allerdings nur zeitweiliges, selbständiges päpstliches Appellationsgericht in weltlichen Zivilsachen aus dem Kirchenstaat einsetzte. Der Begründer eines päpstlichen Gerichtshofes für die strittigen kirchlichen Zivilsachen der Christenheit ist wohl Clemens V. (S. 118).

140. Im rheinischen Museum für Philologie, Neue Folge, Bd. L, S. 191—204 beantwortet Max Ihm die Frage nach der Echtheit der Epigramme des Damasus und stellt die Kriterien dafür zusammen, zum Teil im Anschluß an de Rossi, zum Teil dessen Behauptungen einschränkend oder ergänzend. Unter dessen ist auch Ihms Ausgabe der Damasianischen Epigramme erschienen. Leipzig, Teubner, 1895.

141. Vom Register Gregors I. ist der erste Teil des zweiten Bandes erschienen. *Gregorii I papae registrum epistolarum tomi II, pars I, ll. VIII—IX. post Pauli Ewaldi obitum* ed. L. M. Hartmann: *Mon. Germ. hist. Epist. tomi II, pars I.* Berlin, Weidmann, 1893. 235 S. gr. 4.

142. Die seit 1893 erscheinende Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte enthält in ihrem 1. Hefte einen Aufsatz von Mommsen, betitelt: Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I.

143. Die wenig bekannte *vita Hadriani Nonantulana* ist am Ende oder wenigstens in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts zur Verherrlichung des in Nonantula begrabenen Papstes Hadrian III. verfaßt worden. Der Verfasser hat mit vollem Bewußtsein Nachrichten von Hadrian I. und Hadrian III. in eine Lebensbeschreibung zusammengearbeitet; dazu aber auch noch auf Grund von Diurnusformeln vier Urkunden fabriziert. Daraus folgt, daß die *vita* für die Geschichte Hadrians I. unbrauchbar ist; ferner aber lassen die vier Urkunden erkennen, daß dem Autor die vatikanische Handschrift des Diurnus vorgelegen habe, daß sich also V im 11. Jahrhundert in Nonantula befand; so Th. R. von Sickel, im Neuen Archiv XVIII (1893), 109—133: Die *Vita Hadriani Nonantulana* und die Diurnus-Handschrift V.

144. In der Theologischen Quartalschrift, 76. Jahrg. 1894, S. 296—303 weist Sägmüller nach, daß die in Rom von

Leo III. gegen Felix von Urgel gehaltene Synode am 23. Oktober 798 gehalten worden, und dafs darum auch die Synode von Aachen in das Jahr 799 (Frühjahr, Mai oder Anfang Juni) zu setzen sei.

145. Die Fragen wie das Zusammenwirken von Kaiser und Papst bei der Wiedereinsetzung des Königs Eardulf von Northumbrien durch Karl den Grofsen und Papst Leo III. 809 zu erklären und welcher Anteil daran jedem von beiden in Wirklichkeit zuzuschreiben sei, beantwortet K. Hampe in der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XI (1894), 352 bis 359. Karl hat den Papst wegen der päpstlichen Autorität über den Erzbischof von York Eanbald II, die Spitze der Geistlichkeit, von der der Sturz des Königs herbeigeführt worden war, in die Angelegenheit hineingezogen, der Papst aber sich sehr selbständig benommen.

146. E. v. Ottenthal unterwirft in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 4. Ergänzungsband, 1893, S. 32—76 die vorzüglichsten Quellen zur ersten Romfahrt Ottos I. einer genauen Kritik und kommt zu dem Ergebnis, dafs es mit unserm Wissen von Ottos Kaiserzug weniger sicher stehe, als man bisher meinen durfte.

147. Im Archivio storico Italiano 1893, V. serie, XI, 104 bis 111 publiziert und kommentiert A. Giorgetti eine unedierte Bulle Benedikts VIII. vom Jahre 1017 aus dem Staatsarchiv zu Florenz (bolla inedita di papa Benedetto VIII.). Benedikt überläfst unter verschiedenen Bedingungen dem Ostiarus des lateranensischen Palastes Johannes ein Stück Land in der Nähe der Basilica S. Giovanni zum Hausbau.

(Die Litteratur des Gregorianischen Kirchenstreites folgt in einem besonderen Abschnitt.)

148. R. Graf Nostitz-Rieneck S. J., Textkritisches zum Investiturprivileg Calixtus' II.; Programm des Privatgymnasiums Stella matutina in Feldkirch 1894, S. 20—33 (Druck von L. Sansgruber) giebt die Varianten der kaiserlichen Urkunde und den Text des kalixtinischen Privilegs aus Cod. Paris. lat. 9631, s. XII (in den Monumenta Germaniae nicht benutzt), und erwägt die Gründe für und wider die bejahende Beantwortung der Frage, ob die Worte absque omni exactione als Interpolation anzusehen sind. Er glaubt die Frage verneinen zu müssen.

149. Über die Echtheit oder Unechtheit von fünf Bullen Calixts II. aus den Jahren 1121 und 1122 (Jaffé-Löwenfeld Nr. 6890. 6937. 6938. 6940. 6942) vgl. Revue des questions historiques 1893, LIII (nouv. sér. IX), 519—527: Les fausses décrétales de Catanzaro. Vgl. dazu noch Revue d. q. h. 1893, LIV (n. s. X), 596—599.

150. P. Scheffer-Boichorst weist im Neuen Archiv XVIII (1893), 157—175 fünf die Papstgeschichte betreffende Urkunden aus „Torrigo, le sacre grotte Vaticane“ als Stilübungen aus der Renaissance nach. Ebendort verteidigt er die Unechtheit einer Korrespondenz Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. In der Beilage spricht er über den Sicherheitseid, den die deutschen Könige den Päpsten schwuren.

151. Paul Scheffer-Boichorst beantwortet in der zweiten der zwei Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Territorial- und Finanzpolitik (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 4. Ergänzungsband, 1893, S. 101 bis 122) die Frage: Hat Papst Hadrian IV. zugunsten des englischen Königs über Irland verfügt? Für den Plan, Irland als päpstliches Lehen dem Könige von England zu übertragen, bleibt Johann von Salisbury in seinem *Metalogicus* der zuverlässige Gewährsmann. Der Brief Hadrians IV., welcher Irland verleiht, und der Brief Alexanders III., der die Verleihung bestätigt, sind Schulübungen von nur untergeordneter historischer Bedeutung.

152. Gegen die Angriffe auf die Bulle „*laudabiliter*“ Hadrians IV. vom Jahre 1155 an Heinrich II. von England verteidigt Kate Norgate in *The English historical Review* VIII (1893), 18—52 ihre Echtheit. Die Urkunde darf nicht eine Bulle im strengen Sinne genannt werden, sondern ist ein Schreiben, durch das der Papst erklärt, er würde nichts gegen Unternehmungen Heinrichs in Irland zu sagen haben.

153. *Great Britain and Ireland, Calendar of entries in the papal registers relating to Papal letters I, 1198—1304.* Ed. by W. H. Bliss. Pp. 708. London, H. M. Stationery Office.

154. In der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Quidde) 1893, X, 323—331 verfißt J. v. Pflugk-Hartung gegen neuere Einwendungen die Unechtheit der drei Irland betreffenden päpstlichen Breven: Gregors VII. (Jaffé 5059), Hadrians IV. (Jaffé 10056), Alexanders III. (Jaffé 12174).

155. *L'Angleterre et le saint-siège au moyen âge*, von Ernest Nys, in der *Revue de droit international et de législation comparée* 1895, XXVII, 19—35 behandelt die Steuern Englands an den Papst: den Peterspfennig, die Steuer von 1000 Mark, die Taxationen, Annaten; und beantwortet die Frage, in welcher Weise diese Steuern den Gedanken der Abhängigkeit Englands von Rom begründeten und den Päpsten Gelegenheit gaben, ihre Suzeränitätsgelüste auszubauen und zur Geltung zu bringen.

156. Paul Maria Baumgarten veröffentlicht in *The*

English Historical Review IX (1894), 531--541 zehn bisher entweder unbekannte oder nur schlecht oder nur teilweise gedruckte, auf englische Verhältnisse sich beziehende Papstbriefe aus den Jahren 1133—1187, neun aus zwei Handschriften des British Museum, einen aus einer Handschrift des vatikanischen Archivs.

157. L. Auvray veröffentlicht in *Le moyen âge* VI (1893), 161sq. eine Bulle Cölestins III. vom 6. September 1197 an den Probst und die Kanoniker von Pratum; in ihr bestätigt der Papst den Beschluß der Kanoniker, daß nur die Kleriker ab ipsa ecclesia beneficium vel prebendam empfangen sollen, qui ad ipsius cotidianum fuerint obsequium deputati.

158. Ein bisher unediertes Werk eines Metropolitens von Ephesus aus dem 13. Jahrhundert ist mir nur aus einer Notiz der *Revue de l'Orient latin* I (1893), 624 bekannt (herausgegeben vom Archimandriten Arsenius aus Nr. 365 der Synodalbibliothek von Moskau; griechischer Text und russische Übersetzung; 1893; 90 S. 8). Es giebt Nachricht von Unionsversuchen zwischen der römischen und griechischen Kirche in den Jahren 1212 und 1213. Die Ausgabe wird als sehr mangelhaft bezeichnet.

159. Rodenberg veröffentlicht im *Neuen Archiv* XVIII (1893), 179—205 („Die Vorverhandlungen zum Frieden von S. Germano“) aus Codex Remensis 1043 (743) 15 Schreiben des Thomas von Capua, Kardinalpriesters von S. Sabina, welche eine Anzahl bisher unbekannter Angaben über die Friedensverhandlungen zwischen Gregor IX. und Friedrich II. vom Herbst 1229 bis zum Frühjahr 1230 bringen. Thomas ist vom Papste entsendet worden, nicht sowohl, um den Frieden zu betreiben, als durch Verhandlungen den Kaiser hinzuhalten und durch trügerische Friedensversicherungen dahin zu wirken, daß die Anhänger der Kirche im Königreiche Sizilien unangefochten blieben (S. 192).

* 160. Élie Berger, *Saint Louis et Innocent IV. Étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*. Paris, Thorin & fils, 1893. III u. 427 S. gr. 8. Auf diese Publikation ist bereits in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1893, XIV, 2. Heft, *Nachrichten*, S. 264, Nr. 86 aufmerksam gemacht worden. Der Herausgeber der *Register Innocenz' IV.*, Élie Berger, hat die „Studie über die Beziehungen Frankreichs zu dem heiligen Stuhle“, die er als eine Einleitung den *Registern* beigegeben hatte, zum Teil umgearbeitet und gesondert erscheinen lassen, damit sie bequemer zugänglich wäre. Aus dem reichen Inhalte des Buches hebe ich folgendes hervor: B. beginnt mit der Schilderung des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum.

Die vergeblichen Verhandlungen, an denen Ludwig, den Frieden wünschend, wenigstens indirekt beteiligt ist (S. 14), enden mit der Flucht des Papstes nach Lyon, einer Stadt, welche Innocenz wegen ihrer nur nominellen Abhängigkeit vom Reiche und wegen der Nähe des französischen Königs gewählt hatte (S. 29. 33; Kap. I, S. 1—32). Die alten Beziehungen zwischen dem Papsttum und dem französischen Königtum werden gestärkt; neue Verbindungen geknüpft; eine reiche Thätigkeit entwickelt Innocenz in der Zeit vor dem Lyoner Konzil 1245, um sich besonders die Geistlichkeit (aber auch den Adel) in Frankreich geneigt zu machen. Seit Raimund VII. von Toulouse seinen Frieden mit der Kirche gemacht hat, tritt der Kampf mit der Häresie in Südfrankreich mehr und mehr in den Hintergrund; dafür ist Innocenz bemüht, die Provence und ihre Nachbarländer der Anhänglichkeit an das Reich zu entziehen und an das Papsttum zu ketten. Und das gelingt ihm nach Wunsch (Kap. II, 33—81). Kap. III, 82—114 schildert den päpstlichen Hof in Lyon (im befestigten Kloster Saint-Just), Innocenz' Verhältnis zu den Bewohnern von Lyon, seine geistlich-kriegerische Umgebung (besonders Philipp und Bonifaz von Savoyen), seine Finanzen. Das vierte Kapitel, S. 115—138, ist der Schilderung des Konzils von Lyon 1245 gewidmet. Während sich Ludwig zurückhält, geht Innocenz von dem sicheren Orte aus, an dem er sich befindet, gegen Friedrich vor. Das Konzil, das als ökumenisches gelten muß (S. 126), setzt Friedrich ab. — Es würde zu weit führen, wollte ich dem Verfasser in die Ausführungen über die Zusammenkunft Ludwigs und Innocenz in Cluny und über die Vermählung Karls von Anjou (Kap. V, S. 139—170) folgen; auch hier finden wir, daß Ludwig sein Ziel, den Kreuzzug auszuführen und Frieden zwischen Innocenz und Friedrich zu stiften, nicht aus den Augen verliert. Der Papst thut sein Mögliches, um den Kreuzzug ins heilige Land zu unterstützen; daß er in Deutschland das, was dafür geschehen konnte, hindert, ist die Folge des Kampfes gegen Friedrich (Kap. VI, S. 171—237). Ludwig verspricht dem Papste seine Hilfe gegen Friedrich, und dieser giebt den beabsichtigten Zug gegen Lyon auf (Kap. VII, S. 238—266). Den von Ludwig erhobenen Beschwerden über die allzu große Belastung der französischen Kirche vonseiten des päpstlichen Stuhles trägt Innocenz in gewisser Weise Rechnung; die Juden nimmt er (zeitweilig) gegen Vergewaltigungen in Schutz (Kap. VIII, 267—311). Es bleibt zweifelhaft, ob Innocenz den Versuch gemacht hat, den König am Aufbruche zum Kreuzzug zu hindern; der letzte Versuch, den Ludwig macht, Kirche und Reich auszusöhnen, scheidert (Kap. IX, S. 312—335). Blanca von Kastilien führt im Sinne Ludwigs die Regierung Frankreichs.

Die mannigfachen Berührungen, in welche sie mit dem Papste tritt, ändern nichts an dem freundschaftlichen Verhältnisse zwischen der Krone Frankreich und dem Papsttum. Es besteht fort, auch nachdem der Papst infolge von Friedrichs Tode nach Italien zurückgekehrt ist (Kap. XI, 336—384). Zwischen ihm und Alfons von Poitiers, der nach dem Tode der Blanca von Kastilien die Regierung führt, machen sich Differenzen geltend, die aber durch die Autorität Ludwigs beigelegt werden. Die Verhandlungen, die der Papst mit Karl von Anjou einleitet wegen der Übertragung des Königreichs Sizilien, führen zu keinem Resultate. Die Rückkehr Ludwigs macht den mannigfachen schlimmen Zuständen in Frankreich ein Ende. Mit der Erzählung dieser Vorgänge bis zu Innocenz' Tode († 7. Dez. 1254) beschäftigt sich das letzte Kapitel (S. 385—421). Es bringt zugleich das Schlufsurteil über Innocenz und sein Verhältnis zu Ludwig IX. Innocenz war unbeugsam, wenn er die Kirche bedroht sah; gegen Ludwig ist er, soweit es ihm möglich war, willfährig gewesen. — Zwei urkundliche Beilagen zu S. 167 und 259f. werden im Anhang abgedruckt. — Der Herausgeber der Register Innocenz' IV. hat in dem vorliegenden Bande ein Werk geschaffen, das, wie ich nicht zweifle, wegen der Fülle der aus den Quellen geschöpften Details, wegen der Schönheit der Darstellung, wegen des maßvollen Urteils sich allgemeiner Anerkennung erfreuen wird. Vgl. *Le moyen âge VI* (1893), 63ff. *Revue des questions historiques LIV* (1893; n. s. X), 659f.

In der Zeitschrift für katholische Theologie XVIII (1894), S. 457—472 verteidigt E. Michael S. J. Innocenz IV. gegen den Vorwurf einer hinterlistigen Politik, die er durch seine angebliche „Schonung“ Konrads verfolgt habe (gegen Rodenberg, Innocenz IV. und das Königreich Sicilien 1245—1254, Halle a. S. 1892).

161. Von den Publikationen der *Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 2. Serie in gr. 4 sind mir aus den Jahren 1893 und 1894 folgende bekannt geworden:

V, 8 u. 9: Langlois, *Les registres de Nicolas IV* (1288—1292). Heft 8 u. 9, 1893, Nr. 969—1304; enthaltend Nr. 7155—7654 und die Indices.

IX, 3: Auvray, *Les registres de Grégoire IX* (1227 bis 1241). 3. Heft, 1894, Spalte 529—784, Nr. 867 (10. Sept. 1232) bis 1397 (29. März 1228).

XI, 1. 2: Jordan, *Les registres de Clément IV* (1265 bis 1268). 1. Heft, 1893, p. 1—112; Nr. 1—400. 2. Heft, 1894, p. 113—256, Nr. 400—692.

XII, 2: Guiraud, *Les registres de Grégoire X* (1271 bis 1276). 2. Heft, 1893, p. 113—216; Nr. 291—516.

* **162.** „Die Politik der Kurie unter Gregor X.“ (1271—1276) schildert Fritz Walther im Zusammenhange (Berlin, Druck von Alb. Sayffaerth [1893], 114 S.). Da das Bild des Papstes in seinen wesentlichen Zügen feststeht, so galt es vornehmlich, die Ergebnisse der zahlreichen neueren Forschungen zusammenzufassen. Das ist dem Verfasser vortrefflich gelungen. Er leugnet keineswegs, daß die Begeisterung des Papstes für die Wiedergewinnung des heiligen Landes nicht mehr zeitgemäß war; aber gerade seine Kreuzzugspläne haben seine Politik beeinflusst und ihn zum Friedensfürsten gemacht. Dahin gehört, daß er den Streit mit dem Kaisertum beendete, den langen Hader um die deutsche Krone schlichtete, die Union mit Griechenland auf dem Konzil zu Lyon zustande brachte. Daß er z. B. Ottokar von Böhmen gegenüber nicht zum Ziele kam, lag an der unglücklichen Konstellation der Verhältnisse. Nicht einer befreundeten Macht hat er seine Erfolge zu verdanken, sondern seiner staatsmännischen Befähigung und seinem diplomatischen Geschick. Darum ist seine Regierung eine der glücklichsten und an momentanen Erfolgen reichsten gewesen, die je ein Papst geführt hat.

163. Einen Brief Hadrians V., die Verleihung des Archidiaconats an einen Ungenannten betreffend (datiert 30. Juli 1276, Viterbo, aus Cod. lat. perg. s. XIII der k. k. Universitätsbibliothek zu Graz) teilt A. Chroust mit im Neuen Archiv (1895) XX, 232 f.

164. L. Carboni, De Innocentio V. Romano pontifice dissertatio historica, Romae. 32 S. 1894.

165. Einen Blick in den Streit um das den Bettelorden gegebene Privilegium Martini (IV., 13. Dez. 1281), frei zu predigen und Beichte zu hören, läßt uns ein von H. Finke in der Römischen Quartalschrift IX (1895), S. 171—182 publiziertes Schriftstück thun (aus dem Codex Nr. 28 des Soester Stadtarchivs; Sammlung des Dominikaners Jakob von Soest). Es tritt uns vor allem darin die Gestalt des päpstlichen Legaten Benediktus Gaštani entgegen in den Verhandlungen auf dem Pariser Nationalkonzil vom Jahre 1290.

166. Celestino V. ed il VI. centenario della sua incoronazione. Prima pubblicazione straordinaria del Bollettino della società di Storia patria. Anton Lodovico Antinori, negli Abruzzi, Aquila, tip. di Gius. Mèle. Lire 10.

167. Hans Schulz, Peter von Murrhone (Papst Celestin V.). I. Teil Diss. Berlin, W. Weber, 1894. 46 S., schildert in einem ersten Kapitel Peters Vergangenheit und seine Person („er war nichts als Mönch“, S. 14), 2) seine Wahl am 5. Juli 1294 unter dem überwiegenden Einflusse Karls II. von

Neapel, 3) seine Beziehungen zu der reformatorisch-apokalyptischen Bewegung seiner Zeit. Er erschien der Reformpartei als das Ideal eines Papstes: sie setzte darum auch große Hoffnungen auf ihn.

* **168.** Gegen drei Behauptungen Luigi Tostis (*Storia di Bonifazio VIII etc. I, Monte Cassino 1846*) wendet sich das Schriftchen von Ambrogio Roviglio, *La rinuncia di Celestino V (saggio critico-storico; Fratelli Drucker, Verona, Padova 1893, 54 S.)*. Aus den Charaktereigenschaften Cölestins V. und Bonifaz' VIII. und den historischen Zeugnissen wird bewiesen, 1) daß Benedikt Gaëtani (Bonifaz VIII.) der Hauptursacher der Abdankung Cölestins gewesen, um sich selbst auf den Thron zu bringen; 2) daß er im Einverständnis und mit der Hilfe Karls II. von Anjou Papst geworden sei; 3) daß er Cölestin V. gefangen halten wollte, nicht sowohl aus Furcht vor dem Schisma, sondern um jede Möglichkeit einer Enthüllung der Machinationen zu verhüten, die ihn zur Abdankung gebracht hatten.

169. Nikolaus Nilles, S. J., erklärt in der Zeitschrift für katholische Theologie 1895, XIX, 1—34 die Worte Bonifaz' VIII.: *Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere*: „Beim Papste muß angenommen werden, daß er das ganze allgemeine Recht kenne, daß er das gesamte, an noch geltende ius commune in seinem Gedächtnisse, wie in einem Brustschreine gegenwärtig habe“ (S. 6). Und wenn die Worte gegen den Sinn, in welchem Bonifaz sie in der decretale *Licet* geschrieben, zur Bezeichnung der Primatialgewalt des Papstes gebraucht werden, dann kann durch dieselben, nach römischer Auffassung, weder absolutistische Gewalt, noch schrankenlose Omnipotenz, noch souveräne Willkür ausgedrückt sein (S. 34).

170. Daß Benedikt IX. am 7., nicht am 6. Juli 1304 in Perugia starb, ist nach den Zeugnissen, die Charles Grandjean in den *Mél. d'arch. et d'hist.* 1894, XIV, 241—244 beibringt, nunmehr sichergestellt.

* **171.** Clemens Klein, Raimund von Aguilers. Quellenstudie zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. Berlin 1892. E. S. Mittler & Sohn. 146 S. gr. 8. — Dem Verfasser kommt es an auf eine „Neubegründung des kritischen Standpunktes, den wir Raimund von Aguilers gegenüber einzunehmen haben“ (S. 24). Raimunds *Historia Francorum qui ceperunt Jherusalem* — wir lesen merkwürdigerweise den Titel der Schrift erst auf S. 93 — steht nach dem Verfasser noch allzu sehr in dem Banne des Sybelschen Urteils, dessen Autorität bis auf Kuglers Entdeckungen mit bedrückender Wucht auf aller Forschung über den ersten

Kreuzzug lastete (S. 26). Nach Sybel ist Raimunds Bericht eine durchaus selbständige, von allen übrigen Berichten unabhängige Quelle, ein religiöser Fanatismus und Wunderglaube hindert bei seiner Echtheit und Ursprünglichkeit den Berichterstatter niemals an aufrichtiger, wahrhafter Berichterstattung (S. 26. 27). Dem gegenüber sucht Klein nachzuweisen, daß Raimund ein schleicher Schurke, ein gewissenloser Betrüger war (S. 95), der den Glauben seiner Zeitgenossen für die eigne oder für die Machtstellung der Kirche ausnutzte, die Auffindung der heiligen Lanze veranlafste, eine lange Reihe von Visionen fabrizierte und zu dem Betrug auch noch das Verbrechen fügte, indem er das Hauptwerkzeug seines Betruges kaltblütig opferte (S. 91). Wo aber das persönliche Interesse des Berichterstatters nicht ins Spiel kommt (S. 96), ist seinem Berichte vollständig zu trauen (S. 97f.). — Beziehungen zwischen Raimunds *Historia* und den *gesta Francorum* sind vorhanden (S. 134; 103—136). Sie sind so zu denken, daß bald Raimund, bald der Verfasser der *gesta* die Priorität in Anspruch nehmen kann (S. 103. 135). Dagegen hat Tudebod Raimund nicht ständig benutzt (Anhang, S. 137 bis 146). — Klein stellt noch andere Arbeiten über die Quellen für die Kreuzzüge in Aussicht (S. 28. 33. 98. 134. 135); hoffentlich wird in diesen der Ton der Polemik um ein Wesentliches herabgestimmt. Die Beurteilung Raimunds halte ich für richtig. — Register und Inhaltsangabe fehlen.

172. Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina, Oliverus, herausgegeben von Dr. Hoogeweg, Tübingen 1894. CLXXXIII u. 352 S. 8. Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. CCII. Die Einleitung schildert Oliverus Leben († 1227), der sich vor allem als Kreuzzugsprediger 1214/15 berühmt gemacht hat. Er hat selbst das Kreuz genommen und seine Erfahrungen in verschiedenen Schriften niedergelegt. Diese sind für die Geschichte der Kreuzzüge von großer Wichtigkeit, und es ist darum mit Dank zu begrüßen, daß sie in Hoogeweg einen sorgfältigen Herausgeber gefunden haben. Es sind: *descriptio terre sancte*, bisher ungedruckt; *historia regum Terre sancte*, bisher nur mangelhaft gedruckt; *Historia de ortu Jerusalem et eius variis eventibus*, bisher ungedruckt; *Historia Damiatina*. Dazu kommen noch 10 Briefe. In einer Beilage werden 2 Schriften Innocenz' III. an Oliver abgedruckt. — Die Einleitung verbreitet sich über die Handschriften, die Drucke der Werke Oliverus und über die Quellen, die er benutzt hat.

173. In den Beiträgen zur Historiographie in den Kreuzfahrerstaaten, vornehmlich für die Geschichte Kaiser Friedrichs I. (Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichts-

forschung XV, 1894, S. 561—599 behandelt P. Richter die *Estoire d'Eracles* und die *Annales de terre sainte*.

174. Eine Handschrift des Klosters der *Θεοτόκος* auf der Insel Chalkis, ihren wesentlichen Bestandteilen nach geschrieben im 10. Jahrhundert, enthält Eintragungen aus dem 13. Jahrhundert, die für die Geschichte des 4. Kreuzzuges nicht ohne Wichtigkeit sind. A. Papadopoulos - Kerameus veröffentlicht in der *Revue de l'orient latin I* (1893), 540—555 die Anfänge von zweien dieser Stücke, nämlich 1) den Anfang einer Übersetzung der lateinischen Liturgie ins Griechische (mit der Transskription des lateinischen Textes in griechische Lettern), und 2) den Anfang der Erzählung von dem Raube des heiligen Brotes von Konstantinopel durch die Lateiner. *Ficker.*

* **175.** Adolf Gottlob, *Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des 13. Jahrhunderts*. Ihre rechtliche Grundlage, politische Geschichte und technische Verwaltung. Heiligenstadt (Eichsfeld), Cordier, 1892. XVI u. 278 S. 8. Mk. 7. Ein wertvoller Beitrag zur Finanzgeschichte der Kurie, wie zur allgemeinen Geschichte des 13. Jahrhunderts. Die päpstliche Universalmonarchie, welche in den Kreuzzügen auf Eroberungen mit weltlichen Mitteln ausgeht, muß den schwindenden Enthusiasmus durch Organisation zu ersetzen suchen, aber am Ende tragen die weltlichen Mächte, die durch Hilfe der Kurie Truppen und Geld in bis dahin unerhörter Weise in die Hand bekommen, den Vorteil davon. Während das Papsttum seine Autorität durch die Inanspruchnahme des Klerus für weltliche Interessen der Kurie aufs tiefste erschüttert hat, bestreiten die mündig gewordenen Staatsgewalten Westeuropas, vor allem das von Rom immer bevorzugte Frankreich, das ausschließliche Recht der Kurie zur Besteuerung des Klerus mit entscheidendem Erfolg, mit anderen Worten: sie erkämpfen die Emanzipation des Staates von der Kirche. G.s Buch gewährt uns die Möglichkeit der Entwicklung, welche das Verhältnis von Staat und Kirche zwischen den Pontifikaten Innocenz' III. und Bonifaz VIII. durchläuft, schrittweise vom Gesichtspunkte der päpstlichen Bezeichnung des kirchlichen Grundbesitzes für wirkliche und angebliche Kreuzzugszwecke zu verfolgen. Die lichtvolle Disposition ergibt sich aus dem Titel. Die päpstliche Machtvollkommenheit eines Innocenz III. und seiner Nachfolger stützte sich bald auf diese, bald auf jene Theorie über das Eigentum am Kirchengut zur Begründung ihres Besteuerungsrechtes. Der Eroberung des heiligen Landes wurde in natürlicher Entwicklung nach kurzer Zeit jedwede andere *pia causa* gleichgeachtet, und es half dem englischen Klerus nichts, wenn 1255 aus seiner Mitte der Kampf

gegen die politischen Gegner des Papstes als eine *causa non pia* bezeichnet wurde. Gelegentlich bedienten sich die Päpste der großen Konzilien zur Ausschreibung von Kreuzzugszehnten, aber sie übten das Steuerrecht auch oft genug nach eigenem Gutdünken. Ein 2. Abschnitt ist der politischen Geschichte der Kirchenbesteuerung gewidmet. Da die einkommenden Gelder dem Fürsten des Landes, das sie steuerte, übergeben werden sollten, wenn er selbst sich zur Kreuzfahrt entschlösse, so erhielten mehr und mehr die Beziehungen der Kurie zu allen weltlichen Mächten ihren Charakter davon, ob die Zehnten, schroff ausgedrückt, für oder gegen sie gesammelt wurden. Dies Verhältnis wurde thatsächlich nicht so sehr dadurch verschoben, daß die Kurie bisweilen in gutem Glauben auf künftige Ausführung des Kreuzzugsgelübdes ihre Schätze vergab und daß Gregor X. noch einmal von einer tiefgehenden Begeisterung für die Eroberung des heiligen Landes erfaßt war. Der von ihm auf dem 2. Lyoner Konzil ausgeschriebene Zehnte wurde von seinen Nachfolgern vorwiegend für ganz andere Zwecke verwendet. Die ungeheure auf den Kreuzzugsabgaben beruhende Geldmacht der Kurie war aber den selbstbewußten Herrschern Frankreichs und Englands nur dann erträglich, wenn die Kurie fortdauernd willfährig die Kreuzzugszehnten in den Dienst ihrer Machtinteressen stellte. Im englisch-französischen Kriege (seit 1294) erwies sich dies als schlechthin undurchführbar, das Geldbedürfnis drängte beide Könige zu eigener Besteuerung ihres Klerus, Bonifaz VIII. protestierte mit der Bulle *Clericis laicos*, aber er mußte bald den Rückzug antreten, und das Schlussergebnis war, daß Clemens V. nur noch eine fernerhin bedeutungslose Konsultation des Papstes seitens der Staatsgewalten forderte. Die Einführung staatlicher Besteuerung des Kirchenvermögens bewirkte, daß die Kurie den Ausfall, den sie mit dem Verluste ihres ausschließlichen Steuerrechtes erlitt, durch Ausbildung des Taxenwesens zu ersetzen suchte, sie suchte sich anderseits für den Ausfall der Einnahmen in Frankreich und England durch stärkere Ausbeutung der deutschen und nordischen Kirchen schadlos zu halten. — Am meisten Neues bringt wohl der 3. Abschnitt, der die Handhabung des päpstlichen Besteuerungssystems in seiner Entwicklung und Ausbildung darlegt. Anfangs war die Verwaltung eine partikularistische, bei welcher die Erhebung und Verwendung durch die Bischöfe erfolgte, aber schon Honorius III. ging zur Zentralisierung in päpstlichen Händen mittelst päpstlicher Kommissare über. Die erfolgreichsten, aber auch die verhasstesten Kollektoren waren Italiener. Die Feststellung des Steuersatzes erfolgte im allgemeinen auf Grund von Selbsteinschätzung. In den Steuerleistungen spiegelt sich recht der eben erfolgende Übergang

von der Natural- zur Geldwirtschaft wieder. Im Norden Europas war er auch gegen Ende des 13. Jahrhunderts noch kaum angebahnt, überall wurde die Einbürgerung der Geldwirtschaft durch die Forderungen der Kollektoren mächtig gefördert. Nicht sofort wurden die gesammelten Gelder nach Rom abgeführt, sondern meist in Kirchen und Klöstern zur Verfügung des Papstes deponiert, die Übermittlung erfolgte dann nach Bedarf durch italienische Bankiers, die vielfach mit Vorschüssen und Wechselverkehr dienten und sich durch hohe Provisionen bezahlt machten. Ihnen lag auch die Umwechslung der lokalen Münzen in solche allgemeiner Geltung oder die Einschmelzung in Barren ob. Durch sorgfältige Buchführung über alle Akte der Besteuerung und Geldablieferung hatten sie die Möglichkeit der Kontrolle zu schaffen, sie setzten auch durch ihre Pfründenbesitz-Verzeichnisse die Kurie nachmals in Stand, den Pfründenhandel mit derjenigen Sicherheit und Sachkenntnis zu betreiben, welche das spätmittelalterliche Taxenwesen erforderte. — Ein eingehendes Referat liefert Steiner in den Mitteilungen des österr. Instituts XIV, 500—507. Derselbe handelt ebenda S. 1—86 ausführlich über „die Einhebung des Lyoner Zehnten im Erzbistum Salzburg (1282—1285)“ auf Grund dort abgedruckter Dokumente, die er vor allem im Interesse der Münzgeschichte ausbeutet. — Das Material Gottlobs beruht in erster Linie auf den päpstlichen Regesten, die für das ganze 13. Jahrhundert jetzt entweder schon gedruckt vorliegen oder doch zur Publikation vorbereitet werden. Vgl. das neue, sehr willkommene Verzeichnis aller in den 80er Jahren aus dem vatikanischen Archiv geschöpften Publikationen, das L. Schmitz in der röm. Quartalschrift VII (1893, 209ff. u. 486 ff. veröffentlichte. Unter den Chronisten bietet reichere Mitteilungen, deren Wert G. im allgemeinen über Erwarten günstig beurteilt, nur Matthäus Paris, der Mönch von St. Albans. *K. Wenck.*

176. E. Schlée, Die Päpste und die Kreuzzüge. Dissertation Halle, 1893. 55 S. 8. Hofbuchdruckerei von C. A. Kämmerer & Co., legt die Stellung der Päpste als der obersten Leiter der Unternehmungen dar.

177. Die Autobiographie des Emirs Usâma ist für die Geschichte des heiligen Landes im 12. Jahrhundert von großer Bedeutung. Darum ist es mit Freude zu begrüßen, daß Hartwig Derenbourg den arabischen Text ins Französische übersetzt hat (*Revue de l'orient latin*. II [1894], 327—565). Vgl. *Deutsche Litteraturzeitung*, 31. März 1894, XV, 13 [Wellhausen]. *Litterarisches Zentralblatt* 1894, S. 25, 16. Juni; über desselben Verfassers: Ousâma Ibn Mounkidh. *Un Emir Syrie au premier siècle des croisades (1095—1188) Première partie Fasc. 1. 2.*

Vie d'Ousâma, Chap. I—XII et tables. Paris, Leroux, 1889/93. 730 S. 8. (Publications de l'école des langues orientales vivantes II^e série, Vol. XII). Ein Abschnitt daraus (Femmes musulmanes et chrétiennes de Syrie au XII^e siècle) ist auch abgedruckt in den *Mélanges Julien Havet*, p. 305—316.

178. Reinhold Röhricht hat die *Regesten des Königreichs Jerusalem* herausgegeben (*Regesta regni Hierosolymitani MXCVII—MCCXCI*. Oeniponti, libraria academica Wagneriana, 1893, IV, 523). Das Buch umfaßt 1519 Nummern (von Sept. 1097 bis 23. Jan. 1292) in rein chronologischer Anordnung. Von anderen Regestenwerken unterscheidet sich das vorliegende dadurch, daß die Excerpte reichlicher als sonst und daß auch in den Anmerkungen Verweise auf erläuternde und zusammenfassende Darstellungen gegeben sind. Daß nicht alle Urkunden und Briefe aufgenommen sind, die irgendwie auf das heilige Land Bezug nehmen, kann nur gebilligt werden. Mit besonderer Freude sind die reichhaltigen indices zu begrüßen (*Index personarum, locorum, rerum, glossarium, abbreviationes, index operum, quae saepius citantur*).

179. Den Brief der Christen des Königreichs Jerusalem an Karl von Anjou vom 22. April 1260 (*Archives nationales M 877*) mit der Bitte um Hilfe und der Schilderung der von den Tartaren drohenden Gefahren veröffentlicht H. Franç. Delaborde in der *Revue de l'Orient latin* 1894, p. 206—215.

180. Den „Untergang des Königreichs Jerusalem“ schildert R. Röhricht in den *Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* XV (1894), 1—58.

181. L. de Mas Latrie giebt in der *Revue de l'Orient latin* I (1893), 16—41 ein Verzeichnis der lateinischen Patriarchen Jerusalems vom Anfang (1099) an bis zur Gegenwart.

182. Graf Riant giebt in der *Revue de l'Orient latin* I (1893), 140—160, 381—412, 475—525 kritische Beiträge zur Geschichte des Bistums Bethlehem-Ascalon. Im 2. Jahrgang der Zeitschrift (1894), p. 35—72, stellt er die Bibliographie (Handschriften und Drucke) zusammen.

183. Die lateinischen Patriarchen von Antiochien bis 1760 stellt L. de Mas Latrie zusammen in der *Revue de l'Orient latin* 1894, p. 192—205.

184. R. Röhricht verzeichnet „die Deutschen im heiligen Lande“, welche als Jerusalempilger oder Kreuzfahrer sicher nachzuweisen oder wahrscheinlich anzusehen sind (c. 650—1291; Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1894. IV u. 169 S. 8).

185. Die Liste der uns erhaltenen Namen von Personen

aus der Champagne, die in den Jahren 1097 bis 1249 nach dem heiligen Lande zogen, stellt A. de Barthélemy auf in der *Revue de l'Orient latin* I (1893), 354—380. *Ficker.*

* 186. J. Mayer, Die christliche Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg, Herder, 1894. IV u. 48 S. 8. Mk. 0,80. Der Verfasser stellt die Nachrichten über die Askese aus den neutestamentlichen Schriften, den apostolischen Vätern, Apologeten und Kirchenvätern zusammen. Als ersten Anachoreten bezeichnet er Paulus von Theben in der Decianischen Verfolgung, den Übergang vom abgesonderten Asketenleben in das der Gemeinschaft habe Antonius bewirkt, Pachomius habe die festere formelle Gestaltung dem Cönobitenleben gegeben. Dann verfolgt er kurz die Verbreitung des Mönchtums im Orient. Im Folgenden hebt er den Neuplatonismus als einen bei der Verbreitung des Mönchtums mitwirkenden Faktor hervor und lehnt den Versuch Weingartens, das Mönchtum als Nachahmung des ägyptischen Serapiskult zu erklären, sowie den Hilgenfelds, im Buddhismus die Quelle des christlichen Mönchtums zu finden, mit Recht ab. Obwohl man dem Verfasser in vielen Punkten zustimmen wird, so ist seine Arbeit, die besonders die Forschungen Harnacks und Lucius' benutzt, ohne jeden selbständigen Wert. Die Schriften des Hieronymus, Rufinus, Palladius und Sozomenos werden kritiklos als geschichtlich behandelt, auch fehlt die Benutzung vieler für die Geschichte der Askese und des Mönchtums wichtiger und zum Teil erst neu erschlossener Quellen, der Nachricht des Epiphanius über die Hierakiten, der zwei pseudoklementinischen Briefe de virginitate, der koptischen und arabischen Rezensionen des Lebens des Pachomius.

* 187. Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des h. Benedikt von E. Spreitzenhofer, Wien (Kirsch) 1894. Im ersten Teile des Buches, S. 5—34, wird uns die territoriale Ausbreitung des Mönchtums in Italien geschildert. Gegenüber der späten Ansetzung der Entstehung und Verbreitung des Mönchtums, die Weingarten besonders auf Grund der Unechtheit der Vita Antonii des Athanasius behauptet hat, sucht der Verfasser die Verbreitung des Mönchtums in Italien schon um 300 zu erweisen. Hierfür bringt er aber nur Quellen von sehr zweifelhaftem geschichtlichem Wert, wie die Acta der h. Aglaës und andere bei. Wir werden wohl die Verbreitung des Mönchtums in Italien resp. die Umbildung des alten Asketenstandes in die neue Form des Mönchtums auf Grund der Nachrichten bei Hie-

ronymus, Palladius und Sokrates gegenüber allen Versuchen, sie vor- oder zurückzudatieren, mit dem Aufenthalt des Athanasius in Rom 341 in Verbindung bringen müssen. Ist Athanasius der Verfasser der Vita Antonii, was nicht mehr bezweifelt werden sollte, so hat er, da er uns berichtet, daß Antonius sich für ihn 334 beim Kaiser Konstantin verwandt habe, im Jahre 341 das Eremitentum und nach einer Nachricht der Vita des Pachomius auch die klösterliche Genossenschaft des Pachomius gekannt und in Rom bei seinem Verkehr mit asketischen Kreisen davon Mitteilung gemacht. Die Abfassung der Vita des Antonius kann bei dieser Annahme sehr wohl erst in den Aufenthalt des Athanasius bei den Mönchen 356—361 fallen. — Über das Bestehen von Klöstern in Rom hören wir zuerst durch Augustin und Hieronymus, über die örtliche Lage eines römischen Klosters haben wir die älteste Nachricht unter Papst Sixtus 432—440. In Oberitalien hat sich um die Einführung des Mönchtums besonders Eusebius von Vercelli, der Begründer des klösterlichen Lebens des Klerus, und Ambrosius, in Unteritalien Paulinus von Nola verdient gemacht. Über Klöster Mittelitaliens in der Zeit vor Benedikt von Nursia wissen wir wenig Sicheres. Die Inseln des tyrrhenischen Meeres und Sizilien sind schon früh von zahlreichen Mönchsniederlassungen besetzt gewesen. Von den Nonnenklöstern der ältesten Zeit in Italien können wir kein genaues Bild entwerfen, wie es der Verfasser thut, da unsere Quellen keinen scharfen Unterschied zwischen klösterlichen Niederlassungen und Vereinigungen von asketisch zusammenlebenden Jungfrauen machen. Bei dieser Übersicht über die territoriale Verbreitung des Mönchtums in Italien wäre noch besonders hervorzuheben gewesen, daß wir über das Eremitenleben in Italien fast keine Nachrichten haben, mithin diese Form des Mönchtums sich hier nicht eingebürgert hat. — Im 2. Teil S. 36—107 behandelt der Verfasser das innere Klosterleben, das er auf Grund der Annahme, daß die Regel des Basilus und die Instituta des Cassian in den Klöstern Italiens verbreitet waren, darstellt. Diese Annahme läßt sich aber in dieser Allgemeinheit nicht beweisen, sicher wurden diese Regeln in einigen Klöstern gebraucht, von dem inneren Leben der meisten Klöster, besonders der Nonnenklöster in dieser Periode wissen wir aber nichts. Sehr gründlich und klar ist in diesem Teile die Entstehungsgeschichte der *hora matutina*, der späteren Prim behandelt. Sein Nachweis, wonach diese Hora sich aus der privaten Morgenandacht der Mönche entwickelt hat, verdient gegenüber den älteren Erklärungsversuchen von Bickell und Pleithner Zustimmung. In dem Nachweis, daß durch Basilus und Cassian die Strenge des ägyptischen Mönchtums für die Bedürfnisse des Abendlandes gemildert

wurde, begegnet sich Verfasser mit den kürzeren Ausführungen in meiner Arbeit über Benedikt von Nursia. — Der 3. Teil S. 109—137 behandelt die kirchen- und staatsrechtliche Stellung des ältesten italischen Mönchtums. Die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon sind in dieser Beziehung grundlegend geworden, während die früheren Erlasse der kirchlichen und weltlichen Autoritäten ein unsicheres Schwanken bei der Regelung des Klosterlebens erkennen lassen. Dies hat jedoch der Verfasser, der besonders die Einheitlichkeit der päpstlichen Dekrete betont, nicht genügend hervorgehoben. — Die auf gründlichem Quellenstudium beruhende Arbeit ist ein Zeichen, daß der wissenschaftliche Geist des Benediktinerordens auch heute noch in einzelnen seiner Glieder fortlebt. Der Mangel an der alle Quellen heranziehenden und ausgiebig benutzenden Arbeit ist nur, daß eine schärfere Kritik und Sichtung der Quellen, besonders bei der Herübernahme der Nachrichten aus dem kritiklosen Werke von Ughelli, *Italia sacra*, zu wünschen gewesen wäre.

188. Über die Kulmer Reform handelt Bruno Albers, O. S. B. aus Beuron in den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden 1894, S. 383 ff. Gründlich werden alle Nachrichten über die Reformation der Frauenklöster des Benediktinerordens aus Polen, die von Kulm 1579 durch die aus einer der vornehmsten Familien des Landes stammenden Äbtissin Magdalena Morteska ausging, zusammengestellt. Mit bewunderungswürdiger Energie hat diese Äbtissin zahlreiche verfallene Klöster wiederhergestellt und neue bis nach Galizien hin gegründet. Die durch außerordentlich harte Konstitutionen verschärfte Benediktinerregel wurde als Klosternorm von Clemens VIII. 1605 definitiv bestätigt. Wie streng die Klosterdisziplin war, kann man aus solchen Bestimmungen, wonach im Schuldkapitel auch bei ungerechten Anklagen den Nonnen die Verteidigung verboten war, auch das freiwillige Tragen von Cilicien aus Schweineborsten und eiserner Kette empfohlen wurde, entnehmen. Zur Heranbildung tüchtiger Geistlichen für die Kongregation begründete Magdalena Morteska ein eigenes Seminar, das später nach Thorn verlegt wurde. Trotz vielfacher Schwierigkeiten, zu denen vor allen der Versuch der Cistercienser die Nonnenklöster der Kongregation für sich zu reklamieren und der Einfall Karl Gustavs von Schweden, der die Kulmer Diözese bedrohte und die Nonnen zur Flucht nach Bromberg nötigte, gehört, hat diese Nonnenkongregation zur Verbreitung des Katholicismus in Polen mitgeholfen. War doch mit der Hilfe der Stifterin der Kongregation auch in Thorn ein Jesuitenkollegium zur Rekatholisierung Polens gegründet. Als am Ende des vorigen Jahrhunderts die meisten Klöster der Kongregation unter die preussische Herr-

schaft kamen, wurden sie sämtlich aufgehoben oder Krankenpflegerorden übergeben. Jetzt bestehen nur noch drei Klöster in Österreich, zwei zu Lemberg und eins zu Przemysl und die mit der Aufhebung bedrohten Klöster zu Wilno und Kowno in Russisch-Polen.

Grützmacher.

189. Malnory — Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint (thèse) par A. Malnory, Licencié ès lettres; VIII et 100 p. 8. Saint-Dizier, impr. Saint-Aubin et Thevenot. Paris, libr. Bouillon, 1894. *Ficker.*

***190.** Geschichte der Benediktinerabtei St. Peter von Dr. J. Mayer. Freiburg (Herder) 1893. Die zum größten Teil auf ungedruckten Quellen ruhende Geschichtsdarstellung des Schwarzwaldklosters St. Peter teilt Mayer in fünf Perioden. In der ersten 1093—1220 behandelt er die um 1073 gestiftete Propstei Weilheim, die nur von kurzem Bestand war, und die Gründung des Klosters St. Peter durch Herzog Berthold II. von Zähringen 1093, das unmittelbar dem apostolischen Stuhl unterstellt wurde. Reiche Schenkungen der Zähringer verhalfen dem Kloster zur Blüte. 1115 wurde es in die Cluniacenser Fraternität aufgenommen. In der 2. Periode 1220—1469 nach Aussterben der Zähringer hatte das Kloster unter der Vogtei der Grafen von Freiburg viel zu leiden. Eine Kaiserurkunde Karls IV. 1361, die das Kloster dem Reiche unterstellte, war wirkungslos; erst 1443 unter Friedrich III. wurde es reichsunmittelbar, nachdem 1436 seinen Äbten durch das Basler Konzil die Pontifikalinsignien verliehen waren. In der 3. Periode 1469—1614 gelangte das Kloster 1526 unter die Territorialherrschaft der Habsburger. Zeichen für eine Berührung der Klosterinsassen durch den reformatorischen Geist finden sich merkwürdigerweise nicht. 1567 wurde dem Kloster das kluniacensische Priorat St. Ulrich als Propstei inkorporiert. In der 4. Periode 1614—1719 hatte das Kloster viel durch die Deutschland verheerenden Kriege zu leiden. 1627 wurde es in die schwäbische Benediktinerkongregation aufgenommen. Die 5. Periode, eine Zeit der Ruhe 1719—1806, zeigt ein tüchtiges Streben auf wissenschaftlichem Gebiete, bis St. Peter bei der Säkularisation 1806 unter dem letzten verdienten Abt Ignatius Speckle an Baden fiel. Interessant ist, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts von der Universität Freiburg aus der Geist der Aufklärung auch in das Kloster drang. — Das sehr fleißig gearbeitete Buch ist eine umfangreiche Materialiensammlung; bei manchen für die Geschichte des Mönch-

tums wichtigen Fragen möchte man eine gründlichere Erörterung wünschen, so bleibt die Stellung des Diöcesanbischofs von Konstanz zu dem nach der Stiftungsurkunde dem apostolischen Stuhl unterstellten Kloster unklar, ob er in seinen Beziehungen zum Kloster, Weihe des Abtes etc. als Beauftragter des Papstes handelt oder, ob das Kloster später seiner Jurisdiktion unterstand. Es ist aus der Darstellung ferner nichts Sicheres über das Verhältnis des Klosters zu Clunzy zu entnehmen, da es 1115 der cluniacensischen Fraternität beitrifft, aber auf dem Konzil zu Basel als selbständiges Benediktinerkloster erscheint und 1627 der schwäbischen Benediktinerkongregation beitrifft. Auch die Gestaltung des inneren Lebens des Klosters nach der Regel Benedikts finden wir wenig berührt, während die äußeren Verhältnisse, besonders die einzelnen Schenkungen zu ausführlich dargestellt sind.

Grützmacher.

191. Mons. Joseph Auguste Duc, Bischof von Aosta beantwortet in den *Miscellanea di Storia Italiana XXXI (II. Serie XVI, Turin 1894)*, 343—388 die Frage A quelle date est mort Saint Bernard de Menthon? Dieser „Apostel der Alpen“ ist 1081 gestorben; die von ihm vorgenommene Neugründung des Hospizes auf dem großen St. Bernhard kann nicht vor das Jahr 1049 fallen.

192. J. Delaville Le Roulx hat im Archive von Alcalá de Henares Originalurkunden für die Geschichte des bisher so gut wie nicht bekannten Ordens von Montjoye (fratres ordinis St. Mariae Montis Gaudii de Jherusalem) gefunden. In der *Revue de l'Orient latin I (1893)*, 42—57 stellt er zusammen, was wir nun über die Geschichte des Ordens wissen, und druckt vier darauf bezügliche Urkunden ab. (Der Artikel ist auch separat erschienen: Paris, Leroux, 1893.)

193. J. Delaville Le Roulx, Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de S. Jean de Jérusalem I, 1100—1200. Paris, Leroux, 1894. 1129 Nummern.

194. „Die Kolonialpolitik des deutschen Ritterordens“ schildert Fr. Bienemann in einem Vortrage, der in der Zeitschrift für Kulturgeschichte (Steinhausen) 1895, II, 166 bis 182 gedruckt ist.

195. J. Delaville Le Roulx' Les archives de l'ordre de l'Hôpital dans la péninsule ibérique (Extr. des *Nouv. arch. des Missions scient. et litt.* 1893; 283 p. 8) ist mir bis jetzt nur aus einer Notiz der *Revue de l'Orient latin I (1893)*, 626 bekannt geworden. Die Arbeit wird gerühmt als „une véritable révélation“ für die Geschichte der Hospitaliter und Templer auf der pyrenäischen Halbinsel. Verfasser handelt im

ersten Teile von den Archiven des Ordens selbst (Alcala de Henares, S. Gervasio de Cassolas, Sigena), im zweiten von den königlichen Archiven (Barcelona, Perpignan, Simancas, Valencia, Pampelona, Lissabon), die wichtigsten Stücke werden analysiert. — Appendix II verzeichnet die spanischen Würdenträger des Ordens. *Ficker.*

* 196. Nic. Spiegel, Die Vaganten und ihr Orden. Programm des Gymnasiums Speyer. Speyer 1892. 73 S. 8. — Der Verfasser des lehrreichen Schriftchens hatte vor kurzem den „Ursprung des Vagantentums“ (Würzburger Dissertation 1888) behandelt und läßt jetzt eine Darstellung der weiteren Entwicklung und der Organisation des Vagantenordens im 13. Jahrhundert sowie der seine Auflösung herbeiführenden kirchlichen Mafsregeln folgen. *Haupt.*

* 197. Wilhelm Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. Band: Das Mittelalter. 2. Aufl. Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr, 1893. XIV und 568 S. gr. 8. Die zweite Auflage dieser rühmlichst bekannten Kirchengeschichte des Mittelalters hat Professor G. Kawerau in pietätvoller Weise besorgt, indem er „sein Augenmerk auf das Doppelte richtete: Versehen, die bei der Niederschrift wie bei der Korrektur unbemerkt geblieben waren, möglichst auszumerzen und die seither erschienene Litteratur in den dem Zweck des Buches entsprechenden Grenzen nachzutragen und deren Ergebnisse thunlichst zu berücksichtigen“. So ist an manchen Stellen die nachbessernde Hand zu bemerken; an der Anlage des Buches und der Stoffverteilung ist nichts geändert. Der Stoff wird in vier Perioden gegliedert: Die erste oder Übergangsperiode; von Gregor d. Gr. bis Karl d. Gr.; die zweite Periode: von Karl d. Gr. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts; die dritte Periode: von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum Tode Bonifatius' VIII. 1303; und die vierte Periode: das 14. und 15. Jahrhundert. Innerhalb dieser Perioden wird teils chronologisch, teils nach den verschiedenen Zweigen der Kirchengeschichte geteilt. Vor den einzelnen Abteilungen werden die hauptsächlichsten Quellen und Bearbeitungen aufgeführt. — Es hat nicht in der Absicht des Herausgebers gelegen, hieran etwas zu ändern, und so ist der Band durchaus als das Werk Möllers zu betrachten. Das letzte Werk des heimgegangenen Verfassers wird einen ehrenvollen Platz in der Litteratur der Kirchengeschichte behaupten. Lehrbücher veralten schnell; besonders jetzt, wo man mit erneutem Eifer dem Studium der mittelalterlichen Kirchengeschichte sich zuwendet, wird es.

nicht fehlen, daß manches in dem vorliegenden Bande, sei es im einzelnen, sei es, was den Aufbau im ganzen betrifft, bald als veraltet und überholt angesehen werden wird. Aber der Geist, der in den Blättern waltet, wird auf jeden, der sich von Möller in das Mittelalter einführen läßt, seine Anziehungskraft bewahren: Milde im Urteil, Vorsicht in der Entscheidung, Freimut gegenüber hergebrachten Meinungen, Sorgfältigkeit, die sich bis auf das Kleinste erstreckt, sind meines Erachtens Vorzüge, welche der Möllerschen Kirchengeschichtschreibung in hohem Maße nachzurühmen sind. Mag darüber die Beurteilung der Thatsachen auf ihre Tragweite hin mitunter etwas zu kurz kommen, so darf dies schließlic bei einem Buche nicht als Mangel angesehen werden, das erst die Kenntnis der Thatsachen vermitteln will. Wie freundlich das Buch aufgenommen worden ist, zeigt sich doch darin, daß schon nach kurzer Zeit eine zweite Auflage nötig geworden ist, und von seiner Brauchbarkeit kann sich jeder überzeugen, der es mit Studenten zu thun hat. Den Studenten besonders möchte ich es angelegentlichst empfohlen haben und ihnen raten, danach die parallelen Abschnitte bei Müller (Grundriß der theologischen Wissenschaften IV, 1, 1892) durchzunehmen. Dann werden sie von beiden hervorragenden Werken den rechten Gewinn haben.

198. U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topobibliographie. I.: A—B, p. 527. Montbéliard, Hoffmann, II. fasc.: B—E, p. 530—1055, 1895.

199. Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. Quellen und Bearbeitungen systematisch und chronologisch verzeichnet. 6. Aufl. bearbeitet von E. Steindorff. Göttingen 1894. 730 S. 8 (enthält jetzt 6550 Nummern auf 730 Seiten gegen 3753 auf 341 Seiten).

200. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts von W. Wattenbach sind in 6. umgearbeiteter Auflage erschienen (Berlin, Hertz; I, 1893, XII und 477 S.; II, 1894, IV und 543 S.). Manigfache Veränderungen gegenüber der 5. Auflage haben stattgefunden; reichliche Nachträge sind geliefert worden. Das Verzeichnis der Heiligenlegenden aus der Zeit der Merowinger von Br. Krusch, das der 5. Auflage beigegeben war, ist weggeblieben (I, 113); die beiden Bände haben ihr besonderes Register erhalten; das Verzeichnis der Nekrologien befindet sich jetzt im ersten Bande; der Text des ersten Bandes ist um ca. 2, der des zweiten um fast 3 Bogen vermehrt. Besonders mache ich noch auf die Nachträge und Berichtigungen II, 501—520 aufmerksam.

201. Eine zusammenfassende, kritische Darstellung der Katholikenverfolgungen im Vandalenreiche giebt F. Görres in der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Quidde, 1893, X, 14—70: Kirche und Staat im Vandalenreich (429 bis 534).

202. Görres bespricht in den „Beiträgen zur Kirchengeschichte des Vandalenreiches“, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, XXXVI, 1, S. 494—511, die Ungeschichtlichkeit des Wunders von Tipasa (494) und erzählt das Leben des Bischofs Fulgentius von Ruspe (gest. 1. Januar 533) nach der vita des Bischofs (Migne Patol. Lat. 65, S. 117 bis 150).

203. In den „Studien und Kritiken“ 1893, S. 708—734 behandelt Görres „Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis auf Leovigild (466—567/69)“. Hauptsächlich gegen unrichtige neuere Aufstellungen sich wendend, hält er daran fest, daß unter Eurich (466—485) zumeist aus politischen Gründen einzelne katholische Bischöfe nur zeitweilig verbannt wurden; daß die wenigen strengen Mafsregeln Alarichs II. (485—507) gegen die Katholiken nur als Notwehr des Staates gelten können; daß auch in der Folgezeit bis auf Leovigild das wenigstens scheinbare Einvernehmen zwischen dem westgotischen Staate und den Katholiken im wesentlichen unerschüttert blieb.

204. Franz Görres bringt in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld, 36. Jahrgang, 2. Band, N. F. 1. Jahrgang, 1893, S. 542—578 interessante Aufklärungen über „Kirche und Staat im spanischen Suevenreich (409—585 bzw. 589)“. Der ersten katholischen Religionsepisode (448/49—c. 464) folgt die erste arianische (c. 464 bis c. 550 bzw. 559/60). Für diese „dunkle“ Periode wertet er 1. eine Inschrift vom Jahre 485 (Hübner, Inscriptiones Hispaniae christianae, Berolini 1871, S. 43, Nr. 135), durch welche der Name eines der arianischen Suevenkönige, Veremund, und die Notiz uns erhalten ist, daß dieser Veremund äußerst tolerant gegen seine katholischen Unterthanen war; 2. das Schreiben des Papstes Vigilius „Directas ad nos“ an den Bischof Profuturus von Bracara (Jaffé-Wattenbach, RP S. 117, Nr. 907) aus dem Jahre 538, aus welchem hervorgeht, daß die katholische Kirchenverfassung und der Verkehr der orthodoxen Bischöfe mit Rom bestehen blieb, daß der Bekämpfung der Ketzler vonseiten der Katholiken nichts in den Weg gelegt wurde, aber viele Übertritte zum Arianismus stattfanden. (Über die Interpolationen des Schreibens vgl. S. 562—566.) Der Katholisierung der Sueven durch Martin von Bracara folgte eine zweite arianische Periode

unter dem Westgotenkönig Leovigild, der zur Gewinnung der Sueven in einigen Diöcesen arianische Gegenbischöfe ernannte. Diese Periode fand ihr Ende infolge der Politik Rekkareds. — Diese schon früher gegebene Darstellung begründet Görres in Auseinandersetzung mit der neueren Litteratur.

205. In der Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen, Jahrgang 1894, S. 367—386 ist G. Uhlhorns Vortrag: „Die Bekehrung der Sachsen“ abgedruckt. Verf. legt die Geschichte der Bekehrung in ihren Hauptzügen dar (die Sachsenkriege, Missionen, Bistumsgründungen). Von Einzelheiten sei bemerkt, daß Uhlhorn daran festhält, daß die *capulatio nebulosa* in partibus Saxoniae ins Jahr 782, nicht erst ins Jahr 787 (so Hauck) gehöre; daß über das Blutgericht bei Verden die Quellen im wesentlichen richtig berichten, wenn sie uns auch verschiedene Rätsel aufgeben. Inbetreff der Bistumsgründungen steht Uhlhorn in manchen Punkten zu Hauck im Widerspruch.

206. Dr. Fr. Dieck beantwortet die Frage: Hat Karl der Große wirklich bei Verden 4500 Sachsen hinrichten lassen? (Beigabe zum Jahresberichte über das Königliche Dom-Gymnasium zu Verden, Verden, Söhl's Buchdruckerei, 1894. 16 S. 4.) Der Vortrag will im wesentlichen weiter nichts geben, als einen allgemein verständlichen Bericht über die Untersuchungen v. Bippens (Die Hinrichtung der Sachsen durch Karl den Großen; *Quidde Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 1889, I, 75—95). Er kommt, die Unmöglichkeit des Vorgangs und die kritische Unsicherheit der Einhard-Annalen ins Auge fassend, zu dem Resultat: daß Hinrichtungen wohl vollzogen worden seien, aber nur an der kleineren Anzahl der Rädelsführer; dagegen habe Karl größere Massen in die Gefangenschaft abführen lassen.

207. Von Albert Haucks „Kirchengeschichte Deutschlands“ ist die erste Hälfte des dritten Teils erschienen: Sechstes Buch: Konsolidierung der deutschen Kirche. Leipzig, Hinrichs, 1893. II und 386 S. Jedes Wort zur Empfehlung des ausgezeichneten Werkes wäre überflüssig. Ich begnüge mich, die Überschriften der sechs Kapitel anzuführen: 1. Krone, Episkopat und Herzogtum. Grundlegung der bischöflichen Fürstenmacht; 2. Die Gründung der Kirche im norddeutschen Wendland; 3. Wiederaufnahme der südöstlichen Mission. Thätigkeit der deutschen Kirche in Böhmen und Polen; 4. Die Erneuerung der Beziehungen zu Italien und ihre Rückwirkung auf die kirchliche Lage im Norden; 5. Litteratur und Kunst; 6. Die Anfänge der Klosterreform. Vgl. Loofs in der *ThLZ* 1894, Nr. 11, Sp. 292—300.

208. In den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik (Verlag von Gustav Fischer in Jena), Dritte Folge, Bd. VII

(LXII), S. 657—684 skizziert Theo Sommerlad die wirtschaftliche Thätigkeit der Kirche im mittelalterlichen Deutschland. Der kolonisatorischen Thätigkeit der Kirche ist der erste Abschnitt gewidmet: im 7. und 8. Jahrhundert knüpft sich der Erfolg an die Leistungen einzelner Persönlichkeiten; im 12. Jahrhundert an die der Cistercienser und Prämonstratenser; im 14. Jahrhundert an die des deutschen Ordens. Der zweite Abschnitt spricht von den Einwirkungen auf die wirtschaftliche Organisation der Bevölkerung, hervorgegangen aus dem ungeheuren Wachstum des Grundbesitzes, und von der Liebesthätigkeit. Auf der wirtschaftlichen Verwaltung beruht die politische Stellung der Kirche seit der Ottonenzeit; eingebüßt ist sie um rein wirtschaftliche Fragen am Ausgange des Mittelalters durch das Erstarken der Städte (3. Abschnitt).

209. Albert Freystedt schildert in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld XXXVI, 1 (1893), S. 315—368 „Den wissenschaftlichen Kampf im Prädestinationstreit des 9. Jahrhunderts“ und XXXVI, 2 (1893), S. 447—478 „Den synodalen Kampf im Prädestinationstreit des 9. Jahrhunderts in den Jahren 853—860“.

210. Ign. Ziegler, Religiöse Disputationen im Mittelalter. Eine populär-wissenschaftliche Studie. Frankfurt a. M., J. Kaufmann, 1894. 48 S.

211. R. Heim, Incantamenta magica graeca latina collegit disposuit edidit R. H. Leipzig, B. G. Teubner. (19. Supplementband der Jahrb. f. klass. Philologie, S. 463—576.) Diese reichhaltige Sammlung enthält vieles, was auch für den von größtem Interesse und Nutzen ist, der sich mit der Kultur- und Kirchengeschichte des Mittelalters beschäftigt.

212. In der Frage nach der politischen Zugehörigkeit Mährens zu Böhmen in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts spielt auch die „Gründungsurkunde des Bistums Prag“ eine Rolle. Bischof Gebhard von Prag hat nach dem Berichte des Cosmas von Prag (gest. 1125) auf dem Mainzer Reichstag von 1086 auf eine alte Urkunde Bezug genommen und sich eine neue Urkunde auf Grund der alten ausfertigen lassen. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten untersucht B. Bretholz im Archiv für österreichische Geschichte, 82. Band, 1. Hälfte, 1895, S. 139—180 (Mähren und das Reich Herzog Boleslavs II. von Böhmen) und kommt zu dem Resultate, daß die „alte Urkunde“ nicht für irgendeine Form der Gründungsurkunde des Bistums Prag gehalten werden könne. Bischof Gebhard hat allerdings eine alte Grenzbeschreibung des Bistums gehabt, auf die er sich 1086 berief, aber in einer für uns nicht näher bestimmbar

urkundlichen Form. Wenn damit auch die Behauptung Gebhards 1086, das Prager Bistum sei von Kaiser Otto I. begründet und von ihm und dem Papste Benedikt VI. bestätigt worden, nicht als wissentlicher oder zufälliger Irrtum angesehen werden darf, so beruht seine weitere Behauptung, das Prager Bistum sei von Anbeginn für das gesamte Herzogtum Böhmen und Mähren ganz und unteilbar errichtet worden, auf einem Irrtum, der benutzt wurde, die Ansprüche des Bischofs auf Mähren zu rechtfertigen.

Ficker.

*213. Eine eingehende Geschichte Deutschlands in der Zeit zwischen der Absetzung Kaiser Friedrichs II. (1245) und der Wahl Rudolfs von Habsburg (1273) würde, da in den dreißig Jahren seit dem Erscheinen von Ottokar Lorenz' bekannten Buche das Quellenmaterial vielfältig vermehrt und eine Menge von Einzelforschungen hinzugekommen sind, eine dankenswerte Bereicherung unserer historischen Litteratur bilden, aber die Aufgabe bietet so besondere Schwierigkeiten für Forschung und Komposition, daß ein Anfänger ihr nicht gewachsen sein konnte. J. Kempf, der 1893 mit einer Dissertation „Geschichte des deutschen Zwischenreichs von 1256—1273“ den Würzburger Doktorhut erlangte und mit der zum Teil gleichlautenden „Geschichte des deutschen Reichs während des großen Interregnums 1245—1273“, Würzburg, Stuber, 1893, VIII u. 292 S., einen Würzburger Fakultätspreis erwarb, hat sich sehr äußerlich mit ihr abgefunden. Wir erhalten nicht wesentlich mehr als eine fleißige, aber dürre Geschichte der doch meist sehr unbedeutenden Könige dieser Zeit, wir erhalten eine Fülle von Einzelheiten, ohne Durchdringung des Stoffs. Die Quellen sind vielfach inkorrekt und nach alten Ausgaben angeführt, insbesondere werden die Böhmerschen fontes unbillig bevorzugt, die monographische Litteratur ist keineswegs vollständig herangezogen, das Urteil durch klerikale Sympathieen einigermaßen gefärbt, so z. B. in der geringen Wertschätzung des englischen Chronisten Matthaeus Paris.

Für das vorausgehende halbe Jahrhundert deutscher Geschichte haben wir vor kurzem vonseiten eines jungen französischen Forschers ein ganz vortreffliches Buch erhalten: Ge. Blondel, *Étude sur la politique de l'empereur Frédéric II en Allemagne et sur les transformations de la constitution allemande dans la première moitié du XIII^e siècle.* Paris 1892. XLVI et 440 p. Der Verfasser, welcher sich längere Zeit in Deutschland aufgehalten hat, giebt auf Grund voller Beherrschung der deutschen Litteratur eine lichtvolle Darstellung des großen Umschwungs, welchen die Ver-

fassungsverhältnisse des Reichs in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und nicht zum wenigsten durch die Fridericianische Gesetzgebung von 1220 und 1231/32 erlitten haben. Es ist an sich eine interessante Thatsache, daß ein französischer Forscher in so gediegener Weise den Ursprüngen des deutschen Territorialstaats nachgegangen ist. Das Gerippe des Buchs ist: Introduction, sources et bibliographie. I. Le développement constitutionnel de l'Allemagne jusqu'au XIII^e siècle. Frédéric II et son règne. II. Le pouvoir royal au commencement du XIII. siècle. Organes et ressources de la royauté. III. Frédéric II et la féodalité laïque. IV. Frédéric et le clergé. V. Frédéric et les villes. VI. Frédéric et les classes rurales. VII. Considérations générales sur la politique de Frédéric II. Conclusion. Appendice A. B. C. *K. Wenck.*

214. Die erste Hälfte des 3. Bandes des „Urkundenbuchs der Stadt und Landschaft Zürich“, herausgegeben von einer Kommission der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, bearbeitet von Escher und Schweizer (Zürich, Fäsi & Beer, vormals S. Höhr, 1894. II u. 200 S. 4) enthält Nr. 917—1101, vom 26. Januar 1255 bis 29. April 1260.

215. In einem Aufsatz der „Carinthia I“ 1893, S. 33—45 giebt Fr. G. Hann eine Schilderung des Streites zwischen Herzog Bernhard von Kärnten und Bischof Ekbert von Bamberg über die Feste Wernberg in den Jahren 1227 ff. Er weist nach, daß die Schlacht bei Wolfsberg, die in diesem Streite 1227 stattgefunden haben soll, in das Gebiet der Sage gehört.

216. „Die Einhebung des Lyoner Zehnten im Erzbistum Salzburg (1282—1285)“ von S. Steinherz in den „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung“ 1893 XIV, 1—86 berührt zuerst das Verhalten des deutschen Klerus gegenüber der Einhebung des Zehnten von der Geistlichkeit, wie sie das zweite Konzil von Lyon 1274 angeordnet hatte, die Opposition des Klerus und ihre Beseitigung; wendet sich dann dem Verhalten des Erzbischofs Friedrich von Salzburg zu, der die Zahlung des Zehnten förderte; und giebt Ergänzungen zu der Publikation von P. Willibald Hauthaler, Libellus decimationis de anno 1285 (1887 Salzburg). Steinherz publiziert (S. 58—75) 1. Aufzeichnungen über die Revision und Ablieferung der Salzburgerischen Zehntgelder aus dem Wiener Staatsarchiv (Salzburg, Domkapitel Nr. 74) und 2. (S. 75—86) Verzeichnis des vom päpstlichen Kollektor Aliron eingehobenen Zehntgelder aus dem Vatikanischen Archiv (Avignonesische Sammlung; Benedikt XII., 7. Band, fol. 334—341). Beide Dokumente

sind für die Münzgeschichte von 1282—1285 außerordentlich interessant, wie der Verfasser S. 16—57 ausführt, liefern aber auch bemerkenswerte Notizen für die Vermögenslage der Geistlichkeit und für die Stimmung, welche das Volk den Kreuzzügen gegenüber hatte (S. 11—16).

217. Albanès. — *Gallia christiana novissima. Histoire des archevêchés, évêchés, et abbayes de France, accompagnée des documents authentiques recueillis dans les registres du Vatican et les archives locales; par le chanoine I. H. Albanès, membre non résidant du comité des travaux historiques et scientifiques. T. I^{er}. Première partie. Province d'Aix; Archevêché d'Aix; Evêchés d'Apt et Fréjus. gr. 4. à 2 col., p. 1—240. Montbéliard, impr. et libr. Hoffmann, 1895.*

218. Zu dem Buche von Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales dans l'église de France du IX^e au XII^e siècle* sind zu vergleichen das Referat und die Noten von A. Esmein in der *Revue de l'histoire des religions* (*Annales du musée Guimet* 1895, XXXI, 42—52).

219. *Les écoles de Chartres au moyen-âge* par M. l'abbé A. Clerval. Paris, Picard, 1895. 572 p. 8. Vgl. dazu die Besprechung von B. Hauréau im *Journal des savants* 1895 avril, p. 250—257.

220. Der Artikel „L'église au XI^e siècle dans la Gascogne“ von A. Breuils in der *Revue des questions historiques*, 28. Jahrg., N. F. XI (LV), 1894, p. 5—49 hat eine apologetische Tendenz. Nach einer Untersuchung über den Ursprung des Bistums Gascogne in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts weist er nach, daß die Kirche im 11. Jahrhundert in der Gascogne ihre Aufgabe vortrefflich erfüllt habe, daß besonders der Weltklerus, einige Ausschreitungen abgerechnet, im allgemeinen durchaus würdig gewesen sei.

221. Fr. Fabrèges, *Histoire de Maguelonne*, Paris, Picard, 1894, T. I, CIV et 511 p. 4, enthält nach der *Revue historique*, 58. Band, 1895, S. 120f. die Geschichte dieses Bischofsitzes bis zum 13. Jahrhundert.

222. Quesvers et Henri Stein, *Le Pouillé de l'ancien diocèse de Sens*, Paris, Picard, 1894, 8^o, enthält das Verzeichnis aller Pfarochien und Kirchen in der genannten Diöcese; vgl. *Revue historique*, 58. Band, 1895, S. 119.

223. Magani, *Cronotassi dei vescovi di Pavia*. — Pavia, tip. Artigianelli, 1894, 8^o, p. 120 [Estr. dall' Appendice al Sinodo diocesano di Pavia dell' anno 1894].

Carini, Isidoro, *La cronotassi dei vescovi di Pavia*, in *Scuola cattolica*, Januar 1895.

224. *Abelard and the Origin and Early History of Universities.* By Gabriel Compagné, Rector of the Academy of Poitiers. „Great Educators“ Series. London, Heinemann, 1893.

* Peter Abälards Leben schildert uns Ad. Hausrath in seiner bekannten, anziehenden Weise (Leipzig, Breitkopf & Härtel. VI u. 313 S. 8). Er will durch sein Büchlein mehr das menschliche als das philosophische und theologische Interesse an Abälard erneuern. Darum kommt Abälards Theologie und Philosophie nur insoweit zur Darstellung, als es zum Verständnis seines Lebensganges nötig ist. Auch der von Stölzle wiedergefundene und 1891 herausgegebene tractatus de unitate et trinitate divina ist verwertet.

225. *B. Alberti Magni, Ratisbon. Epi., O. P., Opera omnia, ex editione Lugdunensi religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque Patrologiae textum revocata, auctaque B. Alberti vita ac bibliographia operum a PP. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, sacerdotis, insignis Basilicae Sti. Remigii Remensis vicarii.* 36 voll. 4. Parisiis apud Ludovicum Vivès, 1890—1894 ff. Mk. 640. (Bis jetzt sind 27 Bände erschienen, vgl. „Katholik“ 1894, II, 164).

* Auch die jüngste Ausgabe der Werke des Albertus Magnus, die Pariser, geht bei der Wiedergabe der 32 Sermonen über die Eucharistie (T. XIII, p. 667—846) nicht auf die Handschriften, sondern auf die Lyoner von 1651 zurück (XII, p. 247—300). Diesem Mangel hilft Georg Jacob, Doktor der Theologie und Kanonikus am Regensburger Dom, durch eine neue Ausgabe ab: *Beati Alberti Magni episcopi Ratisbonensis de sacrosancto corporis domini sacramento sermones iuxta manuscriptos codices necnon editiones antiquiores accurate recogniti per G. J.* (Ratisbonae, Fr. Pustet, 1893; 1 Tafel; XVI und 272 S. gr. 8). Fünf Handschriften (vier Münchener, eine Eichstädter aus dem Kloster Plankstetten), von denen der Altacher Codex noch dem 13. Jahrhundert angehört, werden zugrunde gelegt. Außerdem werden noch die abweichenden Lesarten der Kölner Ausgabe von 1503, der Lyoner von 1651 und der Ausgabe Bonellis (unter den Werken des Bonaventura) *S. Bonaventurae etc. operum omnium supplementum Tridenti*; III 1774 col. (nicht pag., wie p. VI gedruckt ist) 756—951 beigefügt. — Die Vorrede giebt Auskunft über die Handschriften

die früheren Ausgaben und die Prinzipien, denen der Herausgeber selbst gefolgt ist. — Thomas von Aquino, dessen Namen nicht wenige (fast alle) Handschriften tragen, kann nicht der Verfasser der Sermonen sein, ebenso wenig Bonaventura; sondern allein Albert der Große. Dies wird bewiesen durch die Angabe des Biographen Alberts, Petrus de Prussia um 1486, nach welchem die zum großen Teile von Albert selbst geschriebene Originalhandschrift im Kölner Dominikanerkloster noch vorhanden war. (Diese Beweisführung ist allerdings nicht unanfechtbar.) — Unter dem Text (p. 1—201) werden die Citate nachgewiesen; p. 205—220 giebt Anmerkungen und Varianten; p. 223—240 eine übersichtliche Disposition des Stoffes. Zwei Indices sind beigegeben: einer die genauer erörterten Bibelstellen (p. 243—248), der andere (p. 251—272) die „res“ enthaltend. — Leider fehlt eine dogmengeschichtliche Würdigung des Inhaltes.

226. Mit streitigen Punkten aus dem äußeren Lebensgange Alchvins beschäftigt sich Ernst Dümmler im „Neuen Archiv“ XVIII (1893), 52—70 (Zur Lebensgeschichte Alchvins). Er setzt, um nur einiges anzuführen, seine Geburt schon um 730, die Aachener Synode gegen Felix von Urgel 799 an u. s. w.

* **227.** R. Mönchemeier, Amalar von Metz. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte und zur Geschichte der lateinischen Liturgie im Mittelalter. Münster, Schöningh. XII und 266 S. (Kirchengeschichtliche Studien, herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek. Bd. I, Hft. 3 u. 4.) — Wenn ich recht sehe, so liegt auch die Stärke des ersten Teiles über das Leben Amalars (S. 15—64) in der litterarischen Kritik. Die *Invectio canonica Martini papae in Amalarium Officiographum* in der Handschrift 681 s. XI der Stiftsbibliothek von St. Gallen, welche S. 235 bis 254 abgedruckt wird, ist eine von Florus Magister verfasste Streitschrift gegen Amalar. Die sogenannte *Epistola Flori* mit der Anrede: *Sancto et venerabili concilio apud Theodonis villam habito* (Migne 119, 94 ff.) wird als Einleitung zu einer Rede des Florus auf der Synode zu Kierzy (838) erwiesen. Das *opusculum de causa fidei* des Florus (Migne 119, 80 ff.) enthält in seinem Schlufs den Schlufspassus dieser Rede. — Die Schrift *Agobards de correctione antiphonarii* (Migne 104, 329 ff.) bildet das Vorwort zu dem von ihm neu herausgegebenen Antiphonar; die bisher Agobard zugeschriebene Schrift *de divina psalmodia* (Migne 104, 325 ff.) ist von Florus Magister verfasst. — Der zweite Teil (S. 67—118) bespricht die Schriften Amalars, giebt kurz ihren Inhalt wieder und bringt einen Abschnitt über die dogmatischen Anschauungen Amalars über die hl. Eucharistie. — Der dritte Teil (S. 121—232) behandelt die Schriften Amalars als

Quelle für die Geschichte der Liturgie karolingischer Zeit und ihren Einfluss auf die liturgische Litteratur vom 9.—13. Jahrhundert. Da die Zeit, in der Amalar in die Entwicklung der Liturgie eingreift, den Abschluss der Übergangsperiode vom gallischen zum römischen Ritus bildet, so wird auch die Einwirkung des römischen Sakramentars auf die gallische Liturgie vor Karl dem Großen eingehend geschildert. Die Klöster Galliens bildeten den Weg, über den das römische Sakramentar in Gallien einzog (S. 136). — Was sich aus den Schriften Amalars über den Zustand und die Beschaffenheit der gallisch-römischen Liturgie seiner Zeit entnehmen lässt, was für die Erkennung des ursprünglichen römischen Textes und der in Gallien erlittenen Veränderungen wichtig ist, wird bis ins einzelne hinein vorgeführt. Die Verbreitung der Schriften Amalars ist schon im 9. Jahrhundert eine sehr große gewesen, ihre Verwendung und ihr Ansehen datiert fort bis ins 13. und 14. Jahrhundert. — Der vierte Teil (235—258) bringt drei kleine Quellen, Beiträge zur Geschichte der Liturgie im Mittelalter: a) aus Cod. S. Galli 681 eine Streitschrift des Florus gegen Amalar, b) aus cod. ms. Amplon. 64 den Schluss der Eclogae de officio missae, c) aus cod. Guelpherb. 1205, inter Helmst, 1098 die Inhaltsangabe und das Schlusswort der Abkürzung Wilhelms von Malmesbury. — In einem Nachtrage setzt sich der Verfasser mit G. Morin auseinander, welcher in der Revue bénédictine nach dem Vorgange von früheren die Identität der beiden Amalare (A. von Metz und A. von Trier) nachzuweisen gesucht hatte.

* Der Liturgiker Amalarius. Von Rudolf Sahre. Gymnasium zum Heiligen Kreuz in Dresden. Ostern 1893. 52 S. Siehe diese Zeitschr. XVI, 1, S. 186.

228. G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico (1050—1117), Facultati litterarum Parisiensi thesım proponebat G. L. VIII et 139 p. 8. Evreux, impr. Hérissé, 1895.

229. Zur Lebensgeschichte Udalrichs von Babenberg bringt E. Dümmler im Neuen Archiv XIX (1894), 222—227 Notizen und druckt die beiden metrischen Vorreden zu seiner Rhetorik ab (aus der Wiener Handschrift 2521 [Philol. 413] saec. XII).

230. In der English historical review VIII (1893), 85—91 veröffentlicht W. D. Macray Auszüge von Sermonen aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts mit interessanten historischen Notizen über Thomas Becket. Die Sermonen rühren wahrscheinlich von Erzbischof Stratford her.

231. Otto Günther veröffentlicht in den Göttinger Gelehrten Nachrichten 1893, S. 231—243 zwei mittelalterliche

Deklamationen über Thomas Becket aus einer Pergamenthandschrift der Göttinger Universitätsbibliothek (Cod. theol. 96, s. XIII).

232. In „Am Urquell, Monatsschrift für Volkskunde“, herausgegeben von Friedrich S. Kraufs, 6. Band, S. 53f. wirft H. Jellinghaus die Frage auf, ob Bernhard in Sermo I in *annunciat. beatae Mariae* (opp. ed. Mabillon I, 979sq.) eine nordische Sage benutzt habe.

233. Einen kurzen Abriss des Lebens des Bischofs Bernard von Hildesheim (gest. 1022) giebt K. Grube in den *Historisch-Politischen Blättern* 1893, CXII, 705—721. Er faßt ihn hauptsächlich als Bischof und als Künstler ins Auge.

234. G. Voigt, *Bischof Bertram von Metz 1180 bis 1212*. Metz, Druckerei der Lothringer Zeitung. Strafsburger Diss. 1894. 156 S. 4.

235. Der 1893 erschienene 6. Band der „*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia . . . edita studio et cura PP. Collegii a. S. Bonaventura (Ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam)*“ enthält aufer der Vorrede, den Prolegomenen (I—XXVII) und einer Schrifttafel den Kommentar zum Prediger, zur Weisheit, zu Johannes und die *Collationes* zu Johannes (634 S. fol., Index 635—640).
Ficker.

236. *Vita S. Bonifatii, auctore Willibaldo*. Aus der Münchener Handschrift neu herausgegeben und mit textkritischem Apparat versehen von Dr. A. Nürnberger, a.o. Professor der Theologie an der Universität Breslau. Sonderabdruck aus dem 27. Bericht der wissenschaftl. Gesellschaft Philomathie zu Neifse. Breslau, Müller & Seiffert 1895. (69 S.) 1 Mk. Von dem Verfasser sind schon früher mehrere Arbeiten über die Viten des h. Bonifatius erschienen, so in dem Programm des Gymnasiums zu Neifse 1882/3, im Programm des Breslauer Matthiasgymnasiums 1891/2, im 11. Bande des Neuen Archivs f. ä. d. G., endlich in seiner Habilitationsschrift Vratisl. 1892 „*De Sancti Bonifatii, Germanorum apostoli, Vitis codicum manuscriptorum ope denuo edendis commentatio*“. — Da die von dem Presbyter Willibald verfaßte *Vita S. Bonifatii* die erste auf deutschem Boden entstandene Biographie ist, und nach den Bonifatius-Briefen die wichtigste Quelle für die Geschichte des bedeutenden Mannes bildet, ist die Bemühung, sie in möglichst authentischer Gestalt vorzuführen, durchaus notwendig und berechtigt. Nun ist zwar die älteste Handschrift, der cod. Monac. lat. 1086, welchen schon Canisius kannte, von Jaffé seiner Edition zugrunde gelegt worden (Bibl. rer. Germ. III); aber es blieben erstlich Lesefehler desselben zu verbessern (vgl. Nürnb. S. 4), und vor allem hat

Jaffé an vielen Stellen Varianten jüngerer Handschriften bevorzugt, welche glattere und ebenmäßiger Lesarten bringen. Dies Verfahren ist bereits von Holder-Egger und Dümmler getadelt worden. Nürnberger will ein genaues Bild der Handschrift bieten und die ursprüngliche Gestalt der Vita herstellen, in ähnlicher Weise, wie dies von Holder-Egger in seiner Ausgabe der Vitae Willibaldi et Wynnebaldi geschehen ist (Mon. Germ. S. S. T. XV, pars 1). Ein exegetischer Kommentar konnte, weil die Ausgabe als Teil eines Jahresberichts erschien, nicht beigegeben werden. Der Herausgeber hat aber zum erstenmal eine ältere und eine jüngere Handschrift aus der Stiftsbibliothek zu St. Gallen (Nr. 522. 577), sowie mehrere Manuskripte aus Wien und aus österreichischen Stiftsbibliotheken herangezogen. Die Ausgabe stellt sich also als Vorarbeit zu einer vom Verfasser vorbereiteten größeren Ausgabe jener Vita dar. Der billige Preis bei gefälligem Druck erleichtert die Benutzung des vorliegenden Büchleins für akademische Übungen. In dem Verzeichnis der Abweichungen vom cod. M auf S. 68 sind die Seitenzahlen des Jahresberichts stehen geblieben. Im Sonderabdruck entspricht S. 11 der S. 123 dort. — Inbetriff der ungenügenden Arbeit von Wölbing über die mittelalterlichen Bonifatius-Viten vgl. Loofs Theol. Litteraturztg. 1894, Nr. 1.

Arnold.

237. Burchard II., Bischof von Halberstadt. Von Dr. Rudolf Leers. Tl. I und II. Programm des Kgl. Gymnasiums zu Eisleben 1892, 1894. 35 u. 51 S. 4. Der zweite Teil schildert Burchard (gest. 1088) als Führer des Sachsenaufstandes.

238. Der 12. Band der auctores antiquissimi (Berlin, Weidmann, 1894. CLXXXIV u. 597 S., 2 Tafeln, gr. 4) enthält des Magnus Aurelius Cassiodorus senator Variarum ll. XII; (9) epistolae Theodericianae variae; die acta synhodorum habitatum Romae a. CCCCXCVIII. D I. D II — herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Mommsen; und die reliquiae orationum Cassiodori, herausgegeben und eingeleitet von Lud. Traube. Dazu die Indices, bearbeitet von Mommsen und Traube.

239. Die Sitzungsberichte der K. Preufs. Akademie der Wissenschaften 1895, Nr. XXIII, S. 425—443 bringen einen Artikel von E. Dümmler, betitelt: Über Leben und Lehre des Bischofs Claudius von Turin. Dümmler giebt die Chronologie des Lebens und der Schriften des Claudius. Von den meist noch ungedruckten Werken werden die Manuskripte nachgewiesen. So unselbständig Claudius seine Kommentare verfaßt hat, so finden sich doch zwischen der Mosaik aus den

Kirchenvätern eigentümliche Zeugnisse seines Geistes, denen nachzuforschen für den Theologen lohnend sein würde. Die Angriffe, die Claudius wegen seiner bekannten praktischen Wirksamkeit zu erleiden hatte, veranlaßten ihn zur Widerlegung in einer Schrift an Theodemir, der er die Form eines Briefes gab. Nur ein Auszug daraus ist erhalten, während das Ganze frühzeitig vernichtet wurde (gegen Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1, 101 und C. Schmidt, Real-Encyklopädie III², 244). Auch die Gegenschriften des John Dungal (wahrscheinlich noch 827) und des Bischofs Jonas von Orléans (vollendet zwischen 840 und 843) werden in ihrer Tendenz und in ihrer Stellung zum Bilderdienste charakterisiert. Verurteilt worden ist Claudius nicht, darum sind auch seine Bibelkommentare im westfränkischen Reiche wie in Italien noch eine Zeit lang abgeschrieben und ohne Bedenken benutzt worden.

In der wissenschaftlichen Beilage zum Programm des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin, Ostern 1893, bietet R. Fofs an erster Stelle S. 3—14 eine Abhandlung betitelt: Kirchenreformatorische Bestrebungen im 9. Jahrhundert. Er schildert darin die Thätigkeit des Bischofs Claudius von Turin.

240. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Ord. Minor., Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a PP. Franciscanis de Observantia accurate recognita. 26 voll. 4. Parisiis apud Ludovicum Vivès, 1891 bis 1894 ff. Mk. 480 (bis jetzt sind 19 Bände erschienen, vgl. „Katholik“ 1894, II, 161).

Dupasquier. — Summa theologiae scotisticae Dogmatica ac Moralis ad mentem nostri subtilis Joannis Duns Scoti, a R. P. F. Sebast. Dupasquier, ordinis minorum doctore. Tomus 1: De Deo uno. VI et 758 p. 8. Caen, impr. Pagny, 1895. Tomus 2: De Trinitate, de Angelis, de Homine et de Ultimo Fine. 716 p. 8. Ebendort 1895.

241. Schlockwerder, Untersuchungen zur Chronologie der Briefe Gerberts v. Aurillac. Dissert. Halle 1893. 50 S. 8. Druck von Wischan & Wettengel. Dagegen polemisiert Böhmer in seinem Willigis von Mainz (Leipzig 1895), S. 179—191.

242. Im Neuen Archiv 1894, XIX, 462—467 veröffentlicht O. Kurth aus einer Handschrift der gräflich Raczyński'schen Bibliothek zu Posen (XIII. s., Qu. II, H. d. 18), die er beschreibt, einen Brief Gerhohs von Reichersberg, in welchem er Nonnen erlaubt, einen Sermon de transitu virginis Mariae auch in der Kirche zu lesen, zugleich nachweist, daß dieser Sermon nicht das von Hieronymus als apokryph beanstandete Büchlein sein könne.

243. Ernst Saekur verzeichnet im Neuen Archiv 1893, XVIII, 666—673 die Briefe und Werke Gotfrieds von Vendôme nach dem Cod. Vat. reg. lat. 59 (s. XII). Nach dieser 1119 abgeschlossenen Sammlung ist es möglich, die ganze Wirksamkeit Gotfrieds chronologisch zu übersehen.

244. Grégoire de Tours, Histoire des Francs, livres VII—X. Texte du manuscrit de Bruxelles, ms. 9403, avec index alphabétique publié par Gaston Collon. Paris, Alphonse Picard et fils, 1893. 241 p. 8. (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire.)

* **245.** Der Priester Augustin Damoiseau in S. Pier d'Arena bei Genua hat sich über 35 Jahre mit den Schriften der hl. Hildegard von Bingen beschäftigt und will den Wunsch des Kardinals Pitra nach einer neuen, vollständigen und korrekten Ausgabe ihrer Schriften (Analecta sacra VIII, p. XIX) verwirklichen. Der erste und zweite Teil des Buches Scivias liegt jetzt in drei Heften vor: Novae editionis operum omnium sanctae Hildegardis experimentum omnibus studiosis divinae sacrorum librorum linguae(,) sacri altaris ministris propositum cura et studio sac. A. D., S. Petri Arenarii, ex officina Salesiana I et II 1893; III 1895; XV und 377 S. mit 4 Bildern. Der Text des ersten Buches umfaßt S. 1—66, die Anmerkungen dazu S. 71—134; der Text des zweiten Teiles S. 139—272; die Anmerkungen S. 275—377. Die Ausgabe will erbaulichen Zwecken dienen, also wissenschaftlichen erst in zweiter Linie. Darum erfahren wir auch nicht, nach welcher Handschrift oder welcher Ausgabe der vorliegende Text gegeben ist (wie es scheint nach Pitra; vgl. S. 91; ein codex authenticus wird S. 1. 99. 139 genannt). Auch eine Untersuchung über die Abfassungszeit der Schriften fehlt noch; dafür wird auf Pitra verwiesen (S. 71). Die reichlichen Anmerkungen sollen einen Weg bahnen „ad facilem ingressum istius mystici labyrinthi arcanis sane coelestibus referti“ (S. 69), weisen die Anklänge an die biblischen Schriften auf, ziehen die Parallelstellen herbei und suchen darzuthun, daß Gott der Heiligen offenbart hat, was den gefeiertsten Kirchenlehrern entgangen ist (S. 83). Allen Freunden des Mittelalters, die die Poesie in den Visionen und die mitunter groteske Phantasie der wirklich poetisch veranlagten Heiligen zu würdigen vermögen, sei die bequeme, gut und sauber gedruckte Ausgabe, seien auch die in vortrefflichem Latein geschriebenen Anmerkungen des Herausgebers bestens empfohlen.

Ein besonderes Schriftchen desselben Verfassers: Documenta quaedam sacrae scripturae cum doctrina S. Hildegardis de rationalitate (V. Migne 888 D et Pitra 249 III—511 A B C D) et de antiquo dierum composita cura et studio sac. A. D. — ge-

druckt Genova 1894; 48 S. 8 — ist seinem wesentlichen Inhalte nach schon durch den Titel charakterisiert.

246. Das Leben und die homiletische Bedeutung des Abtes von Igny in der Erzdiöcese Rheims Guericus (gest. 1157) schildert Michael Gatterer S. J. in der Zeitschrift für katholische Theologie XIX (1895), 35—90.

247. In den Theologischen Studien und Kritiken 1894, S. 103—135 giebt Fr. Görres eine litterarhistorische Studie über den Chronisten Johannes von Biclaro, den besten Gewährsmann für die Geschichte des westgotischen Spanien unter den Königen Liuva I., Leovigild, Rekared (567/69 — c. 590). Nach einer Darlegung des historischen Hintergrunds, des Entscheidungskampfes zwischen Arianismus und Orthodoxie schildert Görres den Lebensgang des Autors (gest. als Bischof von Gerona frühestens 621), die Entstehungszeit und Bedeutung der kürzlich von Mommsen in den Monumenta Germ. hist. (auct. ant. XI, 1) herausgegebenen Chronik von Biclaro.

248. Im Rheinischen Museum für Philologie, N. F. 48; 1893, S. 313—320 erzählt M. Manitius von den Bestrebungen Lupus' von Ferrières, eines Humanisten des 9. Jahrhunderts, neue Handschriften zu erwerben und von den Citaten aus Klassikern, die er seinen Briefen einverwebt hat.

249. Über die Geschichte des zweiten Bischofs von Schleswig Marco (X. s.) giebt E. Bresslau in der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1894 XI, 154—163 Aufschluss, gestützt auf einen Bericht im Liber privilegiorum S. Mauricii (XI. s., Magdeburg, Staatsarchiv).

250. A. Lecoy de la Marche, Vie de Saint Martin, évêque de Tours, apôtre des Gaules gr. 8, 396, avec gravures, Tours, imprim. Mame; libr. Mame et fils, 1895.

251. B. Bretholz weist in den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung 1895, XVI, 342—349 nach, daß die in dem 9. Kapitel der pannonischen Legende des heil. Methodius geschilderte Versammlung nicht nach Bayern verlegt werden dürfe, sondern nach Mähren. Unter dem dort genannten rex sei nicht König Ludwig der Deutsche, sondern der Mährenherzog Swatopluk zu verstehen. Methodius ist im Sommer 870 nach der Disputation aus Mähren fortgebracht, und Anfang 873 freigelassen worden.

252. J. H. Round bestreitet in der English Historical Review VIII (1893), 515—519 die Richtigkeit zweier Behauptungen von Dr. Liebermann (Einleitung in den Dialogus de Scaccario). 1) daß der Bischof Nigel von Ely in Stephans Abwesenheit mit in der Verwaltung des Königreiches thätig

(1137) gewesen sei, 2) dafs er im April 1139 das lateranische Konzil besucht habe.

253. Durch eine ansprechende Konjektur (Bannaum Taberniae verstümmelt resp. falsch gelesen für Bannauenta Britanniae) bestimmt E. W. B. Nicholson den Geburtsort des Heiligen Patrick als Borough Hill bei Daventry (The Academy, Mai 11, 1895, Nr. 1201, p. 402. 403).

In den neuen Heidelberger Jahrbüchern III (1893), 71—87 unterzieht J. v. Pflugk-Harttung die Schriften S. Patricks der Kritik. Sein Resultat ist, dafs keine der unter Patricks Namen gehenden Schriften von ihm herrühren können; die confessio und die epistola sind zwar sehr alt, aber doch weiter nichts, als mittelalterliche Stilübungen, angefertigt, das Ansehen des „Heiligen“ zu erhöhen.

Ficker.

* **254.** Vie de St. Romain, éducateur de St. Benoît, abbé et fondateur de Druyes (diocèse de Sens) par l'abbé Leclerc. Paris 1893. — Als einzige Quelle für das Leben des hl. Romanus, der Benedikt von Nursia in Subiaco erzogen und noch zu Lebzeiten Benedikts in Frankreich das Kloster Druyes in der Diözese Sens gegründet haben soll, besitzen wir eine um 1050 von einem Mönch Gislebertus geschriebene Vita. (Act. SS. Maii Tom. V, 153 ff.) In dem vorliegenden Buch hat Leclerc ohne jede historische Kritik auf Grund dieser Vita das Leben des Heiligen in erbaulicher Form dargestellt, nicht überlieferte Parteen seines Lebens, wie die Reise von Italien nach Frankreich, die Einführung der Benediktinerregel in das Kloster Druyes, die der Einführung dieser Regel in das Frankenreich durch Maurus noch vorangehen soll, frei hinzudichtend. — Nach meiner Ansicht beruht die Vita des hl. Romanus auf einer im 11. Jahrhundert vollzogenen Identifizierung des unbekanntem Stifters von Druyes, Romanus, mit dem ebenfalls nur aus der Lebensbeschreibung Benedikts (Greg. Mag. dialogi III, c 1) bekannten Mönch, Romanus, eines übrigens häufig sich findenden Abtsnamens (S. Romanus, Stifter des Klosters Condat, Act. SS. Febr. III, 737 ff.), um dem Kloster Druyes durch Verbindung mit dem Erzieher Benedikts ein höheres Ansehen zu verleihen. Die Vita ist deshalb ohne jeden historischen Wert.

Grützmacher.

255. In den Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XV (1894), 121—128 giebt K. Uhlirz Beiträge „zur Biographie des Erzbischofs Tagino von Magdeburg (1004—1012)“ und zwar führt er aus, dafs Tag. einer Regensburger Adelsfamilie entstammte; 1003 nicht Rektor von Benediktbeuren gewesen und auch nicht Verfasser einer Chronik

sei, die von den Anfängen der Stadt Magdeburg bis zum Jahre 1004 reichte und Thietmars Quelle war.

256. E. Dümmler, Über Leben und Schriften des Mönches Theoderich von Amorbach. Berlin, Reimer, 1894. 38 S. 4.

Ficker.

257. The Life and Labours of Saint Thomas of Aquin by Archbishop Vaughan O. S. B. Abridged and edited with preface by Dom Jerome Vaughan. Second edition. London. 1890. XVIII u. 544 S. 8. — *Historia vitae Thomae Aquinatis multa continet egregia; inde cavendum est, ne, dum intolerandis et panegyricis excessibus Legendariorum ipsius fidem detrahimus, veras illius laudes, quas pro temporis et status sui ratione apud Deum habuit, ex principio sectario imminuamus vel tollamus.* — Wenn einer so hat Thomas durch Wandel und Werke die Kanonisation verdient. So lange die unbefangene Bewunderung wissenschaftlicher Größe im Protestantismus nicht erlischt, kann er in der Teilnahme an dem tief- und scharfsinnigsten Verteidiger des katholischen Dogma hinter dem Katholicismus nicht zurückbleiben. Mit diesen Worten korrigieren zwei schwäbische, nicht katholisierende Theologen Weissmann und Landerer Luthers Dictum vom Wäscher und Schwätzer. Auf protestantische Thomasbiographien konnten sie sich nicht berufen. Ob uns die siebzehn Folianten der Werke des fünften Kirchenlehrers, die schweren, christianisierenden Kommentare zu Aristoteles schweren Schriften abschrecken, ob die Dürftigkeit der Nachrichten über den Doctor angelicus? Der große, stumme, sizilianische Ochse, den die Kölner Studenten hänselten, blieb auch, als sein Brüllen die Kirche erfüllte, über seine Person stumm. Scheidet man Sagen, Legenden, Fabeln, so bleibt sehr wenig echtes, brauchbares biographisches Material. Wie konnte der Benediktiner Vaughan, Cathedralprior zu St. Michael in Hereford, später Erzbischof von Sidney, daraus in zehnjähriger Liebesmühe ein zweibändiges Werk von 1859 Seiten (1871/72) schaffen? Dadurch, daß er den Text auf eine Notenfut in Gieselers Weise stützte, Dogmengeschichte und aristotelische Studien des Mittelalters in großem Umfang heranzog, einen Exkurs über die Patristik seines Helden von 300 Seiten einflocht, die biographischen Notizen behandelte, wie man Reliquien aus den Katakomben in lebensgroße Wachfiguren einlegt. Es war ein guter Gedanke, das teure, vergriffene Werk, aller opera superegrationis entkleidet, neu erscheinen zu lassen als die beste Thomasbiographie, weit lesbarer als Werners schwerfällig gelehrtes, trockenes Buch. Vaughan erzählt wie Hase, ist brillanter Kolorist wie Maccaulay (manchmal aus der Phantasie und für sie), gruppiert künstlerisch, skizziert fein und anschaulich, informiert

gedankenreich und kurz, benutzt Legenden sinnig und wirksam, urteilt als thomistischer Benediktiner, weiß geistige Strömungen zu zeichnen, kirchliche und politische Zeitereignisse im Kern zu fassen, Streitfragen prinzipiell zu erläutern, Philosophisches deutlich zusammenzufassen. Die 22 Kapitel des Buches gehören der Familie des Aquinaten, dem Klosterschüler in Monte Cassino, dem Dominikanerstudenten in Neapel, Köln, Paris, dem Baccalaureus, dem Lizentiaten, dem Doktor, dem Opponenten Wilhelms von St. Amour, seinem Verhältnis zu den Päpsten, den Vätern, der Tradition, der Schrift, der griechischen Philosophie, der Vernunft, dem Glauben. Die Werke, auch die vernachlässigten Opuscula, die Predigtsskizzen sind gut charakterisiert, im Bezug zur Summa gewürdigt, die natürlich das Zentrum staunender Feier bildet. Prächtig sind die Porträts Sokrates', Platos, Aristoteles', Albertus Magnus', Friedrichs II., Franciscus', Dominicus' Wilhelms von Saint Amour und des Liberalismus. Sorgfältig ist nachgewiesen, wie Thomas das Benediktinerprinzip der Ruhe, manifestiert in Liebe, Pietät, Reinheit, Anbetung mit dem Dominikanerprinzip der Aktivität, in Forschung, Analyse, Polemik, Geisteschnik sich ausprechend, verbinde. Die Schilderungen des Universitätswesens in Neapel, Köln, Paris nach allen Momenten gehören zu den besten, die es giebt. Das Buch hat nur für eines keinen Raum, den Tadel. Sein Bild ist Gold in Gold gemalt. Nicht ohne Monotonie strömt das Lob von Anfang bis zu Ende. Einen Wink für den Schatten hat der Heilige selbst gegeben. Gebeten, die Summa zu vollenden, erwiderte er stets: non possum. Um das Warum bedrängt: weil alles, was ich geschrieben habe, mir wie Plunder vorkommt gegen das, was ich in der Ekstase sah und was mir da geoffenbart wurde. Diesem großen Bekenntnis nachzugehen hindert Vaughan die Liebe, Bewunderung, Pietät, die Autorität seiner Kirche.

C. A. Wilkens.

J. Didiot, Saint Thomas d'Aquin, le docteur angélique, sa vie, ses oeuvres. Bruges, société de St. Augustin 1894. 300 S.

Weiss, Hopfkaplan Dir. Dr. Carol., S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus sancti doctrina proposita et explicata. Viennae, Salzburg, M. Mütter Müller in Komm., 1895. VIII u. 209 S. gr. 8.

Thomas von Aquino. — Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, in ordinem cursus philosophici accommodata a Cosmo Alamanno, S. J. Editio iuxta alteram Parisiensem vulgatam a canonicis regularibus ord. S. Aug. congregationis Gallicanae, adornata ab Augustino Bringmann, S. J. presb. Tomus 3, sect. 6: Metaphysica, a Cosmo Alamanno in editione adumbrata, a canonicis vero regularibus S. Aug. congr.

Gallic. in editione Parisiensi ampliata. Mayenne, imp. Nézan. Paris, libr. Lethielleux, 1894. XVIII u. 625 S. à 2 coll. gr. 8.

(Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae selecta atque composita a Francisco Ehrle, S. J.)

Schütz, Priestersem.-Prof. Dr. Ludwig, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. 2. Aufl. Paderborn, F. Schöningh, 1895. X u. 889 S. gr. 8.

H. Gayraud, Saint Thomas et le prédéterminisme, p. H. G., ancien professeur à l'Institut catholique de Toulouse. Saint-Dizier, imprim. Saint-Aubin et Thérenot. Paris, lib. Lethielleux, 1895. 137 p. 16.

Groot — Saint Thomas d'Aquin philosophe, discours inaugural prononcé à l'Université d'Amsterdam, le 1^{er} octobre 1894, par le R. P. J. V. de Groot, des Frères Prêcheurs, maître en sacrée théologie, à l'occasion de son installation comme professeur de philosophie thomiste. Paris, impr. Levé, 1895. 23 p. 8.

Über die vielumstrittene Frage nach der Lehre des Thomas von Aquino über den Tyrannenmord vgl. die Berichtigung inbetreff der Lehre des hl. Thomas über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes von B. Duhr, S. J. und die Erwiderung auf die Berichtigung P. Duhrs von Jos. Schlecht im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1894, XIV, 107—113.

Ficker.

* 258. Il nuovo Risorgimento. Rivista di Filosofia, Scienze, Lettere, Educazione e Studi Sociali. Bd. IV, Hft. 10, Juli 1894. — J. E. Alaux hatte im Jahrgang 1893 der „Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques (Institut de France)“ S. 825 ff. vom Standpunkt eines extremen Idealismus aus die thomistische Lehre über die konstitutiven Teile des menschlichen Individuums zurückgewiesen und derselben das Ergebnis seiner Spekulation, mit dem er übrigens seine Ausführungen beginnt, entgegengesetzt: Der Mensch = „une âme ayant un corps“. Sein Aufsatz ist zwar betitelt „le composé humain des nouveaux Thomistes“, richtet sich indes weniger gegen deren Weiterbildungen der Lehre des Aquinaten, als gegen diesen selbst, der nach des Verfassers überscharf pointiertem Ausspruch nur durch seinen Glauben und durch Mangel an Logik vor einer materialistischen Weltanschauung bewahrt worden ist (S. 828): „St. Thomas n'est pas matérialiste, assurément: sa foi le lui défend. Logiquement, il devrait l'être.“ — Das vorliegende Heft einer Zeitschrift, welche der

Verbreitung der Philosophie Rosminis dient, beschäftigt sich fast ausschließlich mit Alaux' Aufsatz. 1) Milde tadelt L. M. Billia die nicht eben gründliche Untersuchung Alaux' als „nicht zu genau“. Alaux nimmt keine Rücksicht auf die nachthomistische Geschichte der behandelten Frage; dahin darf man Billias Rüge verallgemeinern, daß Alaux die Lehre Rosminis und dessen Fehden mit seinen Gegnern, welche wie er auf die Übereinstimmung mit dem hl. Thomas Gewicht legten, gar nicht berücksichtige. Als „risposta in senso prettamente tomista“ wird von Billia die kurze und scharfe Verurteilung eingeführt, welche 2) Giov. della Cella, der ebenfalls zu den „hauptsächlichen Mitarbeitern“ dieser Zeitschrift gehört, dem französischen Kritiker angedeihen läßt. 3) weist A. Moglia, der seinen Angriff mit dem Scherwergeschütz kirchlicher Bestimmung (Vienne 1311) eröffnet, als Rosminianer auf Augustin hin als den, der die tiefsten und fruchtbarsten Grundsätze der Ontologie und Psychologie aufgestellt habe (S. 400). Ohne sich von Augustin zu trennen, solle man den hl. Thomas studieren, welcher zu den höchsten Gipfeln der Wissenschaft führe (S. 396). Bezeichnend für diese Kritik ist die auf S. 402 auftauchende Formel „secondo S. Tommaso e la sana ragione“. — Dasselbe, Heft 11, August 1894, ebenfalls eingesandt, enthält nichts, was an dieser Stelle besonders hervorzuheben wäre.

Hubert.

259. Berger — *Thomae Cantipratensis bonum universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat* (thèse), par E. Berger. Toulouse, impr. Chauvin et fils. Paris, lib. Thorin, 1895. 78 S. 8. Vgl. dazu B. Haurean im *Journal des Savants*, Mai 1895, p. 320—324.

260. S. Guttman stellt in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 39. Jahrgang, 1895, S. 207—221 zusammen, was sich bei Vincenz von Beauvais über das Judentum findet: welche jüdischen Schriftsteller er benutzt, welche Angaben über die gleichzeitige Geschichte der Juden er bringt.

261. Fr. Fasching, I. Zur Bischofsweihe des hl. Virgilius von Salzburg, II. Zur Rupertsfrage, III. Theodelinde. Programm der Realschule zu Marburg a. D. 1894.

262. Der heilige Wolfgang, historische Festschrift, in Verbindung mit zahlreichen Historikern herausgegeben von Präses J. B. Mehler, Regensburg, Pustet, 1894, 416 S. enthält auch S. 163 ff. die Beschreibung des in der Dombibliothek zu Verona befindlichen Sacramentarium des hl. Wolfgang (Wattenbach, *GQ.* I⁶, 402, Anm. 1). — P. Delehaye S. J., *acta S. Wolfgangi*,

Brüssel 1894. (Separatabdruck aus den acta Sanctorum Boll. Nov. II, s. oben S. 319).

Ficker.

263. In der Revue Bénédictine 1894, p. 464sq., giebt Berlière eine vollständig auf den Forschungen Haucks und Kolbes ruhende kurze Biographie des Bischofs Wolfgang von Regensburg. Dieser dem Benediktinerorden angehörige Heilige stammte aus einer vornehmen schwäbischen Familie, studierte in Würzburg, wurde Leiter der Kathedralschule in Köln, unternahm nach kurzem Aufenthalt in Einsiedeln, wahrscheinlich auf Veranlassung Ulrichs von Augsburg, einen Versuch zur Missionierung Ungarns und wurde endlich 972 Bischof von Regensburg. Seine Bedeutung besteht vornehmlich in der Reformierung des Klerus und der Klöster seiner umfangreichen Diocese. Hierdurch hat er der kluniacensischen Reform in Deutschland den Boden bereiten helfen, obwohl bei ihm noch kein Gegensatz gegen die weltliche Obrigkeit zu finden ist, sondern er sich noch als Freund des Kaisers Otto II. bewährte. Bei seiner keineswegs hierarchischen Gesinnung hat er der späteren für die nationale Sache verhängnisvollen Abtrennung Böhmens von der Regensburger Diocese und der Schaffung einer eigenen kirchlichen Organisation in Böhmen mit einem Bischof von Prag an der Spitze durch Boleslaw I. kein Hindernis bereitet. *Grützmacher.*

Inhalt.

Untersuchungen und Essays:

Seite

1. *Müller*, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian (Schluß) 187
2. *Asmus*, Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer (Schluß) 220
3. *Karapet Ter-Mkrtschian*, Die Thondrakier in unsern Tagen 253

Analekten:

1. *Sachsse*, Aus der Chronik des Minoriten Salimbene . . 277
2. *Haupt*, Eine verschollene kirchenfeindliche Streitschrift des 15. Jahrhunderts 282
3. *Varrentrapp*, Zwei Briefe Wimpfelings 286
4. *Merx*, Zur Geschichte des Klosterlebens im Anfange der Reformationszeit 293
5. *Funck*, Nicht Reufs, sondern Reventlow 304

Nachrichten:

- Ficker u. a.*, Zur mittelalterlichen Kirchengeschichte (8. bis 13. Jahrhundert) 306
-