

**ZEITSCHRIFT**  
FÜR  
**KIRCHENGESCHICHTE.**

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

**D. THEODOR BRIEGER,**

ORDENTLICHER PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

III. Band, 3. Heft.



**GOTHA,**  
**FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.**  
1879.

## Aus dem Prospect vom November 1875.

---

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

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

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

# Zur Symbolik der griechischen Kirche.

Von

Dr. W. Gass. <sup>1)</sup>

---

Eine Zeitschrift wie diese, welche durch selbständige Forschung fördern will, schliesst mit Recht die Recensionen, literarischen Kritiken und Antikritiken von sich aus. Doch kann es geschehen, dass ein Mitarbeiter, wenn er sich und seine Sache gegen einen erfahrenen Angriff zu rechtfertigen unternimmt, selbst wieder abhandelnd auftreten muss; in solchem Falle kann er auch denen nützlich werden, welche von der gegebenen Veranlassung absehen wollen. In diesem Sinne bediene ich mich gern des mir von der Redaction gemachten Anerbietens, indem ich mich nur bemühe, dem Nachstehenden eine möglichst objective Haltung zu geben.

Der Jahrgang 1878 der „Theologischen Studien und Kritiken“ hat S. 94 ff. und 179 ff.: „Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke“ von Herrn Lic. F. Kattenbusch, jetzigem ordentlichen Professor in Giessen, veröffentlicht. Im ersten Artikel dieser Studien stellt der Herr Verfasser meine Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872, voran, und nachdem er einige Eigenschaften derselben anerkennend hervorgehoben, lässt er S. 104 eine Gegenerklärung folgen, welche ich, so verbindlich sie auch eingeleitet wird, doch nur dahin verstehen kann, dass mein Buch falsch angelegt sei, und eben darum

---

<sup>1)</sup> Vorstehende Abhandlung sollte nach meinem Wunsche schon im vorigen Jahre mitgeteilt werden, Umstände haben den Abdruck verzögert.

in Bezug auf die „Grundidee der Darstellung“ bestritten werden müsse. Dazu kann ich allerdings nicht schweigen, wenn ich nicht den öffentlichen Vorwurf eines verfehlten Unternehmens auf sich beruhen lassen will. Zwar fürchte ich nicht, dass dieses Urteil, wie es von Kattenbusch vorgetragen wird, Zustimmung finden werde, und wenn Herr Kattenbusch S. 104 „gleich zum Eingang ausspricht, dass er mit meiner Auffassung in wesentlichen Beziehungen nicht harmonire“: so wäre ich wohl berechtigt, darauf einfach zu antworten, dass ich eben eine andere „Auffassung“ habe, und dies umsomehr, da er eine „eigentliche Auseinandersetzung“ mit mir gar nicht für nötig gefunden hat. Falsche Resultate werden mir nirgends nachgewiesen, und wenn zwei Meinungen neben einander stehen: so wird die ältere erst dadurch entkräftet, dass sie sich in ihren Ergebnissen als unhaltbar oder unzulänglich erwiesen hat, sonst besteht sie fort. Aber in einer Beziehung ist mir diese Entgegnung des Herrn Kattenbusch — denn Kritik kann man sie nicht nennen — dennoch willkommen gewesen, weil sie mir nämlich Gelegenheit giebt, den Gegenstand nochmals zur Sprache zu bringen; daher werde ich, was er verschmäht, doch meinerseits versuchen, also mich mit ihm auseinanderzusetzen, wobei ich seine Einwendungen theils abzulehnen, theils zu benutzen, Anderes zu ergänzen, zu erläutern oder zu modificiren haben werde. Demgemäss wähle ich die Ueberschrift dieses Aufsatzes; das Folgende betrifft zunächst die Quellen einer griechischen Symbolik, um dann zweitens von dem allgemeinen Charakter und den religiösen und sittlichen Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche zu handeln.

Die Symbolik, wie sie seit Planck an die Stelle der alten Polemik getreten ist, soll über den religiösen, sittlichen und namentlich den doctrinalen Gehalt der neueren christlichen Kirchen eine gelehrte und wissenschaftlich geordnete Rechenschaft ablegen. Ihre Voraussetzung ist die Reformation, welche, indem sie den Particularkirchen entweder ihr Dasein oder doch ihre bestimmtere Stellung und erneuerte Ausprägung verlieh, einen solchen Querschnitt

unentbehrlich gemacht hat. Gegenstand der Symbolik sind die Confessionen selber, und ihren Stoff sucht sie in einer Reihe von öffentlichen Urkunden, welche als nächstliegende Zeugnisse zur Feststellung und Vergleichung der Lehrbestimmungen vor Allem in Betracht kommen. Jede dieser kirchlichen Abteilungen will die Bedingungen eines kirchlich verwalteten Gemeinschaftslebens vollständig in sich tragen, jede für sich ein unabhängiges Ganze sein, keiner gelingt es ganz. Selbst der römischen Kirche muss in's Angesicht gesagt werden, dass sie einen Teil ihrer Lebenskraft nur aus der Entgegensetzung beziehe, also ohne die anderen gar nicht in ihrer neueren Gestalt existiren könne; auch hat sie niemals sich dem Gesammtleben der Christenheit entziehen können, welches alle Trennungen zu mildern und durch gemeinsame, geistige und culturhistorische Einflüsse erträglich zu machen vermag. Dessen ungeachtet bleiben die Confessionen historische Grössen vom ersten Range, auch die beiden protestantischen gleichen Collectivpersönlichkeiten von eminenter Schärfe und geschichtsbildender Wirksamkeit; lange Zeit haben sie, jede für sich, gearbeitet, bis ihnen durch gemeinschaftliche innere Erfahrungen wie durch eigene Wahlverwandtschaft ihr Sonderleben immer mehr erschwert worden ist. Den Zweck der Symbolik kann ich nur in das Verstehen des confessionellen Geistes setzen; es ist aber eine aus der Religion selber hervorgehende Nothwendigkeit, dass sich an jede intellectuelle Aufgabe auch ein sittlicher Wille anschliessen muss, ein Wohlgefallen entweder an dem was gewesen und was noch jetzt auf Fortbestand Anspruch macht, oder an dem was werden soll, und wozu die bisherige Entwicklung nur die Vorstufe bildet. Daher wird jede Symbolik, indem sie der Theologie dienen will, noch eine Absicht mitbringen, sei es nun die des Beharrens oder der Erweiterung und kritischen Fortbildung; das ruhige Geschäft vergleichender Relation, so unentbehrlich es auch bleibt, kann den Bearbeiter für sich allein nicht befriedigen, am wenigsten jetzt, nachdem der blosser Inhalt bis auf einen gewissen Grad geläufig geworden ist.

Doch wir wollten von den Quellen handeln. Katten-

busch ist der Meinung, dass bei der Ausführung und Färbung der kirchlichen Charakterbilder alle Aeusserungen des religiösen Lebens sammt den Eigenheiten der Sittenbildung ihre Beisteuer liefern dürfen und sollen; ich bin damit ganz einverstanden, nur müssen jedenfalls die literarischen Hilfsmittel voranstehen, und unter ihnen namentlich diejenigen, welchen die Confessionen eine grundlegende declaratorische Wichtigkeit beigelegt haben, mit einem Wort die sogenannten Bekenntnisschriften. In ihnen haben die Kirchen durch Zusammenstellung von Lehrsätzen ihr Verhältnis zu einander öffentlich bezeugen wollen, an sie haben sie sich lange Zeit gehalten, und diese ihre nach aussen gehende Bedeutung wird Niemand bezweifeln, auch derjenige nicht, welcher ihnen, wie ich, nach Innen eine dogmatisch abschliessende und für immer gültige Normativität nicht zuerkennt. Mit diesen Denkschriften, die sich wohl ergänzen, aber nicht beseitigen, noch willkürlich mit anderen vertauschen lassen, ist auch das Zeitalter gegeben. Der Symboliker mag nach allen Seiten Umschau, Vorschau und Rückschau halten, bewegen wird er sich doch vorzugsweise in der Epoche der confessionellen Ausgestaltung und Befehdung, also im 16. und 17. Jahrhundert, weil seine Disciplin eben durch die Reformation und deren Erfolge und öffentliche Erklärungen ein Glied der Theologie geworden ist. Gilt dies von den drei anderen Kirchen: so wird es mutatis mutandis auch auf die griechisch-morgenländische Anwendung erleiden. Auch diese ist, obgleich erst später und weniger durchgreifend, von der kirchlichen Umwälzung berührt worden; teils drang der Jesuitismus mit gefährlicher Propaganda in Russland ein, teils erzeugten die protestantischen Neuerungen des Cyrillus Lucaris eine beträchtliche Aufregung. Auf diese Anfechtungen hat die russische und die morgenländische Kirchenverwaltung zwar nicht offensiv und aggressiv, wohl aber defensiv geantwortet, um sich von den fremdartigen Einflüssen besonders des Calvinismus zu reinigen. Folglich müssen die in diesem Zeitpunkte entstandenen Urkunden, weil sie in jenen Gegenden allgemeine Zustimmung erlangten, auch später nicht ausser Ansehen gesetzt sind, in erster Linie zu Rate

gezogen werden. Denn nicht was die Griechen vor Zeiten gewesen sind, gedacht und geleistet haben, sondern wie sie sich als die anatolische Hälfte des Katholicismus der andern römischen zur Seite und dem Protestantismus gegenübergestellt, welchen Beitrag sie zu dem allgemeinen Bilde der neuen kirchlichen Christenheit geliefert, hat der Symboliker zu ermitteln.

Kattenbusch verwirft dieses Verfahren durchaus; er kann die von mir zunächst benutzten Quellen nicht für „authentisch“ halten. Confessionsschriften des 17. Jahrhunderts, die von Spuren lateinischer Einwirkung durchzogen sind, eine unbestimmte biblische Haltung und Farblosigkeit der meisten Lehrbestimmungen an sich tragen, und die nur durch die Irrungen, welche katholische und protestantische Eingriffe erzeugt, veranlasst worden sind, nicht hervorgegangen aus einer „tiefsten Besinnung“ über die Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche, — sind, behauptet er S. 105 ff., nicht geeignet, die Grundlage der Symbolik abzugeben. Aeltere Bearbeiter wie Marheineke, Hofmann und Andere befinden sich also in gleichem Unrecht. Unseres Erachtens finden diese Entgegnungen schon in dem oben Gesagten ihre Erledigung. Die Auswahl dieser Urkunden ruht nicht etwa auf der Autorität der Kimmel'schen Ausgabe; die wichtigsten Schriftstücke sind bereits von Schelstrate, Romae 1739 <sup>1)</sup>, mit einigen anderen und untergeordneten verbunden herausgegeben, kürzlich auch in Schaff's „Bibliotheca symbolica“ aufgenommen worden, und niemals meines Wissens haben die Griechen oder die Russen geäußert, dass sie nach solchen Zeugnissen nicht beurteilt sein wollten. Dass die Sammlung als solche nicht kirchlich veranstaltet oder bestätigt worden, kann gleichfalls nicht entscheiden und würde von jeder andern Zusammenstellung ebenso gesagt werden müssen. Der Historiker hat in solchem Falle einen geschichtlich bedingten Massstab statt eines abstracten anzulegen. Von lateinischen Einflüssen war die

---

<sup>1)</sup> „Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim illustrata opera et studio“ D. Em. Schelstrate (Rom 1739), P. I. II.

griechische Kirche schon längst, — die Sacramentslehre beweist es, — nicht frei gewesen, schon längst hatte die Theologie an popularisirender Unbestimmtheit ihrer Rede gelitten; — sollten etwa diese Mängel nicht auf die Confessionsschriften übergehen? sie sind darum nicht weniger „authentisch“ als der ganze umgebende kirchliche Zustand. Unvollkommenheiten solcher Art hat der Symboliker gar nicht zu verantworten, sobald nur die historische Stellung seiner Quellen und deren öffentliche Geltung wesentlich feststehn. Wir haben sie anzuerkennen, wenn wir nicht überhaupt darauf verzichten wollen, der Symbolik der abendländischen Confessionen ein ungefähr gleichartiges und gleichzeitiges Seitenstück aus jener Richtung zuzuordnen. Nur mit dem alten Bekenntnis haben es die Griechen scharf bis auf's Wort genommen, nicht minder mit ihren cultischen und rituellen Satzungen, die sie wie Glaubensartikel behandelten. Uebrigens bewegte sich ihre Theologie innerhalb einer weichen, dehnbaren, für mancherlei Modificationen zugänglichen Ueberlieferung; strenge Lehrnormen sind auch in neueren Zeiten nicht gleichmässig noch allgemein wie im Abendland zur Anwendung gekommen, und noch jetzt giebt es in Hellas Gegenden, wo der Prediger sich nur an die alte Tradition gebunden glaubt, ohne nach dem Lehrausdruck der neueren Bekenntnisschriften sonderlich zu fragen. Von der dogmatischen Schärfe soll ja das christliche Heil nicht abhängen, und noch die gegenwärtigen Lehrer der Theologie in Athen, obgleich die specifisch protestantischen Sätze und Folgerungen ängstlich ablehnend, legen doch darauf grossen Wert, einer goldenen Mittelstrasse treu zu bleiben. Nach diesem Tatbestande beschränken sich die Anforderungen, die wir überhaupt an die confessionellen Lehrschriften des 17. Jahrhunderts zu stellen haben; diese werden dadurch noch nicht ungültig oder unauthentisch, dass sie dem Massstabe der Concordienformel nicht entsprechen. Dass die Griechen für einen Teil der protestantisch-katholischen Controversen kein Verständnis hatten, weil ihnen die diesen zum Grunde liegenden sittlich-religiösen Erfahrungen niemals nahe getreten waren, glaube ich nachgewiesen zu



haben. Wenn aber Kattenbusch S. 106 bemerkt: „Bis zur tiefsten Besinnung auf ihre Eigentümlichkeiten konnte die griechische Kirche nicht gebracht werden“: so ist darauf zu antworten, dass selbst die römische, die doch weit heftiger aufgerüttelt war, nicht so weit gelangt ist. Auch sie — man denke an die Decrete des Tridentinums —, hat sich nicht „tief besonnen“, auch sie ist nicht entschieden und klar auf ihre alten Gewährsmänner zurückgegangen, auch sie hat ihr Verhältnis zum Augustinismus in der Schwebelassen, und sie zog es vor, sich den scholastischen Schulen anzuschliessen, indem sie nur dafür sorgte, dass der traditionelle Verband unzerrissen blieb. Das Verfahren beider Kirchen war ein katholisches, sie wollten die Prüfung ihrer Vergangenheit nur gestatten, soweit sie ihre Gegenwart nicht gefährdete.

Um jedoch auf die genannten Confessionsschriften nochmals zurückzukommen: so werden sie nach meinem Dafürhalten von Kattenbusch allzutief herabgesetzt; schlechter als damals zu erwarten stand, sind sie nicht ausgefallen. Selbst die Synode des Dositheus (1672), so ärgerlich und unredlich sie sich auch in ihren Verhandlungen betrug, hat doch ihre doctrinalen Erklärungen von Entstellung frei erhalten. Die Confession des Mogilas (1643) hat ihren Wert in der Vollständigkeit der Zusammenfassung dogmatischer, ethischer und asketischer Artikel, sie will, was bis dahin sehr lange nicht geschehen war, in katechetischer Form ein Ganzes liefern. Die Sprache ist volkstümlich und naiv, der Standpunkt gesetzlich und steif, aber ein Gepräge aufrichtiger, wenn auch beschränkter Frömmigkeit wird man dieser Quelle nicht absprechen, noch verkennen dürfen, dass einige Wellen des alten Geistes in ihr fliessen. In beiden Schriften werden Romanismus und Papsttum aus politischen Ursachen nirgends bestritten, das muss man wissen, um diese Lücke anderweitig zu ergänzen; sonst aber zeigen sich in ihnen nur solche Einwirkungen des Abendlandes, welche, weil sie schon früher begonnen, nicht der Willkür eines Mogilas und Dositheus schuldgegeben werden können. Wer nun ausserdem noch die merkwürdige Correspondenz der Tübinger mit dem

Patriarchen Jeremias, die lehrreiche Abhandlung des Metrophanes Kritopulus, die Abhandlungen des Georgius Chius, Meletius Syrigus und besonders des Gabriel Severus, die Schelstrate veröffentlicht hat, zu Rate ziehen will, dem wird ein ziemlicher Apparat zu Gebote stehen, und er kann sich dessen um so freier bedienen, weil sich die Grenzen des Symbolischen überhaupt nicht streng festhalten lassen. Selbst das Bekenntnis des Gennadius ist ungeachtet seiner Kürze nicht ohne Wert. Eine künftige Ausgabe dieser Bekenntnisschriften dürfte nicht unverändert bleiben; wegfallen würde die sogenannte erste Confession des Gennadius, einiges Andere könnte hinzutreten, wie denn z. B. in Bezug auf die russische Kirche Philaret's Katechismus in die von Schaff veranstaltete Sammlung Aufnahme gefunden hat. Feinheit der Definition und dialektische Gewandtheit werden in diesen Urkunden fast überall vermisst, das waren Geistestugenden, zu denen die russische Bildung nicht so bald emporkommen sollte, und die der griechischen durch das Elend der Zeiten und den Druck der Türkenherrschaft abhanden gekommen. Den besten Beweis für diese eingetretene geistige Ermattung liefert Cyrillus Lucaris, welcher, weit besser unterrichtet als seine Landsleute, sich doch bei aller Anstrengung den im Abendlande herrschenden Grad von Denkfertigkeit nicht anzueignen vermochte. Von den neugriechischen Theologen der Gegenwart muss gesagt werden, dass sie den achtungswerten Versuch machen, die protestantischen Lehrsysteme des letzten Jahrhunderts sich zum genaueren Verständnis zu bringen; aber zuweilen versagt ihnen dabei die Sprache den Dienst, denn für diesen Zweck ist sie noch nicht entwickelt genug.

Aber gesetzt nun, dass wir die genannten Quellen bei Seite zu legen hätten, weil sie angeblich nicht „authentisch“ sind: so fragt sich ferner, was an die Stelle treten soll. Kattenbusch verweist uns auf die Gründungsepoche der griechischen Theologie, auf Männer wie Athanasius, Gregor von Nyssa, an diese habe der Symboliker sich zu halten. Allein wie ist das möglich, wenn doch feststeht, dass es damals noch gar keine griechische Kirche gab,

d. h. keine griechische Separatkirche, sondern nur eine griechische Abteilung der altkatholischen, diese aber von durchgreifender Wichtigkeit für das Ganze, nicht allein für ihre eigene künftige Entwicklung? Die Folgen der Erhebung von Constantinopel waren erst im Werden, es war noch nicht offenbar geworden, ob sich dieses christliche Griechentum der abendländischen Kirchenbildung anschliessen, oder enger mit dem Orientalismus verbinden werde, — ein Uebergang, der sich erst zur Zeit des Hieronymus und noch mehr während der monophysitischen Epoche vollzogen hat. So lange fehlte es noch an einer selbständigen Gestaltung, und bis zum Eintritt der Russen in diesen Verband sollten noch Jahrhunderte vergehen. Hätte uns Kattenbusch das Zeitalter des Photius in Vorschlag gebracht: so würde sich dies eher verteidigen lassen. Denn Photius ist wie der Anfänger des jüngeren byzantinischen Griechentums, so auch der Vorgänger eines vom Abendlande sich ablösenden Confessionalismus; sein Schritt war verhängnisvoll, so äusserlich auch die von ihm aufgestellten Scheidungsgründe ausfallen mochten. Aber selbst dieser Ausgangspunkt würde sich nicht ohne grosse Uebelstände festhalten lassen; man stelle sich vor, dass ein Symboliker auf der einen Seite die Augsburgische Confession und das Tridentinum, auf der andern die Werke des Gregor von Nyssa oder auch nur die Declarationen des Photius zum Grunde legen wollte: wie würde sich das ausnehmen, und zu welcher Ungestalt würde er in der historischen Behandlung genötigt werden!

Dabei soll nicht verhehlt werden, dass wir uns mit dieser Disciplin in einer misslichen Lage befinden, es wird schwierig, sie in feste Grenzen zu fassen. Den ersten Abschnitt bildet gewöhnlich die Untersuchung der drei altkirchlichen Symbolformeln nebst ihrem Anhang, und schon diese erwächst durch den Zutritt neu ermittelter Texte allgemach zu einer selbständigen Aufgabe. Hierauf folgt das eigentlich confessionelle Hauptstück, sodann die Behandlung der Secten, welche den Darsteller leicht von einem Jahrhundert zum andern forttreibt. Zuletzt endlich begegnet ihm das Vaticanische Concil sammt seinen Vorbereitungen, und

er sieht sich in die Mitte moderner Begriffe gestellt, welche unsere protestantischen Bekenntnisse nicht kennen, oder die doch auf diesem Gebiet sonst nur indirect hervortreten. Wir sind also so weit, dass der Symboliker seine Materialien aus dem 19. wie aus dem 3. Jahrhundert herbeiholen muss; solche Erweiterung des Schauplatzes ist der Einheit gefährlich. Auch wird es nachgrade wünschenswert, selbst den Hauptkörper dieser comparativen Wissenschaft tiefer als bisher in die Geschichte und Culturgeschichte einzuführen, zugleich aber ihn dergestalt zu gliedern und zu beleben, dass er über sich und seine Schranken hinausweist; und welche sonstige Veränderungen noch bevorstehen, wird nicht von der Theorie und Theologie allein, sondern von den Lebenswendungen des Protestantismus abhängen. Niemand wird sich diese Schwierigkeiten verhehlen, allein so lange die Symbolik theils durch die Verteilung der theologischen Fächer, theils durch unser Verhältnis zur römischen Kirche noch wesentlich auf dem Standpunkt des 16. und 17. Jahrhunderts ruhen bleibt, wird sie sich auch methodisch demgemäss verhalten müssen, statt auf eine Zumutung einzugehen, welche sie völlig aus den Fugen bringen würde.

Soweit also die Anklage des Herrn Kattenbusch darauf hinausläuft, dass ich, statt aus den richtigen Quellen zu schöpfen, mich auf untaugliche oder nicht authentische verlassen habe, darf ich diesen Vorwurf einfach als ungehörig von der Hand weisen. Selbstverständlich kann man auch etwas Anderes wollen, man kann die ganze griechisch-orientalische Christenheit rein historisch überschauen und zusammenfassend beurteilen; das wäre aber nicht, was ich beabsichtigt, und was eine Symbolik im anerkannten Sinne zu leisten hat.

Möge dieser erste Punkt hiermit erledigt sein. Mein Gegner veranlasst mich, noch eine zweite und wichtigere Angelegenheit in Betracht zu ziehen. Ueber die Grenzen meiner Aufgabe hinausgreifend, vermisst er S. 107 in meiner Darstellung die „organisirende Centralidee“, von welcher aus sich die ganze, historisch fortlaufende griechische Theologie und Kirche, nicht bloss die neuere, die ich zu

bearbeiten hatte, überschauen lasse. Zur näheren Begründung werden S. 107 eine Reihe von Bemerkungen zusammengestellt, zwar bekannt, auch grossenteils aus Abhandlungen von Ritschl und Steitz geschöpft, immerhin aber zur Anregung der Frage wohl geeignet. Findet sich überhaupt innerhalb der religiösen Ideenverbindung, welche die griechisch-orientalische Frömmigkeit uns vor Augen stellt, ein bestimmter Mittelpunkt, und wie haben wir ihn zu benennen? Mit gutem Grund verwirft Kattenbusch die Meinung, dass sich Abend- und Morgenland wie Praxis und Intellectualismus zu einander verhalten, denn eine Praxis hat auch der Orient aufzuweisen, so gut wie der Occident einen kräftigen, wenn auch anders gearteten Trieb des Wissens und Denkens; nur so viel steht fest, dass die griechische Kirche sich weit weniger hierarchisch und disciplinarisch entwickelt hat, wie z. B. aus dem Mangel an Bussbüchern hervorgeht, an welchen die lateinische so reich ist. „Das Richtige ist“, fährt der Genannte fort, „dass die griechische Kirche in und mit der Theologie und Christologie das ganze Christentum in in ihrer Weise behandelt hat“ (S. 109). Im allgemeinen gilt dies von der alten Kirche überhaupt, das bezeugen die Symbolformeln, ja in gewissem Grade vom Christentum selber, denn Christus ist die offenbarende Tatsache oder, wenn man lieber will, die organisirende Idee. Doch soll nun ferner die eigentümliche Behandlungsart des Glaubensinhalts darin gesucht werden, wie das von Christus dargebotene Heilsgut verstanden wurde, sie ergibt sich, wie unser Verfasser will, aus der Idee der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens. Zu diesem Zweck wird auf Gregor von Nyssa verwiesen, wobei nur zu bedauern, dass Kattenbusch nicht noch weiter zurückgegangen ist; denn dabei wird sich doch Niemand beruhigen, dass Athanasius und Gregor von Nyssa dergestalt als die Gründer der Kirche angesehen werden, als ob diese vor ihnen noch nicht vorhanden gewesen wäre. Ich wenigstens verwahre mich gegen eine Vorstellung, nach welcher das Dasein der kirchlichen Gemeinschaft von der Correctheit der Lehrformel abhängig gemacht wird, und sollte dies geschehen, so wären wir im vorliegenden Falle ebenso

wohl berechtigt, bis zum Concil von Chalcedon als dem kirchlichen Gründungsact herabzugehen. Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass alsdann das Wort Kirche in anderem Sinne genommen wird, nicht wie vorhin mit Bezug auf die Selbstständigkeit der kirchlichen Erscheinung. Dagegen ist unstreitig die Idee des ewigen Lebens und der Unsterblichkeit für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit; von diesem Gesichtspunkt ausgehend versuche ich im Folgenden einige Andeutungen über die griechisch-orientalische Religionsbildung und deren Gang.

Licht und Erkenntnis, Leben, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit sind schon der ältesten griechischen Literatur geläufige Worte. Durch Christus hat uns Gott von der unvergänglichen Erkenntnis kosten lassen, sagt Clemens im Korintherbriefe, das Leben in der Unsterblichkeit stammt von ihm. Die christliche Lehre nach Ignatius ist eine *διδασχὴ ἀφθαρσίας*, das Evangelium eine Vollendung der Aphtharsie, die allein den Zugang zu Gott erschliesst; Leben und Liebe in ihr haben den gleichen Charakter, mit ihr ist die erhebende Geisteswirkung, welche von Christus herkommt, ausgedrückt. Zur Zeit bewegt sich der christliche Wandel noch innerhalb des Vergänglichen, aber entgegengehend und aufstrebend zum verheissenen Ziele des Unverderblichen; denn Christus selbst ist gesendet als der Unvergängliche, der Unsterbliche für die Sterblichen. Solche Vorstellungen schlossen sich leicht aneinander an, die weiche Logosidee gab ihnen Nahrung <sup>1)</sup>. In naher Bereitschaft lag der Schluss,

---

<sup>1)</sup> In den Ignatianischen Briefen werden die Prädicate *ἀθάνατος*, *τὸ ἀληθινὸν ζῆν*, *ἀφθαρσία* häufig auf Christus und seine Sache angewandt; seine Lehre ist *διδασχὴ ἀφθαρσίας*, ohne ihn haben wir nicht *τὸ ἀληθινὸν ζῆν*, *τὸ τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν*; ad Rom. 1, 7: *ἀγάπη ἀφθαρσίας καὶ αἰώνιος ζωὴ*; ad Philad. c. 9: *τὸ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας*; ad Smyrn. c. 4: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*; ad Polyc. c. 2: *νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής, τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Dazu vgl. Clem. ad. Cor. I, c. 36, durch Christus hat uns Gott in den Stand gesetzt *τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*. Epist. ad Diogn. c. 6: die Christen leben *ἐν φθαρτοῖς, τῆν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι*.

dass das in Christus mitgeteilte Ewige auch in ihm selber als ein Wesenhaftes gesetzt sein müsse, während es von den Arianern zum Creatürlichen herabgesetzt wird; doch darf nicht vergessen werden, dass das Dogma des 4. Jahrhunderts keineswegs allein aus dem Princip der Ewigkeit zur Entscheidung gelangt ist.

Zur Bezeichnung des Heilswerks wurde also die Aphtharsie das überall wiederkehrende Stichwort, mit ihm verband sich dann ein weiter dehnbarer Gedanke, der ebenso wohl idealistisch und ethisch gedeutet wie ins Naturartige gezogen werden konnte. Das erste ist vorwiegend von den Alexandrinern geschehen. Für Clemens und Origenes ist Christus der Inbegriff der Ideen und der schöpferischen Weisheit, welcher Gott als den wahrhaft Seienden und den Guten erkennen lehrt. Allein diese Offenbarung wirkt nicht auf den denkenden Menschen allein, der in niedrige Weltbilder verfangen, vom Logos zum höheren Lichte emporgezogen wird, nein das ganze Selenleben soll an dieser Erhebung teilnehmen. Denn der wahre Gnostiker ist grade der, welcher auch in seinem tätigen Wandel dem Zuge zum Unvergänglichen nachfolgt, um zum Nachahmer Christi zu werden; Erleuchtung der Vernunft, Befreiung des Sinnes von der Gewalt der Begierden, erhabene Selenruhe sind die Hebel und die Wirkungen der Erlösung.

Den allgemeinen Hintergrund zu diesen Erklärungen bildet das kosmische Verhältnis des Ewigen zum Vergänglichen, beide stehen so zu einander, dass die höhere zwar in der niederen Welt ein Abbild, aber auch ein stetiges Hindernis und Widerspiel findet. Das ist das Geheimnis der Schöpfung, und Gregor von Nazianz bietet in seiner berühmten zweiten Rede Alles auf, um wenigstens teleologisch zu begreifen, warum die Menschensele trotz ihres Adels in das irdische Gehege versetzt worden, wo sie ebenso viel Ursache hat, die Berührung mit der sinnlichen irdischen Lust zu fliehen, wie sie als sittliches Uebungsmittel zu benutzen <sup>1)</sup>. Andere

---

<sup>1)</sup> Greg. Naz. Or. I, p. 7 sqq., Par. 1609, nach der Ausgabe von Clemencet Or. II.

Lehrer des 4. Jahrhunderts verschärfen diesen qualitativen Dualismus. Athanasius stellt jener himmlischen ἀφθαρσία eine φθορά gegenüber; zu dieser ist der Mensch, obgleich ebenbildlich und für die Würde der Unsterblichkeit geschaffen, durch die List des Satans herabgesunken, und nicht das Schmerzgefühl der Reue konnte ihn retten; nur der immaterielle (ἄυλος) Logos, der alles ins Dasein gerufen, der Anführer alles Lebens vermochte das Verderbliche, in welches er selber eindrang, eben dadurch in das Unverwesliche zu wandeln, das Gesetz des Todes zu brechen, das verlorene Ebenbild herzustellen<sup>1)</sup>. Schon an dieser Stelle scheint aller Nachdruck auf der unmittelbaren Berührung der niederen Naturbestimmtheit durch die höhere zu liegen; die Menschwerdung gleicht einem umzeugenden Act, von der Natur aus soll sie die Folge gehabt haben, dass Christus vermöge seines menschlichen Wohnungmachens den Blick seiner Bekenner wieder auf das Wahre und Göttliche hingerrichtet und den heidnischen Wahn zerstreut hat. Noch einen Schritt weiter geht Gregor von Nyssa in der grossen katechetischen Rede, indem er das Heilsbedürfnis ausdrücklich auf den ganzen menschlichen Organismus überträgt. Der psychische Mensch hat das Ziel seines Strebens verloren, der somatische sich der sinnlichen Lust preisgegeben; beide sind aus dem wahren Leben herausgefallen, ein Tod trat an die Stelle und übte seine Herrschaft, bis der Retter kam, bis die göttliche „Philanthropie“ Hülfe brachte. Der Erkrankte bedurfte des Arztes, der Gefällene des aufrichtenden und belebenden, der Verblendete des erleuchtenden, der Gefangene des befreienden Beistandes. Alle diese Kräfte sollten der erkrankten Menschheit aus der Lebensmitteilung des Logos zufließen, ohne dass dieser seiner göttlichen Apathie verlustig ging oder selbst von dem Leidentlichen afficirt wurde, welches der Geburt und dem Tode anhaftet. Gregor zieht also die wiederherstellenden Wirkungen der Sendung Christi möglichst in die Breite und dehnt sie dergestalt auf die ganze Menschennatur aus, dass er Mühe hat, den intellec-

1) Athanas., De incarn., c. 3. 4.



tuellen Factor, welchen das Dogma für sich fordert, in seine Rechte einzusetzen <sup>1)</sup>).

Aehnliches lässt sich auch bei Späteren wie namentlich bei Cyrill von Alexandrien nachweisen. Wahres und dem Tode verfallenes Leben sind entgegengesetzte Pole. Christus hat den Abstand überwunden, indem er die eine Natur in die andere einführte; sein Werk gleicht einer unmittelbaren Aufnahme in die göttliche Aphtharsie, es ist der Erlösung ähnlicher als der Versöhnung, denn diese letztere Lehrvorstellung fehlt zwar nicht, ist aber erst weit später als bestimmte Rechtstheorie angewendet und auch dann nicht aus der heimischen Ueberlieferung geschöpft worden.

Ich wollte hiermit verdeutlichen, was Kattenbusch mit der Benutzung „physischer Kategorien“ gemeint haben kann, welchen zufolge die Menschwerdung nur als Verschmelzung Gottes mit der menschlichen Natur gedacht worden sei. Wenn er aber S. 112 bemerkt, „es könne auf den ersten Blick“ scheinen, als ob die griechische Kirche vermöge dieser Anschauung vom Wesen des Heils, „auf den sittlichen Charakter der christlichen Religion verzichtet habe“: so schliesst er viel zu viel. So kann es nicht scheinen, ausser wenn man sich an einzelne Stellen und Schriftsteller anklammert, oder auch wenn die Abendmahlslehre zum Grunde gelegt wird, in welcher sich jener mystische Zug festgesetzt hat, — nicht aber in Anbetracht der ganzen älteren griechischen Theologie. Diese wird nicht von diesem Punkt aus beherrscht oder „organisirt“, noch weniger ihres sittlichen Charakters entkleidet, denn sie trägt noch einen andern Grundgedanken in sich, es ist das Princip der Freiheit und sittlichen Bestimmbarkeit, welches sie durch alle Stadien begleitet. Das ganze Glaubenssystem des Origenes dreht sich um die beiden Pole Gott und Freiheit. Auch bei den Späteren drängt sich immer ein ethischer Coefficient neben die Ansätze eines mystischen Naturalismus, und so oft die Griechen die Aneignung des Heils beschreiben wollen, bedienen sie sich eines Synergismus, der nicht wie im Abendland einen schon vor-

1) Greg. Nyss. Or. cat. magna, c. 15.

handenen Gegensatz ausgleichen soll, sondern der sich ihnen zwanglos zu Gebote stellt, aus der Annahme, dass geistige Anregung von Gott und menschlicher Wille einander verwandt genug sind, um zusammen zu wirken.

Man denke unter Anderem an die Mönchstheologie des 4. oder 5. Jahrhunderts. Auch sie fordert Aufschwung zum unverderblichen engelgleichen Leben, — ein Ziel der Vollendung, welches aber durch asketische Mittel, nicht durch mystische Verschmelzung erreicht werden soll. Wer vollkommen sein will, muss nach unten hin frei sein, muss die Zugänge der natürlichen Begierde abdämmen, dann gelangt er zu einer gottähnlichen Apathie, der Leib fesselt ihn nicht, tief unter ihm liegt der irdische Staub. Man denke ferner an die Lehrer der antiochenischen Schule, sie lieferten einen bedeutenden Beitrag zu der Darstellung des wissenschaftlichen und kirchlichen Geistes, aber sie sind Ethiker in der Theologie, nicht Physiker wie die Monophysiten. Den Chrysostomus muss man kennen, um zu wissen, dass auch er in seine Sacramentslehre ein stark realistisches Moment aufgenommen hat, denn was ihn übrigens auszeichnet und wenn irgend Einen zum Repräsentanten seiner Kirche in diesem Zeitalter macht, ist doch grade die Stärke des Herzens, das treffende psychologische Urteil, die Sorge für Innerlichkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung, die Wirkung auf den Willen — mit einem Wort das Interesse an dem Sittlichen. Kein kirchlicher Schriftsteller ist in der Folgezeit mehr als er gelesen worden, das beweist die grosse Zahl der noch vorhandenen Handschriften. Der viel spätere Johann von Damaskus hat die bisherige Entwicklung systematisch zusammengefasst; indem er die „göttliche Oekonomie“, d. h. die Menschwerdung Christi und deren Zweck, erklären will, sagt er, nachdem der Tod einem wilden Tiere ähnlich in das Leben gedrungen, sei es nötig gewesen, „die menschliche Natur zu stärken und zu erneuern, den Menschen tatsächlich zu erziehen und Anleitung zu geben zu dem Wege der Tugend, welcher von dem Verderben hinweg- und zum ewigen Leben hinführt“<sup>1)</sup>, — eine Fülle der „Philan-

<sup>1)</sup> Joh. Damasc., De fide orthodox. III, c. 1: ἔτι δὲ νευρωθῆναι καὶ

thropie“, wie sie nur von dem menschengewordenen Christus dargereicht werden konnte. In diesen Worten vernehmen wir wieder das alte Thema von der *φθορά* und der *ζωή* und dem *ἀνακαινίζειν τὴν φύσιν*, die weitere Durchführung aber fällt durchaus lehrhaft, ethisch und praktisch aus; das ganze Werk des Damasceners verläuft unter lauter dogmatisch-dialektischen Definitionen, mit denen sich dann eine an die sittliche Freiheit anknüpfende Tugendlehre verbindet. So steht es also nicht, dass das Heil lediglich nach „physischen“ Kategorien beschrieben (S. 110) oder das Ziel des Christentums nur in der „göttlichen äusseren Herrlichkeit“ gesucht wird, zu welcher das creatürliche Leben im Jenseits erhoben werden soll (S. 115). Im ganzen bewegen sich diese Schriftsteller auf dem altkatholischen Standpunkt, nach welchem das Christentum, wie Cyrill von Jerusalem sagt, aus zwei Stücken bestehen soll, aus frommen Dogmen und guten Handlungen.

Es scheint jedoch angemessen, auch aus dem ferneren Gange noch einige Wendungen hervorzuheben. Die lebendige religiöse Geisteskraft ging mit dem 6. Jahrhundert zu Ende, eine formelhafte dogmatische Metaphysik blieb zurück. Das Dogma soll gelernt und gewusst, die Tugend geübt werden; je wohlfeiler beides wurde, desto stärker regte sich das Bedürfnis, das Göttliche als ein Gegenwärtiges zu erfahren oder zu erschauen; der Volksgeist wurde immer sinnlicher, indem er in dem Sacrament und dem Cultus seine religiöse Nahrung suchte. Allegorie, Symbolik und Bilderdienst machen diesen Uebergang anschaulich. So niedrig das Irdische auch stehen mag: dennoch sind ihm Abzeichen idealer Verhältnisse oder auch Reizmittel zu deren Auffindung eingestreut; der Schöpfer selbst hat sie ihm geliehen, die Offenbarung aber sich vorbehalten, durch Anknüpfung an sichtbare Formen und Ordnungen ein Licht über den Zusammen-

---

*ἀνακαινισθῆναι τὴν φύσιν καὶ ἔργῳ παιδαγωγηθῆναι καὶ διδαχθῆναι ἀρετῆς ὁδὸν τὴν μὲν φθορᾶς ἀπάγουσαν, πρὸς δὲ τὴν αἰώνιον ποδῆγουσαν· τέλος τὸ μέγα περὶ αὐτὸν τῆς φιλανθρωπίας ἐνδείκνυται πέλαγος.*

hang des Universums auszugiessen, — so sagt der Allegoriker. Und dieser Allegorismus hatte anfänglich eine vorzugsweise anagogische Tendenz gehabt, jetzt konnte er auch katagogisch wirken, je mehr man darauf ausging, das Ideale dem Irdischen oder kirchlich Dargestellten auch einwohnend zu denken. Die heiligen Handlungen sollen nicht für sich stehen, Gebet und Ansprache verdeutlichen ihren Zweck, sinnvolle Verrichtungen umgeben sie, mit ihnen soll der Empfänger sich einen Cyklus geistiger Vorgänge vor Augen stellen, — so wünscht es der Liturge. Cyrill von Alexandrien wurde — wenn wirklich die mystagogischen Katechesen von ihm herrühren — der erste bedeutende Anfänger dieser Interpretation, zahlreiche und weit ausführlichere liturgische Auslegungen sollten sich anschliessen, zuletzt bildeten sie eine eigene Literaturgruppe. Dasselbe Interesse führte dahin, die ganze kirchliche Ordnung einem wundervollen Aufbau zu vergleichen, und dieser liess sich nicht besser sanctioniren, als wenn nachgewiesen wurde, dass dessen Formen aus gewissen ihnen entsprechenden überirdischen Gestalten und Abstufungen Recht und Kraft empfangen haben. Ferner herrschte noch im 4. Jahrhundert die Ueberzeugung, dass sich das Göttliche überhaupt nicht bildlich darstellen lasse, später wurde sie durch die entgegengesetzte verdrängt. Die Gründer und Vertreter der Offenbarung haben auf Erden gelebt und Spuren ihres Daseins zurückgelassen, folglich dienen die Abbildungen dazu, die Andacht von dem sinnlichen Ausdruck ihrer Erscheinung zu den dem diesseitigen Leben entrückten Persönlichkeiten emporzuheben, — so sagt der Bilderdiener. Die Gewaltsamkeiten des Bildersturmes konnten diesen Glauben erschüttern, der sich aber dennoch wiederherstellte und vollständig mit der volkstümlichen Frömmigkeit verschmolzen ist. Dieselbe zweite Nicänische Synode (787), welche die Bilderverehrung genehmigte, hat zugleich die symbolische Erklärung des Abendmahls genusses verurteilt. Endlich sollen auch gewisse kirchliche Begriffe dadurch an Bedeutung gewinnen, dass ihre Namen auf etwanige sprachliche Wurzeln zurückgeführt werden, — so meint es der Etymologe, und kein Gleichlaut

ist ihm zu fernliegend, um nicht danach zu greifen. In allen diesen Richtungen verrät sich dasselbe Bedürfnis, zwei ungleichartige Lebensschichten in Verkehr zu erhalten und die eine aus der andern zu nähren. Es war ein Idealismus, von welchem diese Vergleichen ausgegangen, aber ein grober Realismus, der sich hineinlegte und alle religiösen Betrachtungen und cultischen Handlungen mit einem anziehenden und zugleich Ehrfurcht gebietenden Zauber umspann. Auf den ersten Aufschwung folgte ein schrittweises Herabkommen bis zur sinnlichen Umschränkung der Frömmigkeit, welches die Grenzlinie zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten, dem Wirkenden und seinem Abzeichen fast verschwinden liess. Einen eigentümlichen, halb gedankenmässigen und geistigen Nimbus empfangen auf diese Weise die Auslegungen der Liturgie, das individuellste Product dieser Anschauungsweise, immer noch sinnvoll für den Symboliker, aber auch desto verführerischer für die blöde Menge. Die abendländische Literatur bietet Verwandtes dar, das aber mit jenem andern nicht auf gleiche Linie gestellt werden darf <sup>1)</sup>.

An dieser Stelle verdienen die Dionysischen Schriften als der Ausläufer eines theologisch und kirchlich eingekleideten Neoplatonismus Erwähnung. In ihnen wirkt ein überreizter und sich selbst auf dem eigenen Wege ermüdender Wissenstrieb. Zwei Leitern des Gedankens führen zu Gott empor, bejahende und verneinende Kräfte ringen gleichsam

---

<sup>1)</sup> Mit Unrecht wird mir, weil ich gelegentlich einmal die Einmischung von Cultusvorschriften in das Dogma als „Nebeninteresse“ bezeichne, Unterschätzung des liturgischen Glaubensmediums zum Vorwurf gemacht. Denn den Abschnitt, in welchem ausführlich gezeigt wird, dass der Geist einer Kirche, welche die Verächter der Liturgie den Häretikern gleichgestellt, ohne Beleuchtung des liturgischen Ritus nicht vollständig verstanden werde, und dass die russische Kirche so weit gelangt sei, die Liturgie als den Brennpunkt der Religion selber zu preisen, — hat Kattenbusch einfach ignorirt (vgl. S. 300 meiner Symbolik). Man darf diese ritualisierende und liturgisierende Tendenz wohl ein „Surrogat“ nennen, aber sie war zugleich der Ausläufer jenes antiken idealisirenden Triebes, welcher bei nachlassender Intelligenz selbständig fortwucherte und immer abergläubiger verstanden wurde.

mit einander; aber die Verneinung hat mehr Wahrheit und Recht, denn jede positive Aussage und Bezeichnung des Absoluten hat ihren Gegenstand noch über sich, und nur dem Namen des Guten verbleibt das schöne Vorrecht, das Wesen der Gottheit zu berühren. Unter solchen Anstrengungen bleibt die Erkenntnis diesseits ihres Zieles; die Kategorien des Denkens und Wissens reichen nicht aus, den Gipfel zu erklimmen. Vergöttlichung wird nur für denjenigen erreichbar, der sich durch geheimnisvolle Erfahrung emporziehen lässt, dazu aber findet er in der Kirche selber, ihren Ordnungen und Verrichtungen das Medium. Diese Gedankenreihe beginnt speculativ, um cultisch und asketisch zu endigen. Für die Folgezeit wird niemand die grosse Wichtigkeit dieses vermeintlichen Areopagiten verkennen; schon im 7. Jahrhundert fand er Verehrer, und die Dunkelheit seiner Rede rief den Beistand der Commentatoren herbei. Allein er befindet sich doch in einer Sonderstellung, nicht in ihm, wie Kattenbusch anzunehmen scheint, weit eher, wie schon bemerkt, in Chrysostomus findet die patristische Epoche ihre zusammenfassende Repräsentation.

Wir gehen zu Photius über, dem gelehrten Sammler, aber auch dem scharfgeschnittenen Dialektiker und dem Anfänger des Byzantinismus. Denn von ihm aus ist die ganze kirchliche Haltung Constantinopels während des Mittelalters bestimmt worden, und er war nichts weniger als ein Mystiker, wenn er auch den Bilderdienst anerkannt und die Theologie in die beiden Abteilungen des Dogmas und der Mystagogie unterschieden hat. Scharfer Verstand verband sich in ihm mit eifersüchtigem Selbstgefühl; durchdrungen von den Vorzügen seiner Heimat und classischen Sprache, behandelte er die Lateiner als die Unechten und Untreuen, welche von der Urform der Lehre und der kirchlichen Einrichtungen abgewichen seien. Seine Verteidigung der griechischen Trinitätsform ist mit grosser Gewandtheit geschrieben, sie wurde das polemische Probestück, auf welches seit dem völligen Bruch mit dem Abendlande zahlreiche andere Abhandlungen folgten. Von nun an werden die vielartigsten Studien, exegetische, philologische, philosophische, mit und

neben einander, ja von denselben Schriftstellern getrieben, aber Polemik, Apologetik und Häresiologie beherrschen die Literatur; der Standpunkt ist der schlechthin conservative, die Form eintönig, latinisirende Ansichten üben einen parteibildenden Einfluss. Zahlreiche logisch-metaphysische Fragen und Antworten, ἀπορίαι und λύσεις, liegen uns vor Augen und mögen als dialektische Uebungsstücke gedient haben. Neben den Platonischen sind auch Aristotelische Studien zeitweise gepflegt worden; aber zu einer methodischen Durchführung kommt es nicht, daher fehlt die belebende Kraft, welche der abendländischen Scholastik aus den Principienkämpfen des Nominalismus und Realismus erwachsen ist. Das Ueberschwängliche zieht sich in gewisse Adern der religiösen Empfindungsweise zurück, übrigens empfangen wir den Eindruck nüchterner Verständigkeit. Bekanntlich ist unter den Lehrern des 12. Jahrhunderts Nicolaus von Methone der begabteste, der auch vor kurzem durch neue Publicationen noch bekannter geworden; und wie er an alle seine Vorgänger, auch an Dionysius anknüpft: so erinnert er uns auch an alles schon Gesagte. Auch er ist ganz Grieche, seine Weltbetrachtung symbolisch und idealistisch, denn er will das Irdische durchsichtig machen, damit es durch Spiegelbilder Zeugnis gebe von seinem Urheber. Dadurch wird Gott erkennbar, aber er bleibt dennoch unerkennbar, denn nach Dionysius fordern die göttlichen Prädicate ein steigerndes ὑπέρ, einen Ausdruck der Hyperusie, weil es ohne diese beschränkende Zutat vermessen sein würde, an das Absolute mit menschlichem Wort hinanzureichen zu wollen. Andererseits wird derselbe Nicolaus zum mystischen Realisten, denn er schreibt dem menschengewordenen Christus einen göttlichen, d. h. durch Verbindung mit dem Logos veredelten und zur Unverderblichkeit erhobenen Leib (θεῖον σῶμα) zu, dessen Lauterkeit dann auch durch den Genuss des Abendmahls in die Natur der Gläubigen überfließen soll. Und in einer dritten Richtung überschreitet er wieder den Consensus seiner Kirche, indem er an den Tod Christi eine der lateinischen ähnliche, obwohl weit weniger geschärfte Satisfactionslehre

anknüpft. Allein alle diese göttlichen Wirkungen sollen doch erst angeeignet werden, indem sie durch ein sittliches Medium hindurchgehen, erst die Freiheit bedingt und sichert ihren Erfolg; der Mensch hört nicht auf besserungsfähig zu sein, auch nach der Uebertretung kann er zu sich selber zurückkehren, weil er menschlich, d. h. unter dem Einfluss leiblicher Begierden, nicht als körperloser Dämon gesündigt hat. Der Leib enthält also wohl Reizmittel der Sünde, aber er giebt dieser zugleich eine Relativität und Beschränktheit, an die sich die Möglichkeit der Umkehr und Besserung immer aufs Neue anschliessen kann <sup>1)</sup>. Daraus erklärt sich, dass von einem anderen gleichzeitigen Schriftsteller dieselbe Erhebung zu Gott grade aus dem sittlichen Prozess statt des naturartigen hergeleitet wird; Nicetas Choniates entwirft eine Reihe von natürlichen, bürgerlichen, moralischen und reinigenden Tugenden, die oberste Stufe führt zur Apathie und Verähnlichung mit Gott (*ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις*) <sup>2)</sup>.

Wieder ein anderes Stadium bezeichnet das 14. Jahrhundert, dasselbe Zeitalter, wo auch im Westen die mühsamen Operationen und Compositionen des scholastischen Denkens nicht mehr ausreichen wollten, sondern ein kräftiges Verlangen nach religiöser Unmittelbarkeit sich in der deutschen Mystik hervordrängte. Das byzantinische Reich yerfiel dem Bürgerkrieg, Sitte und Tugend, Mönchtum und Wissenschaft erschlafften, vergeblich suchten einige edlere Geister der einreissenden Entartung zu steuern. Mitten in diesem Dunkel machten die Athosmönche die Entdeckung eines ihnen aufgegangenen geheimnisvollen Thaborlichts; sie nannten es ein ungeschaffenes Licht, erhaben über das Creatürliche und doch nicht einfach und unnahbar wie Gott. Das Absolute bleibt auf seiner einsamen Höhe, aber in dieser vielteiligen Ausstrahlung kann es dennoch geschaut und genossen werden. Dies war indessen nur die Ausgeburt aske-

---

1) Vgl. Ullmann's Abhandlung über die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert, Studien und Kritiken 1833, H. 3, S. 57 des besonderen Abdrucks.

2) Ebendas. S. 44. 45.



tischer Ueberspannung, die Wissenschaft hatte davon keinen Nutzen, ausser etwa durch die Verhandlungen, ob und wie Wesen und Wirksamkeit Gottes unterschieden werden dürfen. Vollständiger giebt sich der damalige Standpunkt der Theologie zu erkennen in dem Werke des Nicolaus Cabasilas „Vom Leben in Christo“, welches ganz eigentlich hierher gehört, weil es wieder den Namen der ζωή an die Spitze stellt. Auf diese Schrift hätte mich Kattenbusch füglich verweisen können, sie enthält, was er grade sucht und tadeln will, eine Art von physischer Theologie, eine solche jedoch, mit der sich sofort und sehr entschieden eine ethische verbindet. Es ist der Mühe wert, eine kurze Erläuterung hinzuzufügen. Das Werk umfasst in sieben Büchern zwei wesentlich verschiedene Abteilungen; es sind zweierlei Potenzen, die das christliche Leben hervorbringen, das Sacrament oder Mysterium und der Wille; durch ihre ineinandergreifende Wirksamkeit wird der neue Mensch wie unter Geburtsschmerzen der jetzigen Welt empfangen, erzeugt und entfaltet, damit die jenseitige, die niemals altert, ihn vollende. Aus dieser letzteren aber stammt Christus, und er ist zugleich der Uebertrag aus ihr in die irdische Erscheinung, die Mysterien haben ihm dazu gedient, sein eigenes Ewige in die Natur der Menschheit einzupflanzen; man muss sich dabei erinnern, dass nach griechischer Vorstellung die sacramentlichen Kräfte nicht den Tod Christi, wie es der römische Katholicismus will, sondern den ganzen geschichtlichen Christus zur Basis haben. Von diesem Standpunkt aus werden sodann die drei wichtigsten Mysterien erklärt. Die Taufe soll dem christlichen Leben das Dasein geben, das Myron es befestigen und geistig ausrüsten, die Eucharistie es in die innigste Lebensgemeinschaft, ja in eine Blutsverwandtschaft mit dem Heiland eintreten lassen. Und fragt man, was bei dieser Anschauung aus dem Dogma wird: so hat der Verfasser es ganz in seine Auslegung der Sacramente eingefügt, ohne eine besondere Stellung dafür zu fordern. Die Lehre wird vollständig dem Cyklus der Mysterien einverleibt. So weit reicht also die religiöse Physiologie des Cabasilas, alles Weitere, also den ganzen Ausbau der christlichen Tugend und Selbstbestimmung

will er dem zweiten ethischen Princip anvertrauen. Christus ist der Schaffner des Guten, das von ihm Gepflanzte soll wachsen, der Wille soll es erhalten und entwickeln, nicht durch Gelübde und mönchische Weltflucht — denn diese Mittel erklärt der Schriftsteller keineswegs für notwendig —, auch nicht durch Lohnsucht und Furcht vor dem Gericht, sondern durch selbstverleugnende Uebung der Demut, Geduld und Gerechtigkeit und durch Ansammlung frommer Gedanken, die bis zu dem Gipfel der Gottesliebe emporleiten. „Daher wollen wir“, sagt Cabasilas, „alles Uebrige bei Seite lassend, nur auf den Willen der Seele achten, auf welchem allein die Tüchtigkeit und Schlechtigkeit, das wahre Gesundsein und Kranksein und überhaupt das Leben oder Sterben des Menschen beruht, welchen Willen als einen guten und auf Gott allein gerichteten zu besitzen, das ewige Leben ausmacht.“<sup>1)</sup> Mir scheint diese Anschauung für das angegebene Zeitalter charakteristisch genug, in gewissem Grade sogar bezeichnend für das Mittelalter überhaupt, welches geneigt war, das ganze Heil durch jene beiden Medien hindurch zu leiten, das eine des sinnlichen, sacramentlichen und liturgischen Empfangs, das andere der persönlichen Anstrengung und Willenskraft.

Ein letztes Stadium versetzt uns in die Zeiten der Türkenherrschaft und späterhin der reformatorischen Bewegung. Die Union von Florenz (1438) war gescheitert oder doch nur künstlich und für kurze Zeit gelungen, und grade der beste griechische Theologe, Marcus Eugenicus, damals wohl der einzige von einiger Gedicgenheit und Denkkraft, wies die Einigung zurück. Wie die russische Kirche sich hob und durch Gründung eines eigenen Patriarchats gekräftigt wurde, verfiel die griechische, obgleich 1453 in Constantinopel neu constituirt und synodalisch eingerichtet, allen Unbilden und Willkürlichkeiten türkischer Tyrannei, sie ertrug diesen Druck mit zäher Ausdauer, und vielleicht um so geduldiger, da sie sich zugleich gegen die Eingriffe des Abendlandes sicher-

---

<sup>1)</sup> Vgl. meine Ausgabe der Mystik des Nicolaus Cabasilas, Einleitende Darstellung, S. 89. 172 ff. 181.

gestellt fand. Indessen konnte doch der Verkehr mit dem Westen nicht abgebrochen werden, am wenigsten in den Gegenden der Oberhoheit Venedigs; wer Unterricht suchte, sah sich auf Italien hingewiesen, die heimischen Quellen der Wissenschaft waren versiegt. Die Literatur liegt uns in einer Reihe von Abhandlungen und kurzen Streitschriften vor Augen, die sich durch eine gewisse formelle Abrundung unterscheiden; Definitionen, etymologische Einfälle, logische Unterscheidungen treten an die Stelle des Gehalts. Ueber das System der Sacramente waren die Parteien zu Florenz wirklich zu einer Uebereinkunft gelangt, auch die Griechen genehmigten fortan die Siebenzahl mit Berufung auf die sieben Tugenden und Laster, sieben Geistesgaben, sieben Sterne in der Hand des Menschensohnes (Apok. 1, 16), — Gründe, die sie, wenn sie gewollt, längst bei der Hand gehabt hätten. Von Alters her war für die Vorstellung einer Wandlung der Abendmahls-elemente das Wort *μεταβολή* oder *μεταποίησης* gebraucht worden, jetzt drängte sich die lateinisch gedachte Transsubstantiation als *μετουσίωσις* an die Stelle. Und damit nicht genug, auch die Causal-methode fand Anwendung. Gabriel Severus von Philadelphia (um 1580) erläutert die sacramentlichen Begriffe nach den Gesichtspunkten von *αἴτιον ποιητικόν, ὑλικόν, εἰδικόν, τελικόν*, er übersetzt damit nur die Kategorien der *causa efficiens, materialis, formalis, finalis*; nicht minder erhellt aus anderen Distinctionen, z. B. von *οὐσία* und *συμβεβηκός*, *substantia* und *accidens*, der lateinische Einfluss <sup>1)</sup>. Ihrem Inhalt nach aber wird die Sacramentslehre in einer Weise vorgetragen, als müsse die ganze Offenbarung sammt allen ihren Kräften in diesem einen sieben-theiligen Artikel niedergelegt werden; der vermeintliche Dionysius, der früher sein Ansehen mit anderen geteilt hatte, wird als der *ἀρχηγὸς τῶν θεολόγων* gepriesen, seine Schriften als den kanonischen ebenbürtig hingestellt. Dem Protestantismus gegenüber mussten andererseits die alten Autoritäten abgehört werden, man brauchte Zeugnisse zur Ver-

<sup>1)</sup> „Acta orientalis ecclesiae“ ed. Schelstrate (Rom 1739), p. 254 sqq.

werfung einer unbedingten Gnadenwahl, andere zur Verteidigung der Willensfreiheit. Alle diese Schriften treten anspruchsvoll auf, ihre eigene Geistesarmut wird dadurch nicht verdeckt. Eine kirchliche Wissenschaft, die keine besseren Lebenszeichen von sich gab, drohte völlig zu vermagern; man begreift also, wie ein fähiger Kopf wie Cyrillus Lucaris, nachdem er einmal den Geist des Protestantismus gekostet, zu dem Entschluss gelangen konnte, ihr durch Zuleitung neuer Erkenntnisse eine andere Bahn zu eröffnen.

Zur Vollständigkeit würde es dienlich sein, dass auch die Ideen des Guten und des heiligen Geistes noch bestimmter ins Auge gefasst werden; doch befinden wir uns an der Stelle, von welcher oben ausgegangen wurde; diese Uebersicht bedarf keiner weiteren Erläuterungen, sie hat das Ihrige getan, sobald sie uns zu einer allgemeineren Schlussfolgerung berechtigt. Es hat sich gezeigt, dass die griechische Kirche ungeachtet ihrer traditionellen Steifheit doch im Laufe der Zeitalter ein sehr ungleiches Gepräge angenommen hat, sie war etwas anderes im 3., etwas anderes im 5. und wieder im 8. und 14. Jahrhundert und liess ihre eigenen Kennzeichen in höchst ungleichem Grade in den Vordergrund treten. Kattenbusch spricht von einer „organisirenden Idee“, er fordert also einen einzigen Mittelpunkt, um von diesem aus das Ganze zu übersehen, aber auch zu verurteilen, wir halten eine solche Zuspitzung auf einen einzigen Centralpunkt nicht für richtig. Wenn es schon misslich und schwierig ist, das Wesen des römischen Katholicismus von Einer Stelle aus zu bestimmen oder in einem einzigen begrifflich formulirten Satz zusammenfassen zu wollen, — denn schon der Name römisch-katholisch bildet ein Compositum und deutet auf einen historischen Anwuchs, der sich aus der blossen Wurzel noch nicht erkennen lässt: — so möchte dies noch weniger gelingen in Bezug auf eine so weiche und dehnbare Religionserscheinung wie die griechisch-orientalische, welche sich in ihrer historischen Fortbildung der griechischen, anatolischen und slavischen Volkstümlichkeit und deren Bedürfnissen angeschlossen und im Verlauf der Zeit ihre edleren Bestrebungen mit sinnlichen vertauscht hat. Ferner klammert

sich mein Kritiker an die Vorstellung einer physischen und einer hyperphysischen Unsterblichkeit, welche alle Religionswirkungen ins Physiologische und Naturartige herabgezogen habe. Dies mag der dunkle Punkt sein, aber es ist keineswegs der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen, denn dieser Naturalismus, anfangs nur dem Keime nach vorhanden, hatte jederzeit in dem sittlichen Princip ein starkes Gegengewicht und wucherte erst in den Zeiten des intellectuellen Verfalls und der sittlichen Erschlaffung.

Statt einer einheitlichen Construction, wie sie Katenbusch verlangt, scheint also die Zusammenstellung mehrerer leitender Gedanken besser mit dem Wesen des Gegenstandes übereinzustimmen, und auf diesem Wege wird auch ein günstigeres Gesamturteil herbeigeführt. Von der dogmatischen Formel und der kirchlichen Praxis abgesehen, ergeben sich einige ideelle Grundzüge, welche die griechisch-orientalische Lehrüberlieferung und Religionsansicht als zusammengehörige Richtung betrachten lassen. Die Religion als Erhebung zu Gott und zum Ewigen (*ἀφ' ἑαυτοῦ*), das Werk Christi als Erlösung oder auch als Entlastung und Heilung, die Sünde als Erniedrigung, die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und synergistische Kraft (vgl. § 147 meiner Symbolik), das sind Ansichten, die in dieser Theologie, so lange sie kräftig bleibt, ebenso aber auch in den von mir als Quellen der Symbolik benutzten Schriften wiederkehren. Was namentlich das Erste betrifft, dass die Religion als Erhebung und Aufschwung zum Unvergänglichen gedacht werden soll: so wird es, wie oft genug im kirchlichen Altertum, so auch in dem späten Bekenntnis des Petrus Mogilas ausgesprochen. Gott wird in dieser Urkunde als das intelligible Wesen und die höchste Realität des Guten definiert, von der Religion aber heisst es in der Einleitung, sie sei das *ζῆν ὑπὲρ τὰ ὀρώμενα καὶ μετὰ θεοῦ γενέσθαι τῷ νῶ ἄπ-τάμενον*, sei selber eine *ὄρμη εἰς τὰ ἄνω*, was dann weiter durch die im Universum angenommenen Abstufungen erläutert wird. — Sollte es nun dennoch nötig sein, einen gemeinsamen Hintergrund für diese Ideen zu suchen: so bedarf es wohl nur einer nochmaligen Erinnerung an die Welt-

ansicht im grossen, welche auf dieser Seite anders gefärbt war wie im Abendlande, also auch religiös sich anders modificiren konnte.

Das Vorstehende habe ich zu meiner eigenen Rechtfertigung, aber auch als Ergänzung des früher Gesagten zusammenstellen wollen. Ich räume ein, dass ich § 26 und 38 der Symbolik bei Angabe des allgemeinen Religionsbegriffs bestimmter auf die alte ζωή und ἀφθαρσία hätte zurückweisen sollen; das ist die Concession, die ich Herrn Kattenbusch mache, übrigens halte ich meine Ansicht fest. Mögen andere beurteilen, ob dennoch im „Lichte der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Kirche“ zu erkennen sei, dass sie hätte „umgekehrt interpretirt werden müssen“ (S. 121). Das Schadhafte, Verderbliche oder Verkommene in dieser Entwicklung, sei es nun nach der Seite des Dogmatismus oder auch der mystischen und liturgischen Ueberschwänglichkeit, habe ich in keiner Weise verhehlt (vergl. S. 397 a. a. O.). Dagegen muss ich nach wie vor die eben hervorgehobenen ethisch-religiösen Züge als bedeutungsvoll und wichtig schätzen, und eben darum kann ich eine Kritik nicht hochstellen, welche darauf ausgeht, den ganzen in jener orientalischen Region erwachsenen und fortgepflanzten Gedankenvorrat in Bausch und Bogen oder auch als „Totalerscheinung“ für „degenerirt“ zu erklären und damit preiszugeben; das wäre nur ein occidentalischer Hochmut, welchen ich als reinen Ausdruck des protestantischen Principis nicht gelten lasse. Dieses letztere bleibt in seinem Recht, aber es soll sich mit der Fähigkeit und Weitsichtigkeit verbinden, welche auch das ferner Liegende und anders Geartete zu würdigen vermag. Einzelte Stimmen wie die des Dr. J. J. Overbeck, welcher die „providentielle Stellung“ der Kirche Russlands und die mit derselben verbundene Anwartschaft zu einer ins Grosse gehenden liturgischen Mission innerhalb des Abendlandes proclamirt hat, — solche Stimmen werden keinen Vernünftigen berücken. Wohl aber deutet der Gang der neuesten Ereignisse darauf hin, dass die griechische Kirche mit der Zeit und durch die Macht der Dinge genötigt werden wird,

sich zusammenzuraffen und aus ihrer trostlosen Schwäche zu erheben. Sie wird dabei zunächst aus sich selbst und aus eigenen Quellen zu schöpfen haben; indirect aber und durch Mittel der Wissenschaft und Bildung ist der Protestantismus weit eher im Stande, nach dieser Seite als nach der anderen der römischen Papstkirche einen fördernden Einfluss zu üben.

---

# **Das Muratorische Fragment**

und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften.

Von

**Adolf Harnack** in Giessen.

---

Die Verwertung des Fragm. Murat. darf trotz aller auf dasselbe verwendeten Mühe bisher noch immer als eine unvollständige bezeichnet werden. Die wichtigste Frage, welchen Ertrag das Fragment für die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons bietet, ist bisher nur unvollkommen beantwortet worden. Die Grundsätze, nach welchen der unbekannte Verfasser die Zugehörigkeit eines Buches zur kirchlichen Schriftensammlung bestimmt, sind nirgendwo ausreichend zusammengestellt. Ebenso fehlt eine pünktliche Darlegung der Attribute, welche nach dem Urteil des Verfassers der Sammlung als solcher und den einzelnen Schriften in Bezug auf Ursprung und Inhalt zukommen.

Auf den folgenden Blättern ist der Versuch gemacht, dieser Aufgabe zu genügen. In Form von Thesen habe ich zunächst die Grundsätze des Verfassers, so wie dieselben unmittelbar aus seinen Worten belegt werden können, neben einander gestellt. In der darauf folgenden Abhandlung werden dieselben einer näheren Untersuchung unterzogen. Auf die Exegese des einzelnen ist nur so weit eingegangen, als die gestellte Aufgabe es erheischte; doch werden die wichtigsten Ausführungen sämtlich zur Sprache kommen.

1) Die katholische Kirche besitzt eine Sammlung heiliger Schriften aus vorchristlicher Zeit und beurteilt sie als abgeschlossen. Die Aufnahme neuer Bücher in dieselbe ist somit unstatthaft.



2) Die Schriften dieser Sammlung heissen „Scripturae“, ihre Verfasser sind sämmtlich Propheten.

3) Die katholische Kirche erkennt neben dieser Sammlung eine zweite Sammlung kirchlich-normativer Schriften an, welche der ersten gleichwertig ist.

4) In ihr befinden sich lediglich solche Schriften, deren Verfasser als Apostel bezeichnet werden können.

5) Es kann somit keine Schrift in dieselbe Aufnahme finden, deren Verfasser der gegenwärtigen Generation angehört.

6) In der Sammlung dieser Schriften können aber auch solche enthalten sein, die weder direct noch indirect von einem der Apostel im engeren Sinn des Worts herrühren.

7) Nicht alle Schriften, die von den Aposteln geschrieben sind, haben Anspruch auf Aufnahme in die kanonische Sammlung.

8) Ebenso wenig haben die Schriften der kirchlichen Propheten Anspruch auf Aufnahme.

9) Die Kirche hat die Pflicht, die Gemeindeglieder zur Lectüre der Schriften der kirchlichen Propheten aufzufordern.

10) Nur solche Schriften gehören zu der Sammlung, die sich an die katholische Kirche richten oder durch ihren Inhalt eine Bedeutung für die Gesamtkirche haben.

11) Ueber eine solche Bedeutung zu urteilen, steht der katholischen Kirche zu. Mithin hat sie das Recht, Bücher in den Kanon aufzunehmen.

12) Die katholische Kirche kann deshalb die zweite Sammlung noch nicht für abgeschlossen erklären, da die katholische Bedeutung gewisser apostolischer Schriften sich auch noch in der Folgezeit kundtun kann.

13) Abweichende Urteile über die Zugehörigkeit dieses oder jenes Buches zur katholischen Büchersammlung können unter Umständen in der Kirche ertragen werden.

14) Die Schriften, die in der kirchlichen Sammlung stehen, sind sämmtlich heilige Schriften. Damit ist jedoch in der Regel nur ein Urteil über den Inhalt, nicht über den Ursprung gefällt.

15) Was den Ursprung betrifft, so schliesst die Anerkennung der Heiligkeit und der normativen Bedeutung der Schriften das Urteil nicht aus, dass die Schriftsteller völlig selbständig und frei sowohl beim Entschluss zu schreiben, als in der Aufstellung des Planes, der Anordnung des Stoffes, der Bestimmung des nächsten Zweckes u. s. w. verfahren sind.

16) Dies gilt speciell auch von den Evangelienbüchern. Es ist somit die offenkundige und nicht abzuleugnende schriftstellerische Verschiedenheit der Evangelienbücher, die sich in ihren Anfängen zeigt, nicht anstössig.

17) Andererseits ist zu bekennen, dass diejenigen Aussagen in den Evangelienbüchern, durch welche die Hauptsätze der christologischen regula fidei bezeugt werden, vom h. Geist selbst gestellt sind.

18) Die Evangelien sind Lehrschriften.

19) Eine Evangelienchrift wäre dies nicht, wenn sie nicht alles, was zur Bezeugung der christologischen regula fidei erforderlich ist, enthielte und mit den übrigen Evangelienchriften übereinstimmend bezeugte.

20) Der Verfasser einer kirchlich recipirten Evangelienchrift braucht nicht Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen zu sein; doch verleiht die Augenzeugenschaft eines Verfassers seiner Schrift einen besonderen Wert.

21) Indessen wird innerhalb der Sammlung selbst zwischen den einzelnen Büchern kein Grad- und Wertunterschied in Bezug auf ihre normative Bedeutung vom Verfasser gemacht, wie er denn auch, abgesehen von der Reihenfolge, in der er die einzelnen Bücher respective Gruppen derselben aufzählt, keine Einteilung andeutet.

22) Darum muss aber auch alles, was von der Kirche in die Sammlung recipirt wird, gleichartig sein; nichts Fremdes oder gar Häretisches darf ihr beigemischt werden, auch wenn es unter apostolischem Namen geht.

23) Aber auch solche Schriften sind auszuweisen, bei denen alle Bedingungen für die Aufnahme erfüllt sind, sobald sie zu Häretikern in irgend welcher Beziehung stehen.

24) In der solennen Versammlung sollen nur solche

Schriften öffentlich und regelmässig verlesen und der Gemeinde mitgeteilt werden, welche zu einer der beiden Sammlungen gehören. Der Umfang der kirchlich-normativen Bücher soll mithin für den Umfang der öffentlichen Leseschriften massgebend sein.

These 1 u. 2. Ob das Verzeichnis kirchlich-normativer Schriften, welches uns als Fragment überliefert ist, mit einer Aufzählung alttestamentlicher Bücher begonnen hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Wenn Hesse (Das Murat. Fragm., S. 12f. 57f.) sagt, ein Verzeichnis heiliger Schriften mit Ausschluss der alttestamentlichen wäre eine einzelnstehende Ausnahme von der Regel, so könnte man erwidern, dass seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts gewiss auch ein Verzeichnis heiliger Schriften mit Ausschluss der neutestamentlichen eine Ausnahme gewesen sei, während dieselbe doch durch Melito's Schrift „*Ἐκλογαί*“ (Euseb. H. e. IV, 26, 12f.) belegt wird. Wie dort eine specielle Veranlassung den Bischof von Sardes bestimmt hat, lediglich einen Katalog alttestamentlicher Schriften für seinen Freund Onesimus anzufertigen, so könnten hier die besonderen Umstände nur eine Zusammenstellung neutestamentlicher Schriften verlangt haben. Unter solchen aber hat der Verfasser zweifelsohne geschrieben; denn wenn sein Elaborat auch nicht gradezu als ein polemisches bezeichnet werden kann, so ist es doch fast durchweg apologetisch und polemisch gefärbt. Die Sprache, die er führt, und die Aufklärungen und Beruhigungen, die er zu geben für nötig erachtet (s. Z. 18f. 26f. 46f. 55f. 61f. 66f.), zeigen, dass die Adressaten Belehrung oder Schutz vor Verführung bedürfen, vielleicht auch, dass in der Kirche selbst herrschende unklare Zustände Klärung und Aenderung erheischen. Wie dem auch sein mag, eine Sammlung alter heiliger Schriften erkennt er jedenfalls an, wenn sich auch nicht feststellen lässt, in welchem Umfange er sie fasste <sup>1)</sup> und ob er sie schon wie Melito (l. c. § 13. 14; vgl. auch den Antimontanisten bei Euseb. V, 17, 3 und den Sprach-

<sup>1)</sup> Da er die Weisheit Salomonis Z. 69f. zu den Büchern der neuen Sammlung gerechnet hat, so darf man vielleicht annehmen, dass er dem palästinensischen Kanon gefolgt ist wie Melito.

gebrauch Tertullians) als τὰ παλαιὰ βιβλία oder genauer als τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία bezeichnete. Letzteres ist nicht auszumachen, da der Ausdruck *libri Novi Testamenti* im Fragment fehlt. Z. 44f.; wo er die alttestamentlichen Schriften berücksichtigt, nennt er sie einfach *scripturae*. Da der Verfasser als Zweck des Römerbriefes den Nachweis angeibt, dass Christus sowohl Inhalt als urheberisches Princip der „Schriften“ sei <sup>1)</sup>, so ist offenbar, dass er, wie zu erwarten, in der Beurteilung des Alten Testaments auf dem Standpunkt der katholischen Kirche steht. Z. 78f. sieht er sich noch einmal genötigt, die alte Schriftensammlung zu nennen. Er bezeichnet sie dort nach ihren Verfassern als „die Propheten“. Zahn (Gött. Gel. Anz. 1878, St. 2, S. 37f.) hat richtig gesehen, dass unter diesem Ausdruck das ganze Alte Testament einschliesslich des Pentateuchs zu verstehen ist; wie auch im Briefe des Barnabas sämtliche alttestamentliche Schriften unter dem Titel: ὁ προφήτης λέγει citirt werden <sup>2)</sup>, und Justin (I, 67) mit *συγγράμματα τῶν προφητῶν* das Alte Testament überhaupt bezeichnet (vgl. Theodot. Excerpta ap. Clem. Alex. § 50, wo der Ausdruck αἱ προφητικαὶ γραφαί zunächst sich auf die Genesis bezieht). Zwar wird der Titel ὁ νόμος κ. οἱ προφήται auch in den Heidenkirchen vielfach gebraucht (z. B. Ignat. ad Smyrn. 5, 1; Euseb. V, 28, 19; Melito, l. c. § 13), aber da der Urheber des Pentateuchs ein Prophet, ja der grösste Prophet ist, so gilt die Bezeichnung „die Propheten“, wenn die Schriften nach ihren Urhebern citirt werden. Von dieser Sammlung prophetischer Schriften lehrt der Verfasser ausdrücklich (Z. 79), dass sie

---

1) Hierbei ist *ordinem* als Prädicat, wie *principium* auf Christus bezogen und im Sinne von *argumentum* gefasst (vgl. Cod. Laud. zu Act. 8, 32: ἡ περιοχὴ τῆς γραφῆς = *ordo scripturae*. Rönsch, Itala und Vulgata, S. 319). Diese Deutung scheint mir die wahrscheinlichste (freilich heisst Z. 33. 49. 50 *ordo* einfach die Reihenfolge); vgl. Barnab. 5, 6: οἱ προφήται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν und meine Bemerkungen z. d. St. II. Clem. 3, 5; 13, 2; 17, 4. Zahn zu Ignat. ad Magn. 8, 2.

2) Vgl. I. Clem. 43, 1. Auch auf Polyk. 6, 3; Iren. I, 2, 15 etc. darf hier verwiesen werden.

abgeschlossen sei. Es ist dies um so bemerkenswerter, als die christlichen Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Voraussetzung nicht bestätigen, dass man schon damals ein Bedürfnis empfunden habe, den Umfang der alten heiligen Schriften zu bestimmen. Wohl aber hat der Freund des Melito (l. c. § 13) erfahren wollen τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἀκριβείαν, πόσα τὸν ἄριθμὸν εἶεν, und Melito hat eine Reise nach Palästina unternommen, wenn auch nicht allein zu dem Zweck, um genaue Kunde über den Umfang der alttestamentlichen Schriftensammlung einzuziehen. Die bestimmte Forderung des Verfassers, keine Schrift der alttestamentlichen Sammlung mehr hinzuzufügen, wäre übrigens nur durchschlagend gewesen, wenn zu seiner Zeit ein Einverständnis über den Umfang derselben geherrscht hätte. Das ist nicht der Fall gewesen. Sie ist aber insofern durchgedrungen, als, soviel wir wissen, seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit einer Ausnahme dem Anspruch einer neuen Schrift auf Aufnahme in die alttestamentliche Sammlung seitens der Kirche nicht mehr Folge gegeben worden ist <sup>1)</sup>.

These 3—7. Ganz deutlich unterscheidet der Verfasser von jener alten, abgeschlossenen Sammlung eine zweite von kirchlich-normativen Schriften (Z. 78f.). Die eben citirte Stelle, aber überhaupt das ganze Fragment, lässt erkennen, dass ihm beide Sammlungen ihrem Werte nach gleich sind. Das schliesst nicht aus, dass es mit der zweiten eine völlig andere Bewandnis haben kann als mit der ersten. Es er giebt sich dieses aber in der That aus den Merkmalen, die er jener zuweist, sofern dieselben sich zu einem grossen Teile auf diese gar nicht anwenden lassen. Die Zugehörigkeit einer Schrift zu dieser zweiten Sammlung bezeichnet der Verfasser mit den Ausdrücken *in honore ecclesiae catholicae esse* (Z. 61), *in catholicam ecclesiam receptum esse* (Z. 66), *in catholica haberi* (Z. 69), auch einfach *recipi* (Z. 72. 82), *legi in ec-*

1) Ueber die Stellung des Hirten bei den alttestamentlichen Büchern in der lateinischen Kirche vgl. meine Prolegg. p. LXVIII sq. An das alttestamentliche Psalmenbuch hat der Verfasser des Fragments auch Z. 82f. gedacht, wenn er von solchen spricht, die ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben.

*clesia* (Z. 73). Schon dieses ist bedeutsam, dass die Bücher durch diese Formeln zunächst als kirchliche bezeichnet werden <sup>1)</sup>. Der Verfasser braucht weder den Namen „Bücher des Neuen Testaments“ noch die anderen „Kanon“ oder *scripturae*, sondern die Schriften jener zweiten Sammlung sind eben dadurch genügend prädicirt, dass sie kirchliche, näher kirchlich-auctoritative (*in honore esse*) genannt werden <sup>2)</sup>. Indessen braucht der Verfasser (Z. 79f.)

1) Hierzu darf man das interessante Fragment der Homilie des Valentin *περὶ φιλων* vergleichen (Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52), in welchem *αἱ δημοσίου βιβλοι* (wahrscheinlich = die Bücher des Alten Testaments) als eine Gruppe einer anderen entgegengestellt werden, die die Bezeichnung trägt: *τὰ ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ γεγραμμένα*. Vgl. Henrici, D. Valent. Gnosis (1871), S. 67f. z. d. St.

2) Damit soll nicht behauptet sein, dass der Verfasser die Bezeichnung *scripturae* für die Schriften der zweiten Sammlung gradezu abgelehnt hat. Bekanntlich wird schon im Barnabasbrief (4, 14) Mtth. 22, 14 mit *ὡς γέγραπται*, im sogenannten 2. Clemensbrief Mtth. 9, 13 mit *ἡ γραφή λέγει*, Lc. 6, 32f. mit *λέγει ὁ θεός* (2, 4; 13, 4) eingeführt; ja selbst ein paulinisches Citat ist höchst wahrscheinlich zusammen mit einem Psalmencitat von Polykarp durch die Formel *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* bezeichnet worden (s. Zahn z. d. St.). Der Valentinianer bei Hippolyt (Philos. 193, 54) citirt Eph. 3, 14 mit der Formel: *τοῦτό ἐστι τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ*. Endlich erinnere man sich an 2. Petri 3, 16, an welcher Stelle auch nach von Hofmann Briefe des Paulus als *γραφαί* bezeichnet und den alttestamentlichen Schriften gleichgesetzt sind. Indessen ist andererseits zu beachten, dass der Ausdruck *scriptura* auch noch die solenne Bezeichnung der alttestamentlichen Schriften bleibt, nachdem die neutestamentliche Schriftensammlung längst schon der alttestamentlichen völlig gleichgestellt war. Ein treffendes Beispiel dafür findet sich bei Theophilus (ad Autol. II, 22), der doch selbst schon den wichtigsten Schritt zur formellen Parallelisirung der alt- und neutestamentlichen Schriften getan hat. Vgl. auch das kleine Labyrinth (Euseb. H. e. V, 28, 13—19). Die *γραφαὶ θεῖαι* (§ 13. 18. 15) oder *θεϊκαί* (§ 13) oder *ἀγία τοῦ θεοῦ γραφαί* (§ 14) oder einfach *γραφαί* (§ 18) sind nach § 19 das Gesetz und die Propheten, d. h. das Alte Testament. Ebenso sind „die Schriften“, mit denen übereinstimmend Polykarp nach dem Briefe des Irenäus an Florinus (Euseb. H. e. V, 20, 6) das Evangelium verkündet hat, das Alte Testament. Die blosse Bezeichnung „*ἡ γραφή λέγει*“, die mit der anderen „*ὁ θεὸς λέγει*“ völlig identisch gebraucht wird, hat überall den Sinn, dass das Fol-

auch eine andere Gesamtbezeichnung. Er nennt diese Schriften nach ihren Urhebern „die Apostel“. Auf den ersten Blick könnte man zweifelhaft sein, ob er damit alle Schriften der zweiten Sammlung oder etwa nur den Apostolus im Unterschied von dem Evangelium umfasst. Allein erstlich spricht die Stellung des Wortes neben „den Propheten“ für die erstere Ansicht, sodann der altkirchliche Sprachgebrauch. Zwar darf man sich auf die Worte „καθὰ φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων“ als clementinische

---

gende als ein göttliches Orakel zu betrachten ist. So hat auch z. B. Irenäus (IV, 34, 2 edit. Harvey) den Hirten ἡ γραφή genannt, da er sich als eine Sammlung von Orakeln und geoffenbarten Mandaten giebt, und die alttestamentlichen Schriften sind in der Heidenkirche überhaupt niemals anders beurteilt worden (die Apokalypse Joh. als γραφή im Martyr. Lugd. bei Euseb. H. e. V, 1, 58). Den Versuchen der römischen Monarchianer den Text des Alten Testaments zu verbessern setzt der Verfasser des kleinen Labyrinths das Dilemma entgegen (l. c. § 18): ἡ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἀγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφάς κτλ. Nun aber wirkt doch noch selbst im 3. Jahrhundert noch eine Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Kirche leise nach (unser Autor hat ihr, wie wir sehen werden, noch einen sehr deutlichen Ausdruck verliehen), kraft welcher die neutestamentlichen Schriften nicht lediglich als eine Orakelsammlung erscheinen. Und hätte die Kirche selbst dieselbe auch völlig vergessen wollen, so wurde sie doch in ihrer apologetischen Tätigkeit immer wieder an sie erinnert. In dieser Beziehung ist eine Stelle aus dem interessanten Brief des Theonas an den Oberkammerherrn des Kaisers, wahrscheinlich Diocletian's, lehrreich. Der Bischof giebt dort Anweisungen, wie sich ein Christ als Hofbibliothekar zu verhalten habe, wenn der Kaiser ihn zu diesem Amte bestellte: „Interdum et divinas scripturas laudare conabitur (scil.: coram imperatore), quas mira diligentia et largissimo impendio Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit; laudabitur et interim evangelium apostolusque pro divinis oraculis“ (Routh, Reliq. Sacr., T. III, edit. II, p. 443). Der Bischof weiss es also sehr wohl, welche Schwierigkeiten es hat den Glauben zu erwecken, dass auch die neutestamentlichen Schriften *oracula divina* seien. Hundert Jahre früher war in der Kirche selbst weder die Sache noch der Sprachgebrauch festgestellt. Hegesipp, der doch gewiss ein guter Katholiker gewesen, braucht die Bezeichnung αἱ θείαι γραφαὶ für das Alte Testament und fügt ihr ein „ὁ κύριος λέγει“ bei (bei Stephanus Gob. in Photius' Bibliothek 232, p. 288).

(Patr. App. Opp. Lips. fasc. I, edit. I, S. 177) nicht mehr berufen, da nachgewiesen ist, dass dieselben weder dem Verfasser des ersten noch des zweiten Clemensbriefes angehören, sondern das Eigentum eines Pseudojustin sind (Patr. App. Opp. fasc. I, 1. edit. II, S. 137sq.), wohl aber auf Justin, der unter *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* mindestens vornehmlich die Evangelien versteht, und auf den 2. Clemensbrief (14, 2), wo in dem Ausdruck: *τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι* jenes Wort die Schriften des Alten Testaments, dieses sämtliche neuen normativen Bücher mit Einschluss der Evangelien umfasst<sup>1)</sup>. Können aber die Schriften der zweiten Sammlung durchweg mit dem Titel *apostoli* bezeichnet werden, so ist damit ein bestimmtes Merkmal derselben angegeben. Es fragt sich, wie der Verfasser dasselbe verstanden

<sup>1)</sup> Dass *τὰ βιβλία* nicht etwa die Evangelien bedeuten, darüber s. meine Bemerkungen z. d. Stelle und diese Zeitschrift Bd. I, S. 361f., sowie Lightfoot, S. Clement of Rome, Appendix p. 326. Der Syrer hat somit durch den Zusatz *τῶν προφητῶν* richtig glossirt. Ist aber unter *τὰ βιβλία* das ganze Alte Testament zu verstehen, so sind unter *οἱ ἀπόστολοι* die Evangelien mit einbegriffen. So urteilt auch Lightfoot. Dann aber ist es jedenfalls wahrscheinlich, dass der Homilet unter *οἱ ἀπόστολοι* gleichfalls an eine Sammlung von Schriften, nicht nur an die gesammte apostolische Tradition gedacht hat. Darnach ist das Bd. I, S. 361f. von mir Bemerkte zu berichtigen. — Zur alten Unterscheidung *ὁ κύριος — οἱ ἀπόστολοι*, resp. *τὸ εὐαγγέλιον — οἱ ἀπόστολοι* vgl. Polyc. 6, 3; Ignat. ad Philadelph. 5, 1 (Zahn z. d. St. und Ignat. von Antioch., S. 430f.); Iren. I, 2, 15. Eigentümliche Formel: II. Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Hält man zu dieser Stelle den Ausspruch des Serapion (bei Euseb. H. e. VI, 12): *ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἵποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, so hat man den Ausgangs- und Endpunkt einer verhängnisvollen Entwicklung neben einander. In diesem Zusammenhange will es erwogen sein, dass Ausdrücke wie *λόγια κυριακά* (Papias), *αἱ κυριακαὶ γραφαί* (Dionys. v. Korinth bei Euseb. H. e. IV, 23. 12. Clem. Alex. Strom. VII, 1; VII, 16), *τὰ λόγια τοῦ κυρίου* (Polyc. 7, 1), *τὰ κυριακά λόγια* (Iren. I, 2, 15), *οἱ λόγοι τοῦ σωτῆρος* (Ptol. ep. ad Flor.) im 3. Jahrh. verschwinden. Cf. Ptolem. ep. ad Flor. 1: *ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι' ὧν μόνον ἐστὶν ἀπταιστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι*.



wissen will. Zunächst begründet dasselbe das Urteil, dass nichts in der Sammlung Aufnahme finden kann, was nicht aus der apostolischen Zeit herrührt. Gegen den Hirten des Hermas macht der Verfasser ausser dem prophetischen Charakter des Buches grade dieses geltend, dass derselbe *nuperrime temporibus nostris* (Z. 74) geschrieben sei. Der Nachdruck liegt hierbei auf *temporibus nostris*. Der Verfasser will das unbestimmte und deutbare *nuperrime* <sup>1)</sup> ausdrücklich dahin bestimmen, dass die Abfassung des Hirten in die gegenwärtige Zeitepoche fällt. Damit ist aber über das Buch entschieden; denn es lässt sich unter dem Titel *apostoli* schlechterdings nicht unterbringen. Der Verfasser gewinnt somit aus jenem Titel einen kritischen Kanon, um den Zeitraum zu begrenzen, in welchem sämtliche Bücher geschrieben sein müssen, die der kirchlichen Sammlung angehören oder auf die Aufnahme Anspruch erheben. Dagegen beschränkt der Verfasser den Begriff „Apostel“ nicht auf die Zwölfe und auf Paulus. Die Schriften des Marcus (Z. 1) und Lucas (Z. 2f.) gehören der Sammlung an. Was der Verfasser über Marcus gesagt hat, lässt sich nicht mehr ermitteln; aber aus den Worten, mit denen er das Lucas-Evangelium begleitet, geht hervor, dass ihm die Legende, Paulus sei eigentlich der Urheber desselben, noch fremd ist, und dass er auch kein Bedürfnis gefühlt hat, eine ähnliche zu ersinnen. Zwar bemerkt er ausdrücklich, dass Lucas sein Evangelium erst geschrieben habe, nachdem ihn Paulus zur Nachfolge angenommen <sup>2)</sup>; aber *suo nomine ex opinione* hat er es geschrieben. Paulus ist an der Abfassung weder direct noch indirect beteiligt <sup>3)</sup>, so wenig wie bei der

---

1) Vgl. das *novissime* Tertull. de praescr. 30. Tertullian spricht dort von der Zeit, da Valentin und Marcion definitiv excommunicirt worden sind.

2) Ich lese Z. 4f.: „cum cum Paulus quasi itineris studiosum secundum adsumpsisset“ und beziehe *itineris studiosum* auf die Abfassung der Acta. Durch *quasi* ist die Absicht als eine supponirte bezeichnet.

3) Man mag es für wahrscheinlich halten, dass jene starke Betonung der Selbständigkeit des Lucas bei Abfassung seines Werkes

Apostelgeschichte. Hier hebt der Verfasser allerdings hervor, dass Lucas als Augenzeuge die *acta omnium apostolorum* beschrieben hat; aber diese Meinung hat er aus dem Fehlen der *Passio Petri* und der *Profectio Pauli in Hispaniam* in der Apostelgeschichte, wie es scheint, lediglich gefolgert<sup>1)</sup>. Dass es ihm nicht um apostolische Schriften im strengen Sinn zu tun ist, lehrt auch die Aufzählung der Weisheit Salomonis mitten unter den neutestamentlichen Schriften. Auffallend genug ist dieselbe; aber so wie die Worte überliefert sind, lassen sie eine andere Erklärung nicht zu; die Conjectur *ut* für *et* (Z. 69) ist jedenfalls so unglücklich und unheilstiftend wie möglich<sup>2)</sup>. Wie dem auch sein mag — jedenfalls rechnet der Verfasser unbedenklich Schriften in die kirchliche Sammlung ein, die keinem der Apostel

---

mit auf Rechnung der antimarcionitischen Tendenz des Verfassers, die so deutlich in seinem ganzen Schriftstück hervortritt, zu setzen ist. Das ändert nichts an dem oben gefällten Urtheile; denn bei Irenäus ist diese Tendenz doch mindestens ebenso stark ausgeprägt und doch giebt er das Lucas-Evangelium als das des Paulus aus (s. die folg. Anm.). Anders steht es bei Tertullian. Die Ausführungen im 4. Buche c. 1—5 gegen Marcion sind ihm sicherlich nicht leicht geworden. In diesem Zusammenhange ist ihm die Tradition, das Lucas-Evangelium sei das des Paulus, entschieden unbequem. Aber sie erscheint bereits als die gemeine Meinung. In den denkwürdigen Worten (c. 5): „Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint“, ist er über sie hinweggegangen.

<sup>1)</sup> Auf eine enge Verbindung des Lucas sowohl mit allen Aposteln als mit Paulus legt der Verfasser allerdings Wert; jedes Wort, welches er in dieser Hinsicht gesprochen, lässt sich aus Iren. III, 14, 1 belegen; aber wie schon diese Stelle über die vom Fragmentisten gegebenen Andeutungen hinausführt, so vor allem die andere III, 1, 2: *καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*. Dass der Verfasser des Fragments noch eine ältere, unbefangene Ansicht gegenüber Irenäus festhält, ist deutlich.

<sup>2)</sup> Vgl. Lit. Centr.-Bl. 1874, Nr. 15, S. 491. Dass die Sap. Sal. sonst noch jemals zum neutestamentlichen Kanon gerechnet worden ist, hat noch niemand nachgewiesen. Aber dies entscheidet nicht gegen den überlieferten Wortlaut einer Urkunde des 2. Jahrhunderts. War unserem Verfasser der Kanon des Alten Testaments abgeschlos-

angehören. Aber weiter — nicht alles was von den Aposteln (im strengen Sinn des Worts) herrührt, hat deshalb schon kirchlich-normative Bedeutung. Dieselbe muss vielmehr erst nachgewiesen werden. Die Art, wie der Verfasser die Zugehörigkeit der Paulinischen Briefe, namentlich der vier Briefe an einzelne Personen, zur kirchlichen Sammlung rechtfertigt, zeigt aufs deutlichste, dass ihm der Gedanke, alles Apostolische sei kanonisch, völlig fern liegt <sup>1)</sup>).

These 8. 9. Höchst bedeutsam ist das beredte Schweigen des Verfassers über prophetische Schriften in ihrem Verhältnis zur kirchlich-normativen Sammlung. Seine Behandlung des Hirten zeigt: 1) dass es in den Gemeinden solche gegeben hat, welche dieses Buch den kanonischen Büchern gleichsetzen wollten und, 2) dass für unseren Verfasser der zugestandene prophetische Charakter des Buches — denn der Verfasser hat den Inhalt desselben durch kein Wort angefasst — die kirchlich-normative Bedeutung desselben nicht mehr involvirt. Overbeck hat in seiner vorzüglichen Ausführung (Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 12, S. 282 f.) völlig Recht, wenn er sagt: „Das Ansehen des Hirten als eines heiligen Buches stammt aus einer Zeit, in welcher es nach Justin's für die Geschichte des neutestamentlichen Kanon überhaupt noch gar nicht genug gewürdigten Worten über die Apokalypse noch eine christliche Prophetie gab (Dial. c. Tryph. 82, p. 308 B), d. h. noch keinen nach dem Principe (unmittelbar oder mittelbar) apostolischer Herkunft geschlossenen Kanon heiliger Bücher. War aber dieser Kanon einmal da und inzwischen auch für die christliche Gemeinde gelehrt, was gegen die Juden Justin a. a. O. für sie noch in An-

---

sen (Z. 79) und hielt er doch die Sap. Sal. für ein heiliges und katholisch-wertvolles Buch, so konnte er es nur der neuen Sammlung zurechnen.

1) Man kann auch darauf hinweisen, dass der Verfasser dem Widerspruch einiger gegen die Apokalypse Petri (Z. 72 f.) nicht mit dem Einwurfe begegnet, dieselbe sei von einem Apostel geschrieben. Doch haben die Gegner des Buches vielleicht eben dieses in Zweifel gezogen. — Ueber den weiteren Gebrauch des Titels Apostel vgl. Credner-Volkmar, Gesch. des neutestamentlichen Kanon passim und Braunsberger, Der Apostel Barnabas (1876), S. 37—50.

spruch genommen hatte, so konnte sich das Ansehen des Hirten als heiligen Buches, auf welches das Werk durch seine Form selbst Anspruch erhebt, nur noch als unbegründetes oder leicht zu erschütterndes Trümmerstück einer vergangenen Zeit behaupten.“ Der Verfasser des Muratorischen Fragments nimmt in dieser Frage bereits ohne Schwanken den katholischen Standpunkt ein. In dem neuen Kirchenkanon ist für Schriften kirchlicher Propheten überhaupt kein Raum (Z. 79). Das Prophetische gehört der alten Sammlung an, diese aber ist geschlossen. Giebt es mithin auch jetzt noch neuere prophetische Schriften, so haben sie eben als prophetische keinen Anspruch auf Aufnahme in die zweite Sammlung. Der Verfasser schafft für sie eine besondere Kategorie, indem er die private Lectüre derselben als eine kirchliche Pflicht behauptet<sup>1)</sup>. Ist aber eine Schrift als prophetische für die Aufnahme in die neue Sammlung nicht qualificirt, so können immerhin noch andere Merkmale derselben eine solche zulassen, respective erheischen. Dem Hirten fehlen dieselben, denn er stammt aus jüngster Zeit; aber die Aufnahme, richtiger die Belassung der Apokalypsen des Johannes und Petrus in der Sammlung heiliger Bücher (nach dem neuen Sprachgebrauch kirchlicher Normalschriften) lässt sich wider den Z. 78f. ausgesprochenen Grundsatz nur erklären bei der Annahme, dass die apostolischen Namen ihrer Verfasser diese beiden Schriften geschützt haben. Indessen wir haben oben bemerkt, dass dem Verfasser nicht alles Apostolische auch kanonisch ist. In diesem Zusammenhang ist es nicht zu übersehen, dass der Verfasser einen Widerspruch gegen die Petrusapokalypse Z. 72f. ohne Einrede registrirt, und dass er Z. 47f. und 57f. zweimal und ausdrücklich auf die in der Johannes-Apokalypse enthaltenen Briefe zu sprechen kommt. Das besondere Interesse, dass er an

---

1) Ich stimme Zahn (Gött. Gel. Anz. 1878, Stück 2, S. 36f.) bei, dass zu *legi* (Z. 77) nicht *in ecclesia* ergänzt werden darf, da der Gegensatz zu *legi* allem Anscheine nach schon in dem *se publicare* und nicht erst in dem Ausdruck *inter prophetas — apostolos* gesucht werden muss.

diesen sieben Briefen verrät, die doch nur den Eingang zu jenem Offenbarungsbuche bilden, und die eigentümliche Betrachtung derselben, von der im folgenden zu handeln sein wird, weist darauf hin, dass er auf sie ein besonderes Gewicht gelegt hat. Der Grund dafür ist offenbar. Mag nun der Verfasser selbst auch nicht eigentlich Skrupel gegenüber der Zugehörigkeit der beiden apostolischen Apokalypsen zur neuen Sammlung gehegt haben — wenigstens verrät er dort, wo man sie sucht, nichts von solchen —, so ist doch der Grundsatz, den er ausgesprochen, ein tödliches Wort wider die Apokalypsen im neutestamentlichen Kanon überhaupt, und die Leidensgeschichte der Offenbarung des Johannes in der Kirche muss von dem Muratorischen Fragment ab von uns datirt werden. Der Umschwung, der durch das neue Princip des Verfassers bezeichnet ist, oder besser, der dasselbe erzeugt hat, ist im eminenten Sinne ein revolutionärer. Zu Justin's Zeiten eine Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehend durch neue prophetische Bücher aus der christlichen Gemeinde bereichert worden ist und wird, dazu eine Reihe von apostolischen Schriften, deren wesentlicher Wert und somit auch Glaubwürdigkeit darin besteht, dass sie das als Geschichte enthalten, was die Propheten als zukünftig geweissagt haben <sup>1)</sup>, und die ausserdem noch kundtun, dass die Moral des in Christus erschienenen anderen Gottes eine wahrhaft göttliche, weil die denkbar vernünftigste ist. Zu den Zeiten unseres Verfassers zwei streng geschiedene und in ihrer Art ganz disparate Sammlungen, von denen die eine lediglich Propheten-Orakel enthält und abgeschlossen ist, die andere — soviel können wir bisher sagen — prophetische Schriften als solche ausschliesst und einen Kreis von Büchern umfassen soll, die sämtlich Urkunden der apostolischen Zeit sein müssen <sup>2)</sup>. Das Interesse, welches die Kirche an letzterer

---

<sup>1)</sup> Vgl. von Engelhardt, Das Christent. Justin's, S. 330f. 340 f.

<sup>2)</sup> Interessant ist die Stellung des Irenäus. Wäre die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons so zu denken, dass in allen

Bestimmung genommen hat, wird unten deutlich werden; die erstere bezeichnet die Wandlung einer Gemeinde von religiösen Enthusiasten zu einem kirchenstaatlichen Rechtsverbände. Es ist gewiss richtig, dass man für diesen Wandel auf die montanistischen Bewegungen hinweist; auch der Verfasser des Fragmentes setzt dieselben bereits voraus (Z. 84 f.); aber diese Bewegungen sind so gewaltige und universelle gewesen, dass man sie schon misverstehen muss, wenn man sie mit dem Namen irgendeines Mannes glaubt bezeichnen zu dürfen oder wenn man sie nach den Sectengestalten beurteilen will, in welchen sie ausmünden. Die Entstellungen, welche die katholischen Schriftsteller in Bezug

---

Landeskirchen in jedem Momente die gleiche Stufe erreicht worden, so müsste man, um der Stellung des Irenäus zu den prophetischen Schriften willen das Fragment später ansetzen als das Hauptwerk des Bischofs. Aber eben die Beobachtung, dass in einer anderen und viel entscheidenderen Hinsicht sich jenes als das ältere erweist, zeigt die Unrichtigkeit der Annahme. Das oft ausgesprochene Urteil, Irenäus „montanisire“, ist richtig verstanden sachgemäss. Nicht nur die Ausführungen in der zweiten Hälfte des 5. Buches, sondern vor allem die Abschnitte II, 49, 3 u. V, 6, 1 (Euseb. H. e. V, 7) belegen dasselbe, selbst wenn man den Zweck, zu welchem der Bischof diese Worte geschrieben, in Anschlag bringt. So erklärt sich auch, wie er den Hirten (IV, 34, 2) als *γοαφί* citiren kann, während er ihn doch ganz bestimmt von „den Propheten“ unterscheidet (s. Herm. Prolegg. p. XLVI) und ihn auch nicht in den bereits festbegrenzten neutestamentlichen Kanon, in dessen Gefüge er nicht hineinpasst, einrechnet. „Ein unbegründetes Trümmerstück einer vergangenen Zeit“ ist somit der als Autorität citirte Hirte bei Irenäus, während ihn der Verfasser des Fragmentes den Bedürfnissen einer neuen Zeit entgegenkommend oder sie leitend entschlossen hat fallen lassen. Die Stellung, welche Irenäus hier einnimmt, ist, wie die Ausführungen Tertullian's lehren (s. Prolegg. p. XLVII sq.), in Rom und Carthago noch von vielen nachweisbar bis gegen das Jahr 220 hin behauptet worden, und die apologetischen Bemühungen des Origenes zeigen, wie schwer es hielt, das Princip des Kanon, welches der Fragmentist im Namen der katholischen Kirche vertritt, noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts rein durchzuführen. In Wahrheit ist es auch zu keiner Zeit consequent durchgeführt worden; darum hörte der Widerspruch auch nicht eher auf, als bis Gewohnheit und Herkommen selbst die Inconsequenzen ehrwürdig und heilig gesprochen hatten.

auf jene Bewegungen (in den Jahren 160—220 etwa) sich haben zu Schulden kommen lassen — vielleicht hat Eusebius als Historiker nirgendwo mehr gesündigt als H. e. V, 14—19 —, beginnen grade dort, wo sie eine Sectenstiftung des Montanus an die Stelle eines Kampfes zweier Richtungen setzen, der mit der Niederlage der älteren und legitimen Partei und folgerecht deshalb mit ihrer Verkümmernng endete. Was es mit dem sogenannten „Aufhören der apostolischen Gnadengaben“ für eine Bewandnis hat, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden<sup>1)</sup>. Die Kirche hat seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die „Gnadengaben“ mit Ausnahme der Krankenheilungen und der Dämonenaustreibungen förmlich unterdrückt. Die Prophetie anlangend, so hat sie dieselbe dulden müssen, nachdem sie den Geist kräftig gedämpft und an bestimmte Regeln gebunden hatte. (Der Antimontanist bei Euseb. H. e. V, 17.) Dass sie durch Aufstellungen jener Regeln sich der Anschauung näherte, die einst Paulus bekannt hatte, geschah von ungefähr, oder besser, war ein Ausdruck ihrer Verlegenheit. Die Heidenkirche hat ein drittes zwischen der ekstatischen und der nur vorgegebenen Prophetie niemals gekannt, die Möglichkeit eines solchen dritten vielleicht auch niemals ernsthaft vorausgesetzt. Der beste Beweis dafür ist das sofortige Erlöschen der Gemeindepheetie seit dem Ende des 2. Jahrhunderts. Nachdem einmal diese dahin, jeder Anspruch neuer prophetischer Orakel auf massgebende Bedeutung in der Kirche völlig unterdrückt und der Kanon zu einer vom Geschlecht der Gegenwart unerreichtbaren Höhe erhoben war, konnte die Kirche beruhigt den prophetischen Anwandlungen einzelner wiederum Raum geben. Ihre Bischöfe haben unter solchen Umständen selbst weder Ahnungen noch Prophezeihungen und Visionen verschmäht, wo es galt, die von ihnen beschlossenen Massregeln in schwierigen kirchenpolitischen Kämpfen oder in Fragen

---

<sup>1)</sup> Leider hat sich Bückmann in seinem fleissigen Aufsätze: „Ueber die Wunderkräfte bei den ersten Christen und ihr Erlöschen“ (Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1878, S. 216f.) zu einer historisch-kritischen Beurteilung derselben nicht entschliessen können.

der Kirchen- und Lehrzucht ihren Gemeinden zu empfehlen (für Cyprian vgl. Ep. 11, 3. 4; 16, 4; 39, 1; 57, 1. 2; 66, 10; 40, De mortalit. 19; für Dionysius Alex. mehrere Stellen bei Euseb. H. e. VI, 40 — VII, 7). Das alles berührte ja die Sammlung heiliger Schriften längst nicht mehr.

These 10—13. Der Verfasser hatte von der neuen Sammlung behauptet, dass sie nur Apostolisches enthalten dürfe; aber da ihm nicht alles Apostolische deshalb schon kanonisch ist, so muss er ein zweites Princip des Kanon geltend machen. Welches ist das? Wir erhalten darauf eine deutliche Antwort, wenn wir die Art und Weise beachten, in welcher der Verfasser die Paulusbriefe behandelt hat (Z. 39—63). Dieser Abschnitt ist vielleicht der denkwürdigste und beachtenswerteste in dem ganzen Fragment; denn er legt Zeugnis ab von einer geschichtlichen Entwicklung, die wir ohne ihn zwar erraten oder erschliessen, schwerlich aber belegen könnten. Zur Orientirung wird es nötig sein, an einige bekannte Tatsachen zu erinnern. Bei Irenäus, Theophilus, Tertullian liegt ein neutestamentlicher Schriftenkanon mit bestimmten Attributen abgeschlossen vor <sup>1)</sup> und wird als ein Gegebenes vorausgesetzt und behandelt. Zu diesem Kanon gehören fraglos die 13 Paulinischen Briefe. Irenäus beginnt sein ketzerbestreitendes Werk (B. I Praef.) mit Citaten aus den Pastoralbriefen <sup>2)</sup>, Theophilus (III, 14) citirt II. Tim. 2, 1f. Tit. 3, 1. Röm. 13, 7f. neben Jesaj. 66, 5, Matth. 5, 44f.; 6, 3 mit der Formel *ὁ θεῖος λόγος κηλεύει*, der Brief der gallischen Christen an die kleinasiatischen Gemeinden (Euseb. V, 1. 2) ist mit Anführungen aus den Briefen des Paulus durchzogen, Clemens Alex. legt seinen moralischen Erörterungen im Protrepticus viele Stellen aus den Pastoralbriefen zugrunde, Tertullian endlich macht von den Paulusbriefen und speciell auch von den Pastoralbriefen den ausgiebigsten Gebrauch und beruft sich auf dieselben

<sup>1)</sup> Von den Controversen über die Zugehörigkeit einiger Schriften zu diesem Kanon darf in diesem Zusammenhang abgesehen werden.

<sup>2)</sup> S. auch I, 9, 3; II, 18, 6; III, 3, 2. 4; III, 14, 1. Gelehrte Untersuchungen über Paulusbriefe III, 7, 1; 14, 1; IV, 26, 2.



wie auf die Evangelien <sup>1)</sup>. Scharfsichtige Augen haben aus der Auffassung dieser Briefe bei Irenäus und Tertullian allerdings herauslesen können, dass Paulus mit seinen Briefen damals noch ein Neuling im Kanon war <sup>2)</sup>; wir dürfen diese Erkenntnis zunächst auf sich beruhen lassen. Zugestanden ist allerseits, dass die genannten Schriftsteller die volle kanonische Dignität der Paulusbriefe anerkennen und dass sie nichts darüber verraten, auf welchem Wege <sup>3)</sup> und warum die Paulusbriefe in den Kanon gekommen sind. Aber weiter: sie wissen lediglich von einem Princip des neutestamentlichen Kanon, dass ist das der Apostolicität der Bücher desselben. Wenigstens habe ich ein anderes bei ihnen nicht zu entdecken vermocht. Das Lucas-Evangelium ist das des Paulus, das Marcus-Evangelium das des Petrus, die übrigen Schriften sind im Kanon lediglich, weil sie apostolische sind. Endlich ist Overbeck (a. a. O. S. 8) im Rechte, wenn er behauptet, dass die Paulinischen Briefe bei Irenäus und Tertullian im Schatten der Apostelgeschichte stehen, d. h. nach ihr interpretirt werden, und dass die Grundbegriffe des Paulinischen Evangeliums noch immer begraben sind, ihre gelehrte Wiedererweckung kaum erst begonnen hat. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts, in welcher Zeit es neben dem Alten Testament zwar alle möglichen Sammlungen von neuen heiligen Büchern und Gemeindeleseschriften, aber noch keinen neutestamentlichen Kanon gab, die Stellung zu den Paulinischen Briefen eine sehr verschiedene gewesen ist. In vielen Gemeinden sind sie gewiss von ältester Zeit an neben anderen Schriften verlesen worden (I. Clem., Polykarp.,

---

1) Auch die Testam. XII Patriarch. (Beniam. 11) setzen die Kanonisirung der Paulusbriefe voraus: *ἐν βιβλοῖς ἀγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ.*

2) Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern, 1877, S. 8—13.

3) Wenn Tertullian *adv. Marc.* V, 21 die Pastoralbriefe *de ecclesiastico statu compositas* nennt, so streift er damit nicht einmal das historische Zeugnis welches der Verfasser des Fragments Z. 62f. überliefert hat.

II. Petr.), bei Marcion hatten sie mit Ausschluss der Pastoralbriefe neben dem Lucas-Evangelium allein kanonisches Ansehen, die Timotheusbriefe fehlten wahrscheinlich auch im Kanon Tatian's, wenn von einem solchen geredet werden darf<sup>1)</sup>, in manchen Gemeinden mögen Paulusbriefe in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts überhaupt noch nicht gelesen worden sein, doch fehlen dafür Beweise. Auch besitzen wir kein Zeugnis darüber, dass Paulus in den Kreisen der Grosskirche zur Zeit der apostolischen Väter und Justin's irgendwo feindselig ignoriert worden sei<sup>2)</sup>. Das Problem, wel-

---

1) Die Behauptung des Hieronymus (Praef. in Comment. in ep. ad Titum), Tatian habe den Titusbrief anerkannt, ist auffallend genug, aber schwerlich zu beanstanden. Dass Tatian sich besonders mit Paulusbriefen beschäftigt und sie als Autoritäten verwendet hat, ist a priori wahrscheinlich, wird aber durch seine Apologie, durch Euseb. IV, 29, 6 und Iren. III, 37 (IV, 68, 2), Clem. Alex. Strom. III, 12, 81. 82, Hieron. Comment. in ep. ad Gal. c. 6 ausdrücklich bestätigt. Ausgiebiger Gebrauch der Paulusbriefe bei den Valentinianern ist urkundlich constatirt; vgl. Ptolem. ep. ad Flor. und Henrici, Valent. Gnosis, passim und S. 192. Die Pastoralbriefe sind aber auch von den Valentinianern nicht verwendet worden. Eine Ausnahme bildet das Citat aus dem 2. Timotheusbrief bei Herakleon, s. Henrici a. a. O. S. 146.

2) Ueber die Verwendung der Paulinischen Briefe seitens der Häretiker hat man Klage führen müssen (II. Petri 3, 16; Iren. IV, 68, 2) und die „Dunkelheiten“ der Briefe waren unbequem (II. Petri 1. c.; Iren. III, 7, 1); sieht sich doch Irenäus deshalb sogar bereits genötigt, Untersuchungen über den Paulinischen Sprachgebrauch anzustellen. Aber ein feindseliges Ignorieren ist nirgends bezeugt. Woher sollte dasselbe auch stammen? Will man auf die Einflüsse des Judenchristentums recurriren, so müsste man bis auf das apostolische Zeitalter hinaufgehen und annehmen, dass die Heidenkirche die Aversion gegen Paulus ohne ihre ursprüngliche Begründung übernommen hat; die Sache wäre geblieben, während das Motiv sich geändert; denn directe Einflüsse des Judenchristentums auf die Heidenkirche sind schon für die Zeit des Justin, ja noch früher, nicht mehr nachweisbar. Man könnte darauf hinweisen, dass die Person und die Briefe des Paulus etwa der christlichen Apologetik hinderlich waren, aber mehr und anderes, als dass sie für sie gleichgültig waren. wird sich nicht erreichen lassen, und so wird man im äussersten Falle ein Ignorieren des Mannes und seiner Predigt zuzugestehen haben.

ches hier vorliegt, bleibt auch ohnedem gross genug. Die Frage, wie die Evangelien kanonisch geworden sind, ist dem gegenüber verhältnismässig leichter zu beantworten; aber wie ist die Kluft zu überbrücken, die durch die gänzlich verschiedene Stellung der Gemeinden um 150 und um 185 zu den Paulusbriefen bezeichnet ist?

Der Verfasser des Fragments findet augenscheinlich die 13 Paulinischen Briefe in der kirchlichen Sammlung bereits vor und verrät auch nichts davon, dass in der katholischen Kirche selbst ein Widerspruch gegen ihre Zugehörigkeit zu derselben besteht; aber er fühlt noch das Bedürfnis, ihre Stellung im Kanon zu rechtfertigen, und wir haben oben bereits gesehen, dass er die Auskunft, sie seien kanonisch, weil sie apostolisch seien, noch nicht kennt. Weder bei den Evangelien, noch bei der Apostelgeschichte kommt es dem Verfasser in den Sinn, ihre Zugehörigkeit zum Kanon zu rechtfertigen, aber auch nicht bei dem Judasbrief und den Johannesbriefen. Zunächst constatirt er (Z. 40f.), dass man sich über Zahl, Ort der Abfassung und Zweck der einzelnen Briefe aus diesen selbst leicht orientiren könne; die Adresse nennt er in diesem Zusammenhange nicht, denn mit dieser hat es eine besondere Bewandtnis. Obgleich er betreffs des Zwecks auf die Lectüre der Briefe verwiesen hat, so hält er es doch für nötig, denselben für die ausführlichen Korinther-, den Galater- und den Römerbrief ausdrücklich anzugeben (Z. 42f.). Schismen und Häresien<sup>1)</sup> hat der Apostel den einen, die Beschneidung den anderen verboten, den Römern hat er Christum als Inhalt und Princip des Alten Testaments eingeschärft. Das aber sind, fährt der Verfasser fort, alles Punkte, über welche wir Katholiken zu streiten haben<sup>2)</sup>. Mit andern Worten: diese Briefe sind

---

Beide waren gleich unverständlich und man brauchte sie nicht notwendig.

<sup>1)</sup> *Scysmae heresis* ist natürlich verderbt (Z. 42); *schisma et haereses* die leichteste Aenderung; ob die richtige, steht dahin.

<sup>2)</sup> Z. 46f.: *De quibus singulis necesse est a nobis disputari.*

wichtig, um in der Gegenwart zu bestimmen, was christlich sei, und die häretischen Meinungen der Irrlehrer abzuweisen. Aber der Verfasser begnügt sich damit noch nicht. Er geht zu der Adresse der Briefe über <sup>1)</sup>. Paulus hat nicht ausdrücklich an die gesammte Kirche geschrieben, das ist der Rede Sinn, sondern lediglich an bestimmte Gemeinden. Aber er hat an sieben Gemeinden geschrieben, die Siebenzahl ist die ökumenische Zahl, also hat Paulus doch an die Gesamtkirche, die eine katholische Kirche, seine Briefe adressirt. Diese mystische und Misverständnissen ausgesetzte Weise, den wahren Adressaten zu bezeichnen, hat er jedoch nicht selbst erfunden; vor ihm hat schon einer der Zwölfe, Johannes, in seiner Apokalypse das Gleiche gethan. Damit ist alles gesagt, was zur Rechtfertigung der Zugehörigkeit der Gemeindebriefe des Paulus zu bemerken nötig ist. Wir erkennen aus diesen Ausführungen, dass der Verfasser dem Grundsatz folgt, nur solche Schriftstücke dürfen in dem Kanon enthalten sein, die offenkundig der ganzen Kirche gelten, ein Grundsatz, den weder Irenäus noch Tertullian bekunden, weil sie den ökumenischen katholischen Charakter aller in dem Kanon <sup>2)</sup> befassten Bücher als selbstverständlich bereits

<sup>1)</sup> Ich beziehe *quibus* (Z. 46) auf *scysmae heresis etc.*, schliesse den Satz mit *disputari* (Z. 47), fasse das *cum* (Z. 47) wie *licet* (Z. 58) concessiv, lasse den Nachsatz mit *una tamen* (Z. 55f.) beginnen und erkläre *verum — iteretur* (Z. 54—55) als Zwischensatz. Der Hessesche Vorschlag, nach *scripsit* (Z. 46) stark zu interpungiren, den mit *cum* beginnenden Satz (Z. 47) nach *septima* (Z. 54) zu schliessen und auf das Vorhergehende zu beziehen, den Satz *verum — iteretur* endlich als Vordersatz zu *una tamen etc.* zu fassen, hat den grammatischen Augenschein für sich, ist aber sachlich undurchführbar, worüber Hesse selbst am besten belehrt.

<sup>2)</sup> Der Verfasser des Fragmentes will also nur katholische Briefe in den Kanon aufgenommen wissen, und deshalb stempelt er die Paulinischen Briefe zu solchen. In späterer Zeit, als das Princip der Apostolicität sich durchgesetzt hatte, konnte man wieder unbefangen zwischen Briefen mit specieller Adresse und katholischen Briefen unterscheiden (Origenes; Stellen bei Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 114). Was Apollonius (bei Euseb. H. e. V, 18, 5) unter *καθολικῆ ἐπιστολῆ* verstanden hat, lässt sich ganz

voraussetzen. Indem aber unser Verfasser sich noch verpflichtet fühlt, den Beweis anzutreten, dass den paulinischen Briefen wirklich katholischer Charakter zukommt, und an die apostolische Qualität ihres Verfassers (Z. 48) nicht apeliren will, vertritt er für uns eine Stufe in der Bildungsgeschichte des Kanons, die sonst unbezeugt ist. Wohl hat man auch später noch sich an der mystischen Siebenzahl der Paulinischen Gemeinden erbaut oder erfreut <sup>1)</sup>; aber man hat mit ihr gespielt; denn keine Theorie verlangte sie mehr. Unser Verfasser aber hat in derselben keinen geistvollen Einfall produciren wollen, sondern ihm ist sie eine apologetische Auskunft von höchstem Belang. Dies zeigt sich weiter sowohl in seiner Beurteilung der Pastoralbriefe als der drei katholischen Briefe (Z. 68 f.), die er anerkennt. Wenn er die Zugehörigkeit des jedenfalls am Ende des 2. Jahrhunderts ganz spärlich bezeugten Judasbriefes zum Kanon einfach constataren kann, ohne es für nötig zu halten, auch nur ein Wort der Rechtfertigung zu verlieren, so zeigt das deutlich, dass er nach den beiden Grundsätzen urteilte; kanonisch ist nur das Apostolische, und kanonisch ist nur das Kirchlich-Katholische. Deshalb passirt der Judasbrief mit seiner Adresse an die ῥγαπημένοι καὶ τετηρημένοι κλητοί ebenso unbeanstandet, wie der adresselose 1. Johannesbrief und der an die Kirche, die ἐκλεκτῇ Κυρία, gerichtete zweite, während die Paulusbriefe erst gerechtfertigt werden müssen und der 3. Johannesbrief um seiner Adresse „Γάῳ τῷ ἀγαπητῷ“ willen überhaupt nicht in Betracht gezogen wird <sup>2)</sup>.

sicher nicht mehr ermitteln. Ein sehr beachtenswertes Seitenstück zur Bezeichnung der Paulusbriefe als katholischer durch den Verfasser des Fragmentes bietet Eusebius (H. e. IV, 23, 1). Er nennt die Briefe des Dionysius von Korinth katholische, obgleich sie an bestimmte Gemeinden gerichtet sind, weil sie, in einer Briefsammlung vereinigt, der ganzen Kirche nützlich sind und in der ganzen Kirche circuliren. Aber Eusebius denkt nicht daran, die Briefe deshalb für kanonisch zu halten. Das Princip der Katholicität ist für den neutestamentlichen Kanon somit nicht mehr massgebend.

<sup>1)</sup> Stellen bei Hesse; s. besonders Cyprian, Testim. I, 20; Ad Fortun. 11.

<sup>2)</sup> Dies ist die einfachste Erklärung für die scheinbar auffallende

Bevor wir zu den Pastoralbriefen übergehen, sind in Bezug auf die Ausführungen des Verfassers über die Gemeindebriefe des Paulus noch zwei Punkte zu erledigen.

Es fragt sich erstlich, ob die Berufung auf das Beispiel des Johannes, welches Paulus nur nachgeahmt haben soll (Z. 47f.), dem Verfasser selbst mehr bedeutet als lediglich eine Bestätigung seines apologetischen Gedankens. Man könnte vermuten, dass Johannes das Verfahren des Paulus legitimiren sollte, dass mithin Paulus einer solchen Legitimation bedürfe, und könnte so einen Beweis finden für jene angeblich auch aus anderen Erwägungen folgende Einsicht, dass die Autorität des Paulus in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts eine noch unsichere und schwankende ist. Indessen zu Schlüssen in dieser Form giebt der Text keinen Anlass; wir haben auch oben gesehen, dass eine vorläufige Erwäh-

---

Tatsache, dass sowohl der Murat. Fragmentist nur von einer „Johannis duas“ (Z. 69) redet, als auch Irenäus zwar den 2. Johannesbrief zweimal ausdrücklich erwähnt (I, 9, 3; III, 17, 8), dagegen den 3. nicht nennt. Der 1. u. 2. bilden für Irenäus, wie die letztgenannte Stelle beweist, ebenso eine Einheit, wie für den Verfasser des Fragmentes. Die Hypothese, dass derselbe Z. 69 den 2. u. 3. Brief meine, während er den ersten (Z. 26f.), der seine Stellung nach dem Johannes-Evangelium gehabt hätte, schon dort erwähnt und erledigt habe, appellirt an die exegetische Willkür und an die Unkenntnis der Geschichte der Stellung der Schriften im neutestamentlichen Kanon. Die Trennung der beiden kleinen Schreiben wird nur von kurzer Dauer gewesen sein; sobald sich das Princip der Apostolicität als allein gültig durchsetzte, war sie wieder aufgehoben. Bereits der Standpunkt, den Irenäus selbst einnimmt, fordert die Aufnahme des 3. Schreibens. Aber ihm sind nur zwei in der Sammlung überliefert gewesen. Immerhin ist dieses Schicksal des dritten Briefes ein lehrreiches Beispiel. Es weist auf eine Zeit hin, da es einen Kanon gab, der unter einem anderen Gesichtspunkt beurteilt wurde, als der von Irenäus und Tertullian innegehaltene ist. Man hat es weiter auffallend gefunden, dass der 1. Petribrief und der Jacobusbrief im Fragment fehlen und hat sogar eine Lücke constatiren wollen. Aber der letztere hat jedenfalls auch bei Irenäus und Tertullian gefehlt, und der erstere hat eine specielle Adresse. Tertullian hatte ihn nach *De orat.* 20 und *Scorp.* 12 in seinem Kanon, ob aber auch Irenäus, der ihn ein paar Mal citirt, steht dahin. Beachtenswert ist jedenfalls, dass bei den Valentinianern kein Citat nachgewiesen ist; vgl. *Heinrici, Valent. Gnosis*, S. 184.

nung grade der in der Apokalypse des Johannes enthaltenen Briefe dem Verfasser nicht unwichtig sein konnte. Wohl aber lässt sich das Urtheil nicht umgehen, dass der Verfasser — und darin stimmt er allerdings mit allen in Betracht kommenden kirchlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, Tertullian inclusive, überein — es als selbstverständlich voraussetzt, dass Paulus sich an das Vorbild der zwölf Apostel angeschlossen hat und somit auch in seiner Tätigkeit nach diesem zu beurteilen ist. Man hat deshalb nicht anzunehmen, dass der Verfasser einer bestimmten Tradition über die Abfassung der Apokalypse zur Zeit des Nero oder noch früher gefolgt ist. Er findet eine Siebenzahl der Gemeinden bei Paulus wie bei Johannes. Da ist es ihm ohne weiteres sicher, dass der Herrenjünger (Z. 9. 10) nur der Vorgänger, der spätere Paulus nur der Nachfolger sein kann. Dies ist nun ganz der Standpunkt der Zeit, und ohne Frage darf gesagt werden, dass die Ansprüche des historischen Paulus von der Kirche ignoriert worden sind. Wie man in der Apostelgeschichte die Geschichte aller Apostel berichtet fand (Z. 34), so sind die Zwölf unter den Aposteln die Vorbilder, nach denen Paulus betrachtet wird. Freilich wusste man von den Zwölfen so gut wie nichts oder vielmehr wesentlich falsches; aber Nichtwissen lässt freien Spielraum und Wissenwollen füllt denselben nach Bedarf aus, während wirkliche Ueberlieferung und Erkenntnis oft unbequem ist. Die Verweisung auf den Sieg jener Mächte über diese ist wahrscheinlich zutreffender als alle Versuche, aus bestimmten Tendenzen die neuen Urtheile abzuleiten; recurriert man doch bei geschichtlichen Forschungen noch viel zu wenig darauf, dass die Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten überhaupt nicht nachdenken, und dass deshalb grade die wunderbarsten Erscheinungen Producte der Gedankenlosigkeit sind, die sich darum auch gegenüber jedem vernünftigen Erklärungsversuch als spröde erweisen. Erwägt man, dass die Heidenkirchen seit dem Ende des 1. Jahrhunderts auf die Herrenworte neben den Schriften des Alten Testaments ein hohes Gewicht legen mussten, dass diese Herrenworte nur durch die Zwölfe überliefert und legitimirt sein konnten, dass auch sie allein

als die Zeugen des Lebens des historischen Jesus in Betracht kamen, dass ferner allgemein die universelle Heilspredigt aus den Schriften der Propheten gefolgert wurde und dass zum Ueberfluss einige von den Zwölfen selbst in die Heidenmission eingetreten waren; nimmt man zu diesen Erwägungen noch hinzu, dass es der Heidenkirche völlig freistand, sich ein beliebiges Bild von den Uraposteln zu zeichnen — womit die Apostelgeschichte teilweise schon begonnen hat —, während die Briefe des Paulus in ihrer Polemik unverständlich, in ihren Anweisungen über christliches Leben, Verfassung, Zucht und Cultus ungenügend und sonderbar, in ihren dogmatischen Ausführungen mindestens unbrauchbar erschienen: so ist ein Grund, darüber sich zu wundern, dass Paulus im 2. Jahrhundert immer mehr zurücktritt, nicht mehr vorhanden. Es sind dabei die unbequemen Berufungen der Valentinianer, Marcion's und seiner Kirche auf Paulus noch nicht einmal in Anschlag gebracht. Nur darüber kann man sich wundern, dass die Paulusbriefe sofort im Kanon erscheinen, sofort ihre feste Stelle erhalten und ein Widerspruch gegen dieselben im 2. Jahrhundert überhaupt nicht nachgewiesen werden kann, auch nicht bei den Zeitgenossen des Verfassers des Fragmentes; denn Gegner der Zugehörigkeit der Paulusbriefe zum Kanon hat er nicht im Auge. Ich vermag diese Tatsache nicht anders zu erklären als durch die Annahme, dass die öffentliche Lesung der Paulinischen Briefe in den Gemeindeversammlungen trotz jener Ignorirung des wirklichen Paulus niemals cessirt und in den weitaus meisten Kirchen stattgefunden hat. So allein lässt es sich verständlich machen, dass mit dem Kanon auch sofort diese Briefe kanonisch sind, obgleich sie ausser anderem sogar gegen das Princip verstossen, welches der Verfasser des Fragmentes für den Kanon gültig erklärt hat und welches zweifelsohne, wenn nicht das älteste, so doch älter ist als das des Irenäus und Tertullian. Eben die Beobachtung, dass der Verfasser des Fragmentes eine apologetische Auskunft braucht, um die Stellung der Briefe im Kanon nicht gegenüber Gegnern derselben, sondern gegenüber dem Princip des Kanon zu rechtfertigen, zeigt, dass sie ein gegebener und nicht



zu umgehender Bestandteil des Kanon gewesen sind. Dieser Nachweis bestätigt mithin die Behauptung Overbeck's (a. a. O. S. 13, n. 20) nicht, Paulus sei mit seinen Briefen zur Zeit des Irenäus ein Neuling im Kanon gewesen. Diese Behauptung ist vielmehr nur insofern richtig, als die Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen neu ist, weil der Kanon selbst neu ist, man sich aber bisher wohl schon fleissig um die Evangelien und prophetischen Schriften — auch so lange sie noch nicht kanonisch waren —, nicht aber um die Briefe des Paulus gekümmert hatte. Diese sind gelesen worden, wie viele andere Briefe, nur regelmässiger und häufiger, aber als solche mehr oder weniger wirkungslos geblieben, bis ihre Heiligsprechung zwar nicht ihren Inhalt, aber ihren Buchstaben wertvoll machte und ihn zu normativem Ansehen und damit zum Gegenstand der gelehrten theologischen Exegese erhob. Es bewahrheitet sich aber die Beobachtung Overbeck's (a. a. O. S. 8), dass die Paulinischen Briefe im 2. Jahrhundert nach der Apostelgeschichte erklärt worden sind, wenn auch ohne den gewagten Zusatz, dass die Briefe ohne diese schwerlich in den Kanon gedrungen wären. Jenes Urteil Overbeck's lässt sich nämlich dahin erweitern, dass die Paulinischen Briefe nach den Traditionen über die Urapostel, wie sie vornehmlich in der Apostelgeschichte zusammengefasst sind, erklärt wurden. Dies bezeugt der Verfasser des Fragmentes, wenn er sagt, Paulus habe den Johannes in seinen Briefen an sieben Gemeinden nachgeahmt.

Auffallend ist zweitens folgende Beobachtung. Der Verfasser hat nachgewiesen, dass der Zweck der *epistulae prolixiores* mit dem zusammentrifft, was die Kirche noch heute gegenüber den Haeretikern erweisen müsse (Z. 46f.); trotzdem hält er es für nötig auch die katholische Adresse der 9 Gemeindebriefe zu ermitteln. Nach den gleichfolgenden Ausführungen über die 4 Briefe an Privatpersonen sollte man meinen, dass es ihm hätte genügen müssen, zu zeigen, dass der Inhalt der Briefe von katholischer Bedeutung sei. Entweder also ist die für die Pastoralbriefe geführte Rechtfertigung eben nur ein Notbehelf, oder er vermochte einen

der jetzigen katholischen Kirche wertvollen Inhalt nur aus den epp. prolixiores zu erheben und sah sich deshalb nach einer neuen Auskunft um, oder endlich involvirte ihm der angegebene Zweck (Untersagung der Schismen und Häresien, der Beschneidung; Christus im Alten Testament) überhaupt noch nicht die volle Katholicität. Von diesen drei Möglichkeiten ist die letztere die wahrscheinlichste; denn durch die zuversichtliche Kürze bei Beurteilung der Pastoralbriefe ist die erste ausgeschlossen, während die zweite ganz unwahrscheinlich ist. Die Gefangenschafts- und Thessalonicherbriefe — man denke z. B. nur an den Epheserbrief — hätten ihm doch die Ermittlung einer der katholischen Kirche wertvollen *causa* nicht schwieriger gemacht als die Korintherbriefe. Mithin bleibt nichts übrig als anzunehmen, dass die angegebenen Zwecke die Katholicität noch nicht verbürgten, sofern sie eben nur Einzelzwecke und deshalb nicht katholische sind. So sah er sich genötigt, die Katholicität der Gemeindebriefe aus der Adresse zu erweisen.

Wesentlich anders steht es mit den Pastoralbriefen <sup>1)</sup>. Zunächst scheinen sie viel grössere Schwierigkeiten zu bereiten als die Gemeindebriefe, und der Verfasser räumt auch willig ein, dass sie *pro affecto et dilectione* geschrieben seien <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Auf den Philemonbrief, der (Z. 59) den Pastoralbriefen beigegeben ist, passt freilich die Beurteilung, welcher diese unterzogen werden, nicht; er ist einfach vom Verfasser auf diese Weise escamotirt worden; denn den Gedanken, der Philemonbrief regle die „Sklavenfrage“, konnte nur grobe Unkenntnis der Geschichte dem Verfasser unterstehen. Eine „Sklavenfrage“ gab es in der Kirche des 2. Jahrhunderts natürlich überhaupt nicht. Aber die Belassung des Philemonbriefes im Kanon wider das Princip desselben ist ein neuer Beleg dafür, dass die 10 der 13 Paulinen, welche der Verfasser einer Theorie zu Folge in 9+4 geteilt hat, bei der Schöpfung eines Kanons nicht übergangen werden konnten.

<sup>2)</sup> Ich ändere am Texte nichts und übersetze: „Aber an Philemon einer und an Titus einer und an Timotheus zwei gemäss liebevoller Wertschätzung; dennoch sind sie in Ansehen bei der katholischen Kirche; bei der Feststellung der *disciplina ecclesiastica* [der Ausdruck ist unübersetzbar] sind sie für heilig erklärt worden.“ Beiläufig erlaube ich mir die Anfrage, wie die Verehrer eines griechi-

Aber dennoch sind sie mit vollem Recht in der Sammlung kanonischer Schriften <sup>1)</sup>); denn „bei der Feststellung der *disciplina ecclesiastica* sind sie für heilig erklärt worden“. Ein Dreifaches ist in diesen Worten enthalten: 1) die Briefe gehören zum Kanon um ihres katholischen Inhaltes willen, sofern sie der gesammten katholischen Kirche <sup>2)</sup> einen wesentlichen Dienst geleistet haben <sup>3)</sup>); 2) die Kirche hat das Recht,

schen Originals *disciplina* jetzt zu übersetzen gedenken; denn dass es weder mit *κανών* und *ἀγωγή*, noch mit dem neuesten von Hilgenfeld vorgeschlagenem Wort *παιδεία* gethan ist, muss doch zugestanden werden.

<sup>1)</sup> *In honore ecclesiae catholicae esse* bedeutet natürlich dasselbe wie *in ecclesiam catholicam receptum esse* (Z. 66) und *in catholica haberi* (Z. 69). Diejenigen, welche die Identität dieser Ausdrücke geleugnet haben, haben keine Beweise beizubringen vermocht.

<sup>2)</sup> Der Verfasser führt den Ausdruck *catholica ecclesia* erst ein, nachdem er ihn durch die Worte *una per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur* (Z. 55f.) vorbereitet hat; dann aber hat er ihn drei Mal (Z. 61f. 66. 69) angewendet, das dritte Mal ohne *ecclesia* (wie Tertull. de praescr. 26. 30, Cornelii episc. epist. ad Cypr. 48, 2, Augustin; auch dies spricht für ein lateinisches Original). Die ältesten Stellen für den Ausdruck *cath. eccl.* sind PP. App. Opp. fasc. I, 2 edit. Lips. II, p. 141 gesammelt. Bei Irenäus findet er sich bekanntlich nicht, wohl aber die Sache; bei Tertullian häufig. Vor dem Verfasser des Fragmentes haben ihn Ignatius (ad Smyr. 8, 2) und der Verfasser des Martyr. Polyk. (16, 2; 19, 2) angewendet. Ob aber diese Stellen und das Mart. Pionii (2. 9. 11. 13. 19) wirklich früher geschrieben sind als das Fragment, lasse ich hier dahingestellt. In der Moskauer Recension des Mart. Polyk. (PP. App. Opp. fasc. II, p. 168, 4) findet sich die Phrase: *ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανὼν καὶ καθολικὸς*. Dieselbe bezieht sich aber fraglos dort auf die regula fidei. Dass unser Verfasser grade bei den Pastoralbriefen zuerst von der eccl. cath. spricht, kann durch den Gegensatz gegen die Marcioniten hervorgerufen sein; denn die folgende Phrase *eccles. disciplina* hätte nur *ecclesia* allein im Vorhergehenden erheischt. (Ueber die marcionitischen Kirchen im Unterschied von den gnostischen Schulsekten s. Tertullian adv. Marc. IV, 5 u. Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 1877, S. 80f.)

<sup>3)</sup> *Ecclesiastica disciplina* kann nur aus Tertullian's Schriften erläutert werden, den Griechen ist der Ausdruck fremd. Aus der grossen Zahl von Stellen, von denen Oehler nur einen kleinen Teil planlos gesammelt hat, hebe ich folgende hervor: De idolol. 13: *adversus fidem disciplinamque communem*. De praescr. haer. 19: *ubi appa-*

über die Aufnahme von Schriften in den Kanon zu entscheiden, der Kanon steht mithin unter der Autorität der Kirche; 3) der Verfasser weiss noch, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an in der Sammlung heiliger Schriften gewesen sind; aber er berichtet von ihrer Aufnahme, ohne einen Widerspruch gegen dieselben zu berücksichtigen. Diese Aussagen sind sämtlich von fundamentaler Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanon. Die erste bestätigt uns, dass der Verfasser die neue Schriftensammlung nach dem Princip des Apostolischen und Katholischen beurteilt hat. Legte er bei den 9 Gemeindebriefen den Nachdruck auf die katholische Adresse, so legt er ihn hier auf den katholischen Inhalt. Eine apostolische Schrift ist für kanonisch zu erachten, wenn sie sich durch ihren Inhalt als katholisch bewährt. Wem aber steht darüber ein Urteil zu? Der katholischen Kirche, denn nur sie kann zu *sanctificatae sunt* logisches Subject sein. Das ist das Bedeutsame an diesem Urteile, dass der Verfasser den Umfang des neutestamentlichen Kanon nicht als einen der katholischen Kirche gegebenen, sondern als einen von ihr fixirten ansieht<sup>1)</sup>. Davon verrät aber weder Irenäus noch Tertullian etwas mehr. Beide betrachten die Schriften des Alten und Neuen Testaments als etwas Gegebenes, beide begründen nur das alleinige Recht der katholischen Kirche auf die Auslegung der Bücher des Kanon. Wie sie das Princip der Katholicität der

---

*ruerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum.* De praescr. 35. 43: *doctrinae index disciplina est.* 41: *conversatio haeretica sine disciplina, ut fidei suae congruens.* 45: *testimonia disciplinae ad probationem veritatis accedunt.* Darnach bestimmt sich der Begriff der *disciplina*. Derselbe umfasst schlechthin alle christlich-kirchlichen Functionen mit Ausnahme der dogmatischen. *Fides* und *disciplina* sind das, was wir Christentum oder Kirchentum nennen in allen denkbaren Erscheinungsformen.

<sup>1)</sup> Wenn Hesse (S. 196) aus den Worten des Verfassers schliesst, die Pastoralbriefe seien nicht durch einen Beschluss, sondern durch den Gebrauch zu heiligen Schriften geworden, so ist dieses richtig, jenes aber ein falscher Gegensatz. Sie sind bei der Feststellung der *eccl. discipl.* gebraucht und deshalb für heilig erklärt worden.

h. Schriften zwar nicht unterschlagen, aber unter der Voraussetzung seiner Selbstverständlichkeit unwirksam gemacht haben, so haben sie auch den Gedanken, dass die Kirche den Kanon, wenn auch nicht producire, so doch vermehren und ausgestalten könne, nicht mehr zum Ausdruck gebracht <sup>1)</sup>. Unser Verfasser dagegen spricht es noch ganz unbefangen als historisches Urtheil aus, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an in dem Kanon waren; er weiss es noch, auf welchem Wege sie in denselben gekommen sind, fühlt kein Bedürfnis eine spätere Aufnahme als solche zu rechtfertigen und lässt es als selbstverständlich erscheinen, dass die Kirche das legitime Subject ist für eine solche Aufnahme. Niemand wird so unvorsichtig sein wollen, dem Verfasser als bewusste Erkenntnis den Gedanken zuzuschreiben, dass die Kirche den ganzen Kanon producirt, d. h. dass sie es sei, die allen Schriften, welche in dem Kanon stehen, das kanonische Ansehen verliehen habe. Damit streitet schon das, was er über die Evangelien bemerkt hat. Wohl aber steht ihm der Kanon in dem Sinne unter der Autorität der Kirche, dass dieselbe das Recht hat bei jeder Schrift nach ihrer Kirchlichkeit zu fragen und demgemäss Bücher aufzunehmen und abzuweisen. Dieses Recht hat aber nach dem Verfasser nicht nur in älterer Zeit bestanden, es besteht noch eben. Die Probe dafür, dass wir richtig erklärt haben, liefert einerseits die ursprüngliche und unbefangene Frische, in welcher die Abschnitte Z. 59—85 durchweg geschrieben sind („wir nehmen auf“, „Einige von den Unsern halten die Petrus-

---

<sup>1)</sup> Die Stelle De pudicit. 10, wo Tertullian bemerkt, dass der Hirt des Hermas die Aufnahme in den Kanon nicht verdient hätte und dass derselbe von allen Synoden auch der katholischen Kirche unter die apokryphen und falschen Schriften gerechnet worden sei, belehrt, dass man sich am Eingang des 3. Jahrhunderts auf den Synoden auch über die Zugehörigkeit gewisser Bücher zum Kanon verständigt hat. Damit ist aber nur für eine verhältnismässig sehr frühe Zeit belegt, was wir sonst erst aus späterer Zeit erfahren. Ein Zeugnis, dass man in der Zeit nach Irenäus noch irgendwo das Bewusstsein gehabt, Schriften zu vollem kanonischem Ansehn erheben zu können, fehlt.

apokalypse für keine kanonische Lehrschrift“, „wir verwerfen“ u. s. w.), andererseits die Beobachtung, dass er ausdrücklich nur das Alte Testament, nicht aber die apostolische Schriftensammlung für abgeschlossen erklärt (Z. 78f.). Schriften können auch noch heute von der Kirche für kanonisch erklärt werden, und in dieser Hinsicht würde dem Hirten nichts im Wege stehen; aber speciell dieses Buch kann *in finem temporum* nicht aufgenommen werden, weil es kein apostolisches, sondern ein junges Buch ist und weil es zudem prophetischen Charakter trägt. Die unbefangene Stellung des Verfassers zeigt sich weiter auch darin, dass er den Widerspruch einiger Katholiker gegen die von ihm für kanonisch gehaltene Apokalypse des Petrus einfach registriert, ohne das Bedenkliche dieser Differenz hervorzuheben. Mag auch der Widerspruch grade bei diesem Buche ihm weniger anstößig gewesen sein, so hätte er über dieselben nicht so stillschweigend hinweggehen können, wenn er nicht die Zuversicht gehabt hätte, dass die Kirche den Widerspruch in Zukunft noch ausgleichen könne und werde.

Wir können hier nicht zur Beantwortung der Frage übergehen, ob die Grundsätze, welche der Verfasser in Bezug auf den Kanon vertritt, uns nahe an die Zeit heranzuführen, da derselbe geschaffen worden ist; aber dies ist aus dem Bisherigen deutlich, dass die Gemeindebriefe des Paulus und die Pastoralbriefe eine verschiedene Geschichte in der Kirche des nachapostolischen Zeitalters gehabt haben müssen. Die Aufnahme dieser ist später erfolgt als die jener und sie ist durch bestimmte geschichtliche Entwicklungen, die dem Verfasser des Fragmentes noch im Gedächtnis sind, veranlasst worden; jene waren da, sobald es einen Kanon apostolischer Schriften gab.

These 14—20. Der Verfasser hat für die Aufnahme der Pastoralbriefe in den Kanon den Ausdruck gebraucht: *sanctificatae sunt*. Derselbe kann nicht anders übersetzt werden als „sie sind heilig erklärt worden“; denn dass die Kirche Schriften, die an sich nicht heilig sind, zu solchen machen kann, kann der Verfasser nicht vorausgesetzt ha-

ben <sup>1)</sup>. Wohl aber steht ihr ein Urteil über die Heiligkeit von Schriften zu, weil sie selbst als *ecclesia catholica* zugleich die *ecclesia sancta* ist, d. h. den heiligen Geist in ihrer Mitte hat und somit alles geistlich erkennt und richtet. Sind aber die Pastoralbriefe, sofern sie mit Recht dem Kanon angehören, heilige Schriften, so folgt, dass allen in demselben befassten Büchern dieses Attribut zukommen muss. Sie teilen es mit den Schriften der Propheten, die von Anfang an in der Kirche als heilige Schriften bezeichnet worden sind <sup>2)</sup>. Aber während für die alttestamentlichen Schriften sich das Prädicat der Heiligkeit unmittelbar aus ihrem Ursprunge ergibt, da der h. Geist selbst in ihnen gesprochen hat, so recurriert der Verfasser für die Heiligkeit der neutestamentlichen Schriften nirgendswo auf ihren Ursprung. In der unbefangenen Weise erzählt er, Lucas habe sein Evangelium in seinem Namen nach eigenem Bedünken geschrieben und habe seine Geschichtserzählung verfasst auf Grund der Quellen, soweit sie ihm zugänglich gewesen sind. Der Impuls zur Abfassung des Johannesevangeliums ist nicht vom heiligen Geiste, sondern von den Mitjüngern und Bischöfen des Apostels ausgegangen. Zwar erwartete Johannes eine Offenbarung Gottes an alle; aber nicht ein Evangelium wird offenbart, sondern dem Andreas wird vom heiligen Geiste mitgeteilt, dass Johannes *suo nomine* alles niederschreiben solle <sup>3)</sup>. Paulus hat *pro correptione* zweimal an die Ko-

1) Ueber *sanctificare* in der Itala vgl. Rönsch, Itala u. Vulgata, S. 178; über ähnliche Composita S. 174f.

2) Vgl. 1 Tim. 3, 15: *ἐπεὶ γράμματα*. 2 Clem. 43, 1: *αἱ ἐπεὶ βιβλοὶ*. 45, 2 (Cod. C): *αἱ ἐπεὶ γράφατ*. 53, 1. Polyc. 12, 1: *sacrae litterae* (dazu Zahn, p. 128, 7).

3) Die ganze Erzählung hat ihre Spitze in dem Satze: *ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret* (Z. 14f.) und stellt sich als der erste apologetische und harmonistische Versuch dar, die auffallende Tatsache zu erklären, dass das Evangelium des Augenzeugen und Lieblingsjüngers allein eine Beglaubigung (21, 24) hat. Gott hat diese Beglaubigung angeordnet, einer so ausserordentlichen Weisung bedurfte es; denn wer könnte sonst es wagen, Worte des Johannes zu bestätigen. Die Fassung von *recognoscere* = sich erinnern ist sprachlich möglich, aber sie ist nicht

rinther und Thessalonicher geschrieben, die Briefe an seine Freunde sind aus liebevoller Hochschätzung derselben entsprungen, die Weisheit Salomonis endlich ist von Freunden desselben zu seinen Ehren verfasst worden. Darnach kann darüber kein Zweifel sein, dass die Männer, unter deren Namen die neutestamentlichen Schriften stehen, für die wirklichen und selbständigen Verfasser derselben zu halten sind. Eine Inspiration derselben als Schriftsteller ist somit ausgeschlossen. Die älteste Kirche besass einen klaren Begriff von Inspiration; inspirirt sind die prophetischen Schriften; für diese sind die Namen ihrer menschlichen Verfasser nur Etiquetten oder besser chronologisch wichtige Etiquetten; Schriften einer anderen Literaturgattung können zunächst gar nicht für inspirirt gehalten werden, so lange der Begriff der Inspiration gilt, den z. B. Athenagoras (Suppl. 8, p. 8 B), der Verfasser der Cohortat. ad Gr. (8) u. A. formulirt haben <sup>1)</sup>. Dennoch spricht unser Verfasser den Neutestamentlichen Schriften das Prädicat der Heiligkeit zu. Wie er dasselbe nicht auf die Inspiration ihrer Verfasser gegründet hat, so auch nicht auf das apostolische Amt derselben; denn im letzteren Falle könnten die Schriften nicht von der Kirche für heilig erklärt werden. Mithin kann der Charakter der Heiligkeit den Schriften nur zukommen um ihres Inhaltes willen; mit ihrem katholischen Zweck und Inhalt ist das Prädicat der Heiligkeit bereits gesetzt, so gewiss die Kirche, welche die katholische und wahre ist, eben deshalb auch zugleich die heilige ist.

Es fragt sich aber, wie sich diese Anschauung des Verfassers über die Heiligkeit neutestamentlicher Schriften zu den früheren und späteren Urteilen in der Kirche verhält.

Paulus ist sich bewusst, dass sein Evangelium nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist (1 Thess. 2, 13), und er verlangt, dass die *παράδοσεις*, die er seinen Gemeinden

---

nur syntactisch die schwierigere, sondern sie verdunkelt auch den Sinn der Ausführungen des Verfassers vollständig.

<sup>1)</sup> Vgl. auch 2 Petr. 1, 21; doch ist die Fassung dort vielleicht anders zu verstehen.



εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς einzuschärfen hat, von ihnen gehalten werden (2 Thess. 2, 15). Nicht nur dort, wo er Herrengebote einzuschärfen hat (1 Cor. 7; 14, 37), fordert er unbedingten Gehorsam, sondern auch von Anordnungen, für die er ein bestimmtes Herrenwort nicht hat, bemerkt er: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι (1 Cor. 7, 17). Aber natürlich hat er damit weder die Inspiration seiner Briefe behauptet, noch ihnen als Briefen Heiligkeit beigelegt. Das richtige Verständniss seiner Worte ergiebt sich aus 1 Cor. 2, 4f. 10f. Der Verfasser des ersten Clemensbriefes nennt die Apostel (c. 5, 3) die guten Apostel (vgl. Clem. Hom. 1, 16 p. 19, 8: ὁ ἀγαθὸς Πέτρος), dann führt er im Folgenden Petrus und Paulus ohne ein Beiwort auf, ganz wie der Verfasser des Fragmentes (Z. 4), Polykarp (9, 1; 11, 2), Ignatius (ad Eph. 12, 2; ad Rom. 4, 3; ad Smyr. 3, 2), Pseudoclemens (5, 3f.) und Papias (Euseb. H. e. III, 39, 15). Cap. 47, 1 fordert er auf, den Brief des seligen Paulus in die Hand zu nehmen. Auch Polykarp sagt (3, 2) ὁ μακάριος κ. ἔνδοξος Παῦλος (11, 3: ὁ μακάριος Π.) und der Verfasser des Fragmentes schreibt Z. 47f.: *ipse beatus apostolus Paulus*. (Vgl. Ptolem. ep. ad Floram: ὁ ἀπόστολος Παῦλος δηλοῖ; ὁ ἀπόστολος ἔδειξε Παῦλος.) Selbst der Verfasser der Ignatianischen Briefe hat niemals von den heiligen Aposteln gesprochen <sup>1)</sup>. Die Parallele von Aposteln und Propheten ist freilich uralt; aber sie hat mit dem Schrifttum überhaupt nichts zu tun. Andererseits ist es gewiss nur eine allgemeine altkirchliche Vorstellung, die Ignatius ausgesprochen hat, wenn er es als selbstverständlich (ad Trall. 3, 3) voraussetzt, dass Apostel das Recht haben, allgemeine kirchliche Verordnungen zu erlassen. Indes auch diese Vorstellung darf nicht auf den Umfang ihrer Briefe übertragen werden. Zwar sagt Polykarp (3, 2) ausdrücklich, dass die

1) Heilige Presbyter: Ignat. ad Magn. 3, 1. Heilige Märtyrer: Mart. Polyc. 17, 2. Heilige Apostel allerdings Paulus Ephes 3, 5, aber in gehobenster Rede; als Titel erst im 3. Jahrhundert und bei Eusebius. Diesem und nicht dem Hegesipp gehört zweifelsohne auch der Ausdruck ὁ ἱερός τ. ἀποστόλων χορός an (H. e. III, 32, 8).

Philippische Gemeinde durch fleissige Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen auf dem ihr gegebenen Glauben sich erbauen werde, und nach dem Verfasser des 1. Clemensbriefes hat Paulus ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλῶ geschrieben, aber Polykarp's Worte führen nicht über das Selbstverständliche hinaus und in geistlicher Weise schreibt jeder, der den „Geist“ besitzt<sup>1)</sup>. So ist sich die römische Gemeinde in eben diesem Briefe bewusst, dass ihre Worte an die korinthische Gottes Worte sind (59, 1), sie fordert deshalb dieselbe auf, gehorsam zu werden τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος<sup>2)</sup> (63, 2), nicht ihnen, sondern Gott selbst würden sie dann nachgeben (56, 3). Ebenso erklärt Ignatius (ad Philadelph. 7, 1) eine Anweisung, die er der Gemeinde giebt, für eine φωνή Θεοῦ, beruft sich aber für dieselbe auf eine besondere Gottesoffenbarung. Als der neutestamentliche Kanon sich bildete, gab es mithin eine Vorstellung heiliger apostolischer Schriften, sofern sie nicht Apokalypsen waren, überhaupt noch nicht. So erklärt es sich, dass unser Verfasser von einem *sanctificare* durch die Kirche unbefangen sprechen kann, und dass er diese Heiligkeit der Schriften noch durchaus nicht auf den Ursprung derselben, auch nicht auf die Heiligkeit ihrer Verfasser als Apostel, sondern auf ihren katholischen Inhalt zurückführt. In dem Momente aber, wo das Bewusstsein um das Princip der Katholicität für die im Neuen Testament gesammelten Schriften verschwand, musste auch das Prädicat der Heiligkeit eine andere Begründung erhalten. Ist aber dann der Grundsatz der Apostolicität der für den Kanon massgebende geworden, so musste die Heiligkeit auch von ihr abgeleitet werden. Je mehr die persönliche Bedeutung der Apostel hinter der ihrer Schriften verschwand, um so sicherer fiel dann das Prädicat der Heiligkeit der Schriften

1) Vgl. J. Delitzsch, De inspiratione S. S. quid statuerit patr. apost., p. 58sq. Alle Christen besitzen den heiligen Geist, handeln, schreiben u. s. w. διὰ πνεύματος ἁγίου, s. Act. 13, 15.

2) Die Verbindung der Worte διὰ τ. ἁγ. πν. mit γεγραμμ. ist eben um der parallelen Stellen 59, 1; 56, 3 willen wahrscheinlicher als die mit ἐκπόητε.

auf den Moment ihres Ursprungs. Diese neue Vorstellung von der Inspiration der neutestamentlichen Schriften war aber seit dem Ende des 2. Jahrhunderts um so leichter zu vollziehen, als die Kirche ja die ekstatische Prophetie als falsche abzulehnen begann. Eben weil ihr von da ab eine klare Vorstellung von Prophetie und Inspiration überhaupt abhanden kam, konnte sie nun ohne Schwierigkeit auch solchen Schriften Inspiration zuschreiben, deren Merkmale bisher die Annahme einer solchen überhaupt nicht aufkommen liessen. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts hat sich die formelle Gleichstellung der alt- und neutestamentlichen Schriften allmählich vollzogen, sofern nun auch der Ursprung beider Schriftklassen als identisch angegeben wird. Aber die Anfänge dieser Entwicklung finden sich schon deutlich bei Irenäus, Theophilus und Tertullian. Wenn Theophilus (ad Autol. III, 12) bemerkt, dass die Aussprüche der Propheten und Evangelien über die Gerechtigkeit zusammenstimmen *διὰ τὸ τοῖς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λαλεῖναι*, so lässt sich nicht verkennen, dass hier Propheten und Evangelisten auch formell gleichgestellt sind und die Evangelien somit auf göttliche Inspiration zurückgeführt werden. Wenn die neutestamentlichen Schriftsteller — denn diese sind verstanden — auch II, 22 *πνευματοφόροι* heissen (*πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει*) und zusammen mit den *ἄγιοι γραφαί* erwähnt werden, so ist deutlich, dass Theophilus grade darauf schon Gewicht legt, dass die neutestamentlichen Schriftsteller in demselben Sinn inspirirt sind wie die alttestamentlichen, die er II, 9 mit dem Namen *πνευματοφόροι* bezeichnet hatte <sup>1)</sup>. Nun lässt sich andrerseits nicht leugnen, dass daneben auch noch im 3. Jahrhundert, wie oben bemerkt, eine Betrachtung nachwirkt, die die formelle Unterscheidung von prophetischen und apostolischen

1) Tertullian setzt die Inspiration der neutestamentlichen Schriften im strengsten Sinne voraus; vgl. die wichtigen Stellen: De virg. vel. 4; de resurr. 24; de ieiun. 15. Seine Exegese ist durchaus von diesem Dogma beherrscht.

Schriften festhält; sie ist jedoch bereits ganz blass und wirkungslos.

Aber es fragt sich, ob nicht schon von dem Verfasser des Fragmentes selbst die neue Vorstellung angebahnt ist, die erst im 3. Jahrhundert zum Abschluss gekommen ist. Z. 16 f. räumt er unbefangen eine Differenz zwischen den Principien, d. h. den Anfängen <sup>1)</sup> der Evangelienbücher ein und erklärt dieselbe aus dem verschiedenen schriftstellerischen Ursprung derselben. Er bemerkt, dass die Differenz für den Glauben der Gläubigen nicht anstössig sei <sup>2)</sup>; aber er fügt einen Grund hinzu, weshalb sie nicht anstössig sei: weil in allen Evangelien alle Stücke über die Geburt, das Leiden, die Auferstehung u. s. w. *uno ac principali spiritu* dargelegt seien (Z. 19f.). Der Verfasser sagt nicht, die Evangelien seien inspirirte Schriften, sondern er sagt: die Hauptstücke der katholischen *regula fidei* sind in den Evangelien vom heiligen Geist selbst dargelegt <sup>3)</sup>; darum kann

1) Das Wort *principia* hat hier dieselbe Bedeutung wie Iren. III, 11, 10. 12 und in den dem Polykarp zugeschriebenen Fragmenten des Victor von Capua (PP. App. Opp. fasc. II, p. 171 sq.) Mit Untersuchungen über Anfänge und Schlüsse der Schriften hat die gelehrte theologische Forschung und Exegese begonnen. So berücksichtigt der Verfasser ausser den Anfängen der Evangelien im allgemeinen noch speciell den Anfang des Lucas-Evangeliums, den Anfang des 1. Johannesbriefes, den Schluss der Apostelgeschichte, den Anfang und Schluss der Paulusbriefe.

2) Vgl. Tertull. adv. Marc. IV, 2: „Viderit enim si narratio- num dispositio variavit, dummodo de capite fidei conveniat.“ — Aus dem Ausdruck *fides credentium* hat man geschlossen, dass der Verfasser des Fragmentes für Katechumenen schreibe, andernfalls hätte er etwa *fides nostra* gesagt. Indes diese Annahme ist sehr unsicher.

3) Dass *uno ac principali spiritu* für *ab uno etc.* steht, ist das Wahrscheinlichste. Oder soll man annehmen, dass der Verfasser selbst hier noch die Vorstellung einer directen Autorschaft des Geistes nicht vollzogen hat? So sagt Irenäus — freilich vom ganzen Umfang der Evangelien — *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον; ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον* (III, 11, 11). Aehnlich Theophilus III, 12 (s. oben). Aus Iren. III, 2, 2 ergibt sich, warum der Verfasser des Fragmentes das solenne Prädicat des Geistes durch die beiden anderen ersetzt hat. So ist es auch kein Pleonasmus, wenn Theophilus (II, 9) von *πνευματο-*

der Glaube der Gläubigen getrost die Differenzen der Evangelienanfänge hinnehmen. Nicht um eine Inspiration der Evangelienchriften ist es dem Verfasser zu tun, sondern um das Zeugnis des Geistes für den Inhalt der Glaubensregel. Denn dass dieser in den Ausdrücken *de nativitate* etc. gemeint ist, ist fraglos<sup>1)</sup>. Wiederum offenbart sich hier das eigentümliche katholische Interesse des Verfassers am Kanon in frappantester Weise, und seine Ausführungen überbrücken die Kluft, die in der Schätzung der Evangelien durch die Stellung der Väter in der ersten Hälfte und am Ende des 2. Jahrhunderts bezeichnet ist. Zwischen dem Standpunkt, den Justin einnimmt, und dem so ganz andersartigen des Irenäus (III, 11, 11: ὁ λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον) und Theophilus liegt der unseres Verfassers mitten inne: die Evangelien sind schriftstellerische Erzeugnisse menschlicher Verfasser, aber dort, wo sie die Hauptsätze der katholischen *regula fidei* bezeugen, ist dies in oder von dem heiligen Geiste selbst geschehen. Die Entstehung dieser Auffassung aus der älteren unter dem Eindruck der gnostischen Antithesen ist ebenso verständlich, wie die Entstehung der jüngeren des Irenäus und seiner Nachfolger aus dieser. Unserem Verfasser kommt es auf den göttlichen Ursprung auch der Evangelien noch nicht an, wohl aber auf ihren vom Geist gestellten Hauptinhalt; denn wie sollte sich sonst der gnostischen Leugnung gegenüber, die sich doch auch auf Evangelien berief, die Wahrheit der Geschichte Jesu erweisen lassen, wenn nicht durch ein Zeugnis des Geistes für diese Geschichte? Aber — fahren wir mit Irenäus fort — wie soll sich das Zeugnis des Geistes erweisen lassen, wenn nicht der Ursprung dieser Schriften selbst auf den Geist oder den Logos zurückgeführt wird, und diese vier Evangelien als die von Anfang an gelegten Grundfesten

---

φῶροι πνεύματος ἁγίου redet. Es giebt ja auch πνευματοφῶροι διαβόλου (s. Herm. Mand. XI, meine Bemerkungen z. d. St. und Hesse, S. 109 f.).

1) Wie in dem ältesten römischen Symbol fehlt auch hier die ausdrückliche Erwähnung des Todes Christi (vgl. PP. App. Opp. fasc. I, 2 edit. II, p. 115sq. 137sq.).

der Kirche ausgegeben werden? Der Verfasser des Fragmentes bekundet seinen älteren Standpunkt eben dadurch, dass er überall das reine Interesse an dem katholischen Inhalt der Schriften offenbart. Ist dieses Interesse selbst eine Folge der gnostischen Kämpfe und entstammt es somit der Apologetik und Polemik, so verbirgt sich dasselbe doch noch nicht wie bei den Schriftstellern von Irenäus ab hinter den neu erfundenen Attributen, mit denen man die neutestamentliche Schriftensammlung auszustatten begann.

Die Auffassung von den Evangelien, wie sie sich bei dem Verfasser findet, ist freilich längst nicht mehr die alte. Nicht mehr die Herrenworte stehen zugleich im Vordergrund und sind das wesentlich normative, sondern die Geschichte Jesu gegenüber den gnostischen Entstellungen ist das eigentlich Wertvolle. Allerdings ist die Verkündigung der Tatsachen und Wendepunkte des Lebens Jesu so alt wie die christliche Predigt selbst (1 Cor. 15, 1f.). Von frühester Zeit ab hat man für die „Taten“ Christi das gleiche Interesse gehegt wie für die Worte (der Presbyter des Papias bei Euseb. H. e. III, 39, 15: τὰ ὑπὸ τ. Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα); sind doch auch die uralten Symbole mit ihrem Bekenntnis von der Geschichte Jesu älter als die gnostischen Angriffe auf dieselbe. Aber dem Standpunkt der älteren Zeit entspricht es keinesfalls, wenn der Verfasser aus den Evangelien nur die Hauptstücke der Geschichte Jesu hervorhebt und für die schriftliche Aufzeichnung dieser Stücke die Declaration des heiligen Geistes in Anspruch nimmt<sup>1)</sup>. Auch

---

<sup>1)</sup> Die Ignatiusbriefe stimmen merkwürdig mit dem Gedanken des Verfassers überein. Wenn Ignatius ad Philad. 5, 1 ermahnt, man solle zum Evangelium flüchten *ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*, wenn er 8, 2 als den eigentlichen Inhalt des Evangeliums das Kreuz, den Tod und die Auferstehung angiebt (vgl. 9, 2: *ἐξαιρέτων δὲ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ ἀνάστασιν*; ad Smyrn. 7, 2: *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῶν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται* u. a. St.), so ist offenbar, dass auch für ihn der wesentliche Wert des Evangeliums in der Bezeugung des geschichtlichen Jesus gegenüber dem gnostischen Doketismus besteht. Darum kann er das Evangelium, welches er je-

dies ist neu, dass die Evangelien bereits unter dem Gesichtspunkt von Lehrschriften aufgefasst werden, und zwar gelten sie als solche in ihrem vollen Umfange; denn selbst ihre verschiedenen Anfänge, an welche die gnostische, hauptsächlich die marcionitische Kritik angesetzt, müssen als Belehrungen aufgefasst werden <sup>1)</sup>. Der Verfasser setzt weiter dabei voraus, dass in allen Evangelien alles bezeugt sei, was sich auf die christologische *regula fidei* bezieht <sup>2)</sup>, und dass darin volle Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Evangelien herrsche <sup>3)</sup>. In allen diesen Beziehungen hat er die Stellung der altkatholischen Kirchenväter zum neutestamentlichen Kanon bereits angebahnt. Die Vorstellung von der Harmonie aller neutestamentlichen Schriftstücke und Lehrbegriffe ist die notwendige Consequenz dieser Thesen. Aber diese Consequenz hat der Verfasser selbst noch nicht gezogen. Dass er über die nächsten Bedürfnisse noch nicht hinausgedacht hat, dass es ihm nur darum zu tun ist, die katholische Kirche und ihre Lehre zu stützen, während er sich um die Stützen der Stützen noch nicht besorgt zeigt, ist ein deutlicher Beweis dafür, wie sehr hier alles wirklich

doch noch nicht im Sinne unseres Verfassers, geschweige in dem des Irenäus versteht (s. Zahn, Ignatius, S. 430f.), kurzweg als das „Fleisch“ Christi bezeichnen. Von einer Inspiration evangelischer Schriften kann bei ihm umsoweniger die Rede sein, als es ihm auf evangelische Schriften überhaupt noch nicht ankommt.

<sup>1)</sup> *Licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur*, sagt der Verfasser Z. 16f. Der Ausdruck *libri evangeliorum* ist sehr befremdlich. Z. 2 hat der Verfasser *evangelii librum* geschrieben, Z. 9 ist für das unverständliche QUARTI EUANGELIORUM vielleicht QUARTO EUANGELIILIBRUM zu lesen; aber der Plural *evangelia* ist Z. 17 schwerlich zu corrigiren. Somit bekundet der Verfasser, dass er in der Uebergangszeit schrieb, in welcher man bereits begann von Evangelien zu sprechen, aber der alte Ausdruck *evangelii liber* noch der gewöhnliche war. Z. 9 scheint der Verfasser auch schon *evangelium Johannis* kurzweg geschrieben zu haben (Z. 2: *secundo Lucan*). Auch Tertullian sagt (adv. Marc. IV, 5) *evangelium Johannis*.

<sup>2)</sup> S. Z. 20.

<sup>3)</sup> Vgl. Overbeck a. a. O., S. 4f.

noch in den Anfängen ist. Darum ist ihm auch der nicht apostolische Ursprung des Evangeliums nach Lucas gleichgültig, ebenso wie der Umstand, dass Lucas nicht Augenzeuge gewesen. Zwar hebt er es bei dem Johannesevangelium als wertvoll hervor, dass der Verfasser desselben das selbst gesehen und gehört hat, was er geschrieben <sup>1)</sup>, aber die wesentliche Gleichwertigkeit aller Evangelien steht ihm fest (Z. 16). Sie ist darin begründet, dass in ihnen allen derselbe Geist das nach Art und Umfang Gleiche declarirt hat. Auf diesem Geisteszeugnis beruht die Heiligkeit der Evangelien. Sie ist mithin im letzten Grunde nicht anders gemeint als die der Pastoralbriefe; denn sind diese heilig, weil ihr Inhalt die Legitimation für die kirchliche Disciplina enthält, so sind jene es deshalb, weil sie die kirchliche Glaubensregel legitimiren. Der Unterschied besteht nur darin, dass für die Heiligkeit der Evangelien auch schon auf ihren Ursprung zurückgegangen wird, aber noch in der unklaren Weise, dass die volle schriftstellerische Selbständigkeit ihrer Verfasser dabei bestehen soll.

---

1) Beiläufig bemerke ich, dass ich in dem Fragmente von einer Verteidigung des Johanneischen Ursprungs des 4. Evangeliums seitens des Verfassers gegenüber Angriffen auf denselben nichts zu finden vermag. Z. 9—16 erzählt er eine Legende über den Ursprung des Buches, die, wie bereits bemerkt, aus Joh. 21, 24 entstanden ist, Z. 16—26 ist ein Abschnitt, der den vier Evangelien gemeinsam gilt. Die Anknüpfung des nun Folgenden ist in der Hauptsache nicht schwierig. Der Verfasser hat zuletzt bemerkt, dass alle Stücke der christologischen regula fidei in den Evangelien vom h. Geist gestellt seien. Bei der Bedeutung dieser Stücke (gegenüber dem gnostischen Doketismus) ist es selbstverständlich (vgl. zu dem *quid ergo mirum si* 1 Clem. 43, 1: *καὶ τὴ θανάσιον εἶ*), dass sie Johannes auch in seinen Briefen hervorgehoben hat: von solchem hat er geschrieben, was er gesehen, gehört, betastet hat, und hat sich damit als Augen-, Ohrenzeugen und Berichterstatter bekannt. Also war die Person, von der er schrieb, ein sinnenfälliges Concretum; denn Johannes hat nach dem sinnlichen Eindruck von derselben geschrieben. Das ist alles, was der Verfasser sagt. Darnach ist deutlich, dass er zwar Gegner im Auge hat, aber lediglich dieselben, die ihn schon Z. 16 f. beschäftigt haben, die Doketen. Wie wäre es auch denkbar, dass trotz der



These 21. Wie der Verfasser zwischen den Evangelien nicht unterscheidet, so deutet er auch keinen Wertunterschied zwischen den Büchern, die er als recipirte aufzählt, an. Alle entgegenstehenden Annahmen haben an dem überlieferten Text keinen Anhalt. Allerdings könnte man grade von hier aus auf die Vermutung kommen, dass unser Verfasser nicht einfach einen Tatbestand constatirt, sondern einen Zustand an seinem Teile erst herbeiführen will. Indes ist andererseits zu erwägen, dass weder Irenäus noch Tertullian semikanonische Bücher kennen. Wenn sie neben den alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften sich auf Bücher wie den Henoeh, Hermas und andere ähnliche berufen, so ist die Erklärung dafür schon oben gegeben worden. Mit dem Kanon haben diese Schriften nichts zu tun. Die Gruppe der deuterokanonischen Bücher ist erst im 3. Jahrhundert geschaffen worden und ist wie ein Ausdruck der Verlegenheit, so auch zu allen Zeiten ein Privatbesitz der Theologen geblieben, deren alexandrinische Vorväter sie geschaffen haben. Ja diese Schöpfung ist ein Beweis dafür, dass die Grenzen des Kanons schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts fest gezogene und schwer zu durchbrechende gewesen sind.

Auch eine Einteilung der kanonischen Bücher lässt sich aus dem Fragmente nicht erschliessen. Der Verfasser reiht an die vier Evangelien <sup>1)</sup> die Apostelgeschichte, 13 Paulinische Briefe, den Judasbrief, zwei Johannesbriefe, die Weisheit Salomonis und die Apokalypsen des Johannes und Petrus. Nicht einmal der Unterscheidung in τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος hat er einen deutlichen Ausdruck gegeben. Daraus, dass am Schluss der Aufzählung der Briefe des Paulus diesem untergeschobene Schreiben abgewiesen werden <sup>2)</sup>, folgt

---

engen Verknüpfung von *quid ergo sq.* mit dem Vorhergehenden nun plötzlich ein ganz anderes Thema den Verfasser beschäftigen sollte.

1) Dass diese unsere vier Evangelien gewesen und im Fragmente nach der Reihenfolge: Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes behandelt worden sind, ist überaus wahrscheinlich.

2) Z. 63f. Der Laodicenerbrief ist vielleicht unser Epheserbrief, der jenen Titel in dem marcionitischen Kanon führte. In diesem Fall

nicht, dass der Verfasser mit dem Judasbrief den Anfang einer neuen Gruppe hat bezeichnen wollen. Was die Reihenfolge betrifft, in welcher die Paulusbriefe aufgezählt werden, so ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser sie so in seinem Biblexemplar vorgefunden und für eine chronologische gehalten hat <sup>1)</sup>. Aber mehr lässt sich auch über dieselbe nicht sagen; denn sie ist so undurchsichtig, dass sich schlechterdings nichts aus ihr lernen lässt.

These 22. 23. Die Schriften der apostolisch-katholischen Büchersammlung sind gleichartig, mithin darf ihnen auch nichts Fremdes beigesellt werden (Z. 63f.). Der Verfasser kennt Briefe, die unter Paulus' Namen gehen, aber sie sind erdichtet und noch dazu *ad haeresem Marcionis*. So wenig dem Honig Galle beizumischen zuträglich ist, so unpassend wäre es, diese Schriften in den Kanon aufzunehmen <sup>2)</sup>. Aber auch nicht einmal solche Schriften dürfen in den Kanon gelangen, die allen Anforderungen des Kanon genügen, aber von Häretikern redigirt sind. Der Verfasser meint die Evangelien-Redactionen des Valentin und wahrscheinlich des Tatian (Z. 81f.) <sup>3)</sup>.

wäre der Verfasser freilich der Leichtfertigkeit anzuklagen. Vom Alexandrinerbrief wissen wir einfach gar nichts, ihn mit dem Hebräerbrief zu identificiren war ein schlechter Einfall.

1) Korinther, Epheser, Philipper, Colosser, Galater, Thessalonicher, Römer (Z. 50f.). Korinther, Galater, Römer (Z. 42f.).

2) Der Verfasser betont beides, das *nomine Pauli fictae* und das *ad haeresim Marcionis*. Zu dem ersteren vgl. Serapion (bei Euseb. h. e. VI, 12, 3): *ἡμεῖς γὰρ καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστῶν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν* (Serapion schrieb z. Z. des Septim. Severus). Unser Verfasser hat übrigens die Sap. Salom. unbedenklich aufgenommen, obgleich er weiss und sagt, dass sie nicht von Salomo verfasst ist.

3) Dass Z. 81 *Tatiani* zu lesen ist und unter den abgewiesenen Schriften das *evangelicum instrumentum* des Valentin und das Diatessaron Tatians zu verstehen sind, habe ich in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. (1874, S. 276f. 445f.; 1875, S. 207f.; vgl. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1877, S. 109f.) nachzuweisen versucht. Das Diatessaron ist bekanntlich vielfach und lange in den Kirchen des Orients

These 24. Endlich folgt aus den Bemerkungen des Verfassers zum Hirten des Hermas (Z. 73f.), dass er lediglich die kanonischen Bücher in der Kirche öffentlich und regelmässig<sup>1)</sup> vorgelesen wissen will. Keine Schrift darf unter den Propheten und Aposteln dem Volke in der Gemeindeversammlung veröffentlicht werden<sup>2)</sup>, die nicht wirklich entweder diesen oder jenen zugehört. Der Kanon übt also seine Wirkung bereits auf den Cultus aus. Der Umfang der beim Cultus zu gebrauchenden Bücher soll durch den Umfang des Kanons bestimmt werden. Wir werden

---

an Stelle der vier Evangelien gebraucht worden; s. jetzt auch die *Doctrina Addaei* und den Text des Diatessarons in der Ausgabe des Commentars von Ephräim (von Mössinger, 1877). Von Valentin sagt Tertullian ausdrücklich: *integro instrumento uti videtur* (= *utitur*, *De praescr.* 38). Wenn nun andererseits Irenäus III, 11, 12 von einem *evangelium veritatis* des Valentinus spricht, aber selbst zugesteht (III, 11, 10), dass die Valentinianer das Johannes-Evang. unverändert gebrauchen, so kann jenes *evang. verit.* entweder nur eine Zusammenstellung der 4 Evangelien oder ein 5. Evangelium neben den 4 Evangelien gewesen sein. Das erstere ist das Wahrscheinlichere. — Die Kunde, dass Valentin und Tatian ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben sollen, erscheint weniger auffallend, wenn man erwägt, dass 1) eigene Marcionitische Psalmen von einem allerdings späten Berichterstatter ausdrücklich erwähnt worden sind (*Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1877, S. 109f.) und dass 2) schon Clemens und Origenes eine gewisse Solidarität der Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten in der Schriftbenutzung bestimmt bezeugen. Dass ihre Aussagen nicht etwa leichtfertig gemachte sind, ergibt sich aus einer Vergleichung der Marcionitischen Exegese der Paulusbriefe (Tertull. I. V) mit der Valentinianischen und Basilidianischen Exegese derselben Briefe bei Hippolyt (Philos.).

1) Zahn (*Gött. Gel. Anz.* 1878, 2. St., S. 37) hat gewiss richtig geurteilt, dass der Verfasser die regelmässige Lectüre verbietet. Oeffentliche Verlesung von Schriftstücken, welche den Gemeinden aus irgend welchem Grunde von Wichtigkeit waren, in den Gottesdiensten hat jedenfalls noch im 3., ja im 4. Jahrhundert stattgefunden.

2) *Se publicare in ecclesia populo inter apostolos et prophetas*, sagt der Verfasser und hat damit einen umfassenden und präzisen Ausdruck gewählt. *Λεθημοσιευμένα (δημόσια) βιβλία* hiessen schon bei den Juden die alttestamentlichen Schriften, sofern auch bei ihnen die öffentliche Verlesung Zeichen des normativen Ansehens war; vgl. aber

nicht irren, wenn wir annehmen, dass in früherer Zeit umgekehrt der cultische Gebrauch gewisser Bücher sie für die Aufnahme in den zu schaffenden Kanon prädestinirt hat und dass auch später noch, da der Grundsatz des Verfassers nicht eingehalten worden ist, Schwankungen über den Umfang des Kanons durch jenen herbeigeführt worden sind <sup>1)</sup>.

---

Zur Bestimmung des *terminus a quo* der Abfassungszeit des Fragmentes ist auf die Behandlung Montan's und Tatian's — die Richtigkeit dieser Conjectur vorausgesetzt — zu verweisen. Mag man mit dem Auftreten Montan's auch noch so weit hinaufgehen <sup>2)</sup> und der Nachricht des Prädestinatus (c. 26) Glauben schenken, dass Soter gegen die Katakphyger geschrieben habe, immerhin bleibt es höchst unwahrscheinlich, dass vor den Jahren 170—175 ein Abendländer den Montan so behandelt hat, wie der Verfasser des Fragmentes. Auf denselben Zeitpunkt führt die abschätzige Beurteilung Tatian's. Dieser scheint noch um das Jahr 160 ein angesehenener kirchlicher Lehrer in Rom gewesen zu sein (Euseb. H. e. V, 13), während ihn unser Verfasser ganz wie Irenäus (I, 26, 1; III, 37: *connexio factus omnium haereticorum*) mit Valentin und Marcion zusammenstellt. Die Zeit um das Jahr 170—175 bildet so jedenfalls aufwärts die äusserste Grenze. Der *terminus ad quem* kann aus der Bemerkung über die Abfassungszeit des Hirten nur unsicher bestimmt werden. Indes — ist der Hirte um das Jahr 135 geschrieben, so erscheint es nicht ratsam, über die Zeit

---

auch Valentin bei Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52: *πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοταῖς βίβλοις*. Der Begriff des Apokryphen ist von hier aus gebildet worden.

<sup>1)</sup> An die Briefe des Clemens und Barnabas und ihre Geschichte in der Kirche ist vor allem hier zu erinnern; vgl. die bekannten Stellen Euseb. H. e. IV, 23, 11; VI, 12, 2f. etc.

<sup>2)</sup> Soyres (*Montanism and the primitive church*, 1878, p. 25 sq. 157 sq.) will das Auftreten Montan's schon um das Jahr 130 angesetzt wissen.

des Commodus mit der Abfassung des Fragmentes herabzugehen. Auch die Anerkennung einer Petrusapokalypse im Kanon, das Fehlen des 1. Petrusbriefes, die Nichterwähnung der monarchianischen Bemühungen um den Kanon und manches andere rät, das 9. Decennium des 2. Jahrhunderts nicht zu verlassen.

Wichtiger als der Streit um Jahrzehnte ist die Frage, wie sich die Anschauungen des Verfassers von der kanonischen Sammlung kirchlicher Schriften zu denen des Irenäus und Tertullian verhalten <sup>1)</sup>. Eine umfassende Antwort auf diese Frage kann hier nicht gegeben werden; denn die Stellung dieser beiden grossen Kirchenväter zum neutestamentlichen Kanon ist bisher noch nicht gründlich untersucht worden. Indes lässt sich soviel bereits bemerken, dass die Ansichten unseres Verfassers, welche in der 6., 7., 10., 11., 12., 14., 15., 16., 17. These zusammengestellt sind, weder bei Irenäus noch bei Tertullian irgendwie deutlich mehr zum Ausdruck gekommen sind <sup>2)</sup>. In dieser Hinsicht repräsentirt der Verfasser des Fragmentes unzweifelhaft eine ältere Stufe der Ansichten vom neutestamentlichen Kanon und zugleich eine solche, die wir ohne seine Zeilen höchstens durch Conjectur erschliessen könnten. Namentlich bei seiner Behand-

1) Von den Alexandrinern muss zunächst abgesehen werden. Wahrscheinlich ist in Alexandrien eine Sammlung neutestamentlicher Schriften unter ganz anderen Voraussetzungen zu Stande gekommen als in Kleinasien und Rom. Clemens von Alexandrien betrachtet die meisten Schriften, die jetzt im neutestamentlichen Kanon vereint sind, und ausserdem viele andere, verhältnismässig sehr junge Bücher als prophetische, d. h. als Orakelsammlungen. Es genügt auf Paedagog. I, 6, p. 127 edid. Potter (*διὰ τοῦτο ἄρα μυστικῶς τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ [scil. Paulo] ἅγιον πνεῦμα τῆ τοῦ κυρίου ἀποχρωμένον φωνῆ, Γάλα ἡμᾶς ἐπότισα [1 Cor. 3, 2], λέγει· εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ*) und Paedagog. II, 10, p. 238 (*καὶ τὸν ποδῆρη τις παραφέρῃ τὸν κυρίου, ὁ ποικιλανθῆς ἐκεῖνος χιτῶν τὰ τῆς σοφίας ἀνθη δεικνύει, τὰς ποικίλας καὶ μὴ μαραινόμενας γραφάς, τὰ λόγια τὰ τοῦ κυρίου, ταῖς τῆς ἀληθείας ἀπαστρέπτοντα αἰγαῖς*) zu verweisen. Andere Stellen bei Routh, Reliq. Sacr. V, 342sq.

2) In dem Briefe der Gemeinden von Lugdunum und Vienna

lung des Lucas-Evangelium und der Paulusbriefe wird dieselbe offenbar, und sie erprobt sich ferner an seiner Beurteilung der Evangelien überhaupt und vielleicht auch an dem Schweigen über den 3. Johannes- und den 1. Petrusbrief.

Umgekehrt könnte man aus dem, was in der 8. und 24. These erhoben ist, schliessen wollen, dass der Verfasser des Fragmentes zeitlich dem Irenäus nachzusetzen sei. Allein was seine Stellung zu den Schriften der kirchlichen Propheten betrifft, so steht der Annahme nichts im Wege, dass schon im 2. Jahrhundert und vor oder zur Zeit des Irenäus Kleriker so consequent geurteilt haben wie er; die indirect gegebene Anweisung aber, dass der Umfang der liturgischen Leseschriften sich mit dem der kanonischen Bücher decken müsse, mag mehr Wunsch und Bestreben des Verfassers als Ausdruck einer wirklich bestehenden Praxis gewesen sein.

Repräsentirt der Verfasser aber im ganzen einen älteren Standpunkt, als der des Irenäus und Tertullian gewesen ist, für welche der Grundsatz der Apostolicität augenscheinlich bereits der allein massgebende war <sup>1)</sup>, und kann in dem Zeitalter des Justin von einem neutestamentlichen Kanon der Grosskirche überhaupt noch nicht die Rede sein, so fragt es sich, ob die Anschauungen, welche der Verfasser zum Ausdruck gebracht hat, nicht diejenigen sind, welche die Bildung des Kanons veranlasst haben. Auch diese entscheidende Frage kann in einer monographischen Abhandlung

---

sind bekanntlich sehr reichliche Citate aus neutestamentlichen Schriften enthalten. Nur in drei Fällen sind dieselben durch eine Citationsformel eingeführt. Joh. 16, 2 wird als ein Herrenwort (V, 1, 15) citirt (*ἐπληροῦτο τὸ ἰπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον*); Act. 7, 58f. wird eingeleitet mit den Worten: *καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς* (2, 5). Nur Apoc. 22, 11 wird mit der Formel citirt: *ὡσαύτως ἡ γραφὴ πληρωθῆ* (1, 58). Dies mag insofern zufällig sein, als die Verfasser gewiss auch andere Schriften der Apokalypse völlig gleichgestellt haben; aber man wird vielleicht vermuten dürfen, dass die einer älteren Zeit entstammende Citationsweise bei ihnen noch nachwirkt.

<sup>1)</sup> Eusebius hatte eine Einsicht davon, dass dieser Grundsatz angesichts des überlieferten Kanons nicht durchführbar sei. Er hat deshalb auf jede principielle Begründung für den Umfang des Kanons verzichtet und sich ganz und gar auf die Tradition zurückgezogen.

über das Fragment nicht zum Austrag gebracht werden. Aber so viel wird aus dem Erörterten deutlich sein, dass für diese Hypothese sehr vieles spricht. Die wenigen Zeilen des Verfassers führen uns in eine Zeit, da man noch ein Bewusstsein davon hatte, dass die Kirche am Kanon producire, um ihr Taufbekenntnis zu legitimiren und eine apostolisch-katholische Urkundensammlung dem Gnosticismus und Montanismus entgegenzustellen. Dieselbe erscheint gegenüber den montanistischen Ansprüchen, d. h. gegenüber den Grundsätzen, welche zwei Menschenalter hindurch in den Heidenkirchen unbefangen befolgt worden waren <sup>1)</sup>, bereits als geschlossen, sonst aber noch als offen. Aber auch dem Gnosticismus gegenüber erscheint sie als geschlossen, sofern das Princip, nach welchem sie angelegt ist, jede Möglichkeit ausschliesst, „Galle unter den Honig zu mischen“. Die Unbefangenheit, in welcher der Verfasser den Kanon der katholischen Kirche unterordnet, ist bei Irenäus und Tertullian nicht mehr zu finden. Ohne Grund würde man sich über den ausserordentlich raschen Verlauf des Processes hier wundern; denn die formelle Gleichstellung der neuen Sammlung mit der des Alten Testaments musste in der That in kürzester Zeit alle Urtheile ändern und alle früheren Erkenntnisse auslöschen. Dazu kam, worauf oben schon hingedeutet wurde, dass die Attribute, welche der Verfasser der neuen Sammlung beigelegt hat, zwar für die nächsten Zwecke ausreichten, aber auch nur für diese. Nur unter der Bedingung einer reinen und consequenten Durchführung der Prädicate der Apostolicität und Inspiration konnte der Kanon die Dienste alle tun, die man von ihm verlangte und zu deren Leistung er geschaffen war.

---

1) Selbst auch noch die kirchliche Praxis eines verhältnismässig jungen Häretikers, des Apelles, zeigt uns, dass der sogenannte Montanismus mit seiner Antithese gegen einen geschlossenen Kanon nicht der Neuerer ist. „Habet praeterea“, schreibt Pseudotertullian c. 19 von Apelles, „privatas sed extraordinarias lectiones suas, quas appellat Phaneroiseis Philumenes cuiusdam puellae, quam quasi prophetissam sequitur.“

Ist aber der Kanon der katholischen Kirche erst dieser selbst auf dem Fusse gefolgt, sollte er dem Gnosticismus gegenüber auf die Frage Antwort geben, was urkundlich-christlich sei — eine Frage, um welche sich z. B. Justin im Grunde nicht gekümmert hat, weil er ihre Beantwortung für selbstverständlich hielt —, und sollte er den unbequemsten Gegnern gegenüber, den „Altgläubigen“, die authentischen Anweisungen für das christliche Leben ein für alle Male einschränken, dann wäre schwer abzusehen, welch ein Mittelglied zwischen Justin und dem Verfasser des Fragmentes noch eingeschoben werden könnte. Der apologetische Kunstgriff, durch welchen er die Stellung der 9 Paulusbriefe im Kanon rechtfertigt, weist allerdings darauf hin, dass die Sammlung der Schriften nicht nach den Grundsätzen vollzogen ist, welche der Verfasser auf sie angewendet wissen will; aber das Zugeständnis, dass Sammlungen von Schriften dem neutestamentlichen Kanon vorangegangen sind, welche sich ihrem Bestande nach wenig von diesem unterschieden haben und die Grundlage für die Bildung desselben abgaben, ist für die Frage nach der Kanonisierung der Schriften relativ gleichgültig, so wichtig es ist, um zu verstehen, wie die neue Ordnung der Dinge nicht notwendig überall als ein Umschwung empfunden werden musste. Handelt es sich um Mittelglieder zwischen dem Verfasser des Fragmentes und den Vätern aus der Zeit des Barnabas und Justin, so kann man nur auf die christlichen Secten- und Kirchenstifter recurriren, welche das Alte Testament vollständig oder teilweise preisgegeben haben, auf Basilides, Valentin und seine Schüler, vor allem aber auf Marcion. Diese Männer haben zuerst ein Interesse gehabt, die Frage zu stellen und streng zu behandeln, was christlich sei, und zur Beantwortung dieser Frage authentische Urkunden zu gewinnen, wenn auch in den von ihnen gestifteten Gemeinschaften die „Prophetie“ zunächst sich gleichfalls noch erhalten hat.

Der sicherste Beweis aber, dass die Kanonisierung der Evangelien und Briefe erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts stattgefunden hat, liefert der Montanismus. Diese Richtung hätte gar nicht mehr so hervortreten und die Ge-



genrichtung zum Kampfe aufrufen können unter der Herrschaft eines neutestamentlichen Kanons. Man braucht nur die montanistischen Schriften Tertullian's aufmerksam zu studiren, um den lebhaftesten Eindruck zu gewinnen, welche Schwierigkeiten dem Montanisten der Schriftenkanon, den er als Katholiker acceptirt hat, macht. Dass der Montanismus, als er in Kleinasien zum Kampf sich erhob, an keinen Schriftenkanon gebunden war, dass er nachträglich und künstlich erst sich mit einem solchen abzufinden versucht hat, ist eine der sichersten geschichtlichen Beobachtungen. Sie wird aber durch das, was uns Eusebius H. e. V, 18, 5 und VI, 20, 3 erzählt, ausdrücklich und direct bestätigt. Als der Montanismus den neutestamentlichen Kanon acceptirte, hat er sich selbst den Todesstoss versetzt, und nur ein Theologe wie Tertullian konnte es noch möglich machen, die Anforderungen zweier Zeiten zu vereinigen.

---

Nachdem die Berufung auf das Alte Testament allein sich als ungenügend, auf die Gemeindephephetie sich als bedenklich erwiesen hatte, hat die Grosskirche aus ihren Leseschriften einen zweiten Kanon gebildet. Hat sie dies auch nicht in bewusster Nachahmung der Gnostiker und Marcioniten getan, so sind diese ihr allen Anzeichen nach doch factisch vorausgegangen. Als der Kampf zwischen der alten und der einem neuen Zuge folgenden Richtung aufs lebhafteste entbrannte, fand es sich von selbst, dass die werdende neue Schöpfung, die ihre Spitze zunächst gegen die Häeresie kehrte, auch gegen die „Enthusiasten“ zu brauchen war. Unter diesen geschichtlichen Bedingungen kam wie die Auswahl so die Prädication der gelesenen urchristlichen Schriften zu apostolisch-katholischen Schriften zu Stande, wobei allerdings von Anfang an Gewohnheit und Herkommen die reine Durchführung des Principes der Katholicität beschränkten. Die Sammlung wurde dann dem Alten Testament gleichgestellt und so entstand der *κανὼν τῶν βιβλίων τῆς καινῆς διαθήκης*, auf den dann bald die Attribute des alttestamentlichen Kanons übertragen wurden, während gleich-

zeitig oder schon vorher das Prädicat der Apostolicität die strengste Fassung erhalten hatte. Die Uebertragung jener Attribute hatte völlig neue Ansichten über den Ursprung, den Inhalt, ja den geschlossenen Umfang der neuen Sammlung zur Folge. Aus den das erste Jahrhundert bewegenden Gegensätzen des jüdischen, judaistischen, jüdisch-paulinischen und hellenistischen Christentums kann für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons schlechterdings nichts gefolgert werden. Er ist wie die explicirte Taufformel (die *regula fidei*) und die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie (nach dem Grundsatz des apostolischen Amtes der Bischöfe) Product der zur katholischen Kirche werdenden Grosskirche aus den Heiden.

Indes — diese Andeutungen gehen bereits über die dieser Abhandlung gesteckten Grenzen hinaus. Es sollte in ihr durch den Versuch einer vollständigen Beurteilung und Verwertung des Muratorischen Fragmentes lediglich ein Beitrag zu der noch ausstehenden kritischen Geschichte der Entstehung des Neuen Testamentes gegeben werden.

---

---

# Papst Urban VI.

Von

Theodor Lindner in Münster.

---

## I.

Am 20. September 1878 war seit jener Wahl Clemens' VII., welche das grosse Schisma eröffnete, ein halbes Jahrtausend verflossen. Ein denkwürdiger Tag, nicht allein in der Geschichte des Papsttums! Denn wer möchte leugnen, dass die Erhebung des Cardinals von Genf zum Gegenpapst von weittragenden Folgen gewesen ist, dass ihre Nachwirkungen greifen bis zur deutschen Reformation?

Wie war das Papsttum eingetreten in das 14. Jahrhundert und wie anders ging es in das 15. Jahrhundert hinüber! Welche Wandlungen liegen zwischen Bonifacius' VIII. und Bonifacius IX.! Wohl war die abendländische Welt seit langem gewöhnt, vom Stuhle Petri herab Worte voll ungemessener Ansprüche zu hören, aber Bonifacius' VIII. Bulle „*Unam sanctam*“, dieses Hohelied päpstlicher Allgewalt, welches den Nachfolger Petri als Richter aller Welt verkündigte, war doch der schneidendste Klang, den sie je von dorthier vernahm. Bonifacius IX. sah die eine Hälfte der Christenheit seiner Obedienz entfremdet, die andere, welche ihm anhing, erregt und erzürnt über die heillosen Zustände der Kirche; Künste aller Art muss er anwenden, um ein allgemeines Concil zu hintertreiben, welches sich zum Richter über das Papsttum aufwerfen sollte. — Ein neues Geistesleben rang sich allenthalben empor: in Italien hatte bereits der Humanismus seine ersten Wurzeln getrieben, in England Wicliff seine gewaltigen Angriffe unternommen; in

Deutschland verjüngte sich neu und fruchtbar die Mystik, in den Städten wucherte die Ketzerei, in Böhmen predigte Johann Huss! Zwar gingen diese Richtungen von verschiedenen Grundgedanken aus und waren widersprechend und unklar über die letzten Ziele, aber derselbe Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern klang in ihnen allen mit tausendfachem Echo wieder. Weil das durch das Schisma gespaltene Papsttum seiner alten Kraft beraubt war, vermochten sie sich zu behaupten und immer weitere Kreise zu erfassen. Dass aber das Schisma entstanden war, dass es dann Jahrzehnte bestehen blieb, daran trug Urban VI. die meiste Schuld.

Ich will die merkwürdige Geschichte seiner Wahl hier nicht wiederholen; es genüge, die Hauptmomente hervorzuheben <sup>1)</sup>.

Gregor XI. sah sich genötigt, von Avignon nach Rom zurückzukehren, wenn nicht das Papsttum seine Stellung im Mittelpunkt der Welt einbüßen sollte. Die Rückkehr nach der alten Heimat veränderte jedoch nicht den französischen Charakter, welchen die avignonesische Zeit der Curie aufgedrückt hatte; von 16 Cardinälen, welche für die Neuwahl in Betracht kamen, als Gregor am 27. März 1378 voll Kummer dahinschied, waren nur vier Italiener. Wenn trotzdem kein Franzose auf den heiligen Stuhl erhoben wurde, so lag das hauptsächlich an dem Zwiste, der unter den ultramontanen Cardinälen herrschte, denn von den beiden sich befehdenden Parteien, den Limusinern und den Galliern, wollte keine der anderen ihre Stimme geben. Erst in zweiter Linie stand die besorgte Rücksicht auf die Stadt Rom, deren Bevölkerung drohend einen Römer verlangte. Schon war die Wahl des Erzbischofs Bartholomäus von Bari gesichert, nur die letzten Formalitäten waren noch zu erfüllen, als die aufgeregte Volks-

<sup>1)</sup> Ausführlich habe ich über sie gehandelt in Sybel's Histor. Zeitschrift 1872, XXVIII, 101 ff.; für das Folgende finden sich die Belege meist in meiner „Geschichte des deutschen Reiches vom Ende des 14. Jahrhunderts bis zur Reformation“ (Braunschweig 1875 und 1876), 1. u. 2. Band.

menge in das Conclave eindrang und die Schlusshandlung verhinderte. Die Cardinäle stoben voll Furcht auseinander. Erst als der Sturm sich gelegt hatte, erfolgte nach einigen Tagen am 18. April ohne jede Störung die Krönung des Gewählten, der den Namen Urban VI. annahm. Ausdrücklich hatten die Cardinäle vorher noch einmal auf ihn ihre Stimmen vereinigt.

Bartholomäus von Prignano, geboren in Neapel ums Jahr 1318 von einem aus Pisa eingewanderten Vater und einer dort heimischen Mutter, war früh an die Curie von Avignon gekommen und erwarb sich dort durch seine Tüchtigkeit Ansehen und einflussreiche Gönner. Er erhielt 1363 das Erzbistum Acerenza in Unteritalien, welches zwar von grossem Umfange, aber geringem Einkommen war. Gregor XI. übertrug ihm das reiche Erzstift Bari und zugleich die einflussreiche Stelle des Vicekanzlers der römischen Kirche. So war Bartholomäus mit den Geschäften völlig vertraut, als er nunmehr 60 Jahre alt die dreifache Krone davontrug. Er war fahlen Gesichtes, wie die meisten Süditaliener, von kurzem, gedrungenem Körper, der grosse Anstrengungen ertragen konnte. Der Kraft des Leibes entsprach die Rüstigkeit und Energie des Geistes, dem fortdauernde, angestrengte Beschäftigung Bedürfnis war. Urban hatte tüchtige Studien im kanonischen Rechte gemacht; er galt überhaupt für gelehrt und schätzte und förderte die Vertreter der Wissenschaft. Seine Bullen und Briefe, deren allgemeine Haltung gewiss von ihm beeinflusst wurde, sind in kräftiger, fließender Sprache, in bilderreichem, schwungvollem Stile geschrieben. Mit Gewissenhaftigkeit und Eifer erfüllte er stets die kirchlichen Pflichten, noch auf dem Nachtlager pflegte er die Bibel zur Hand zu nehmen. Sein ganzes Wesen war ernst und streng; sittliche Ausschweifungen und schwelgerische Ueppigkeit lagen ihm fern. Einfach und schlicht erschien er auch als Papst in der Oeffentlichkeit, auf einem Maultiere reitend, nur von einem Diener gefolgt. Im Gegensatz zu so manchen hochgestellten Personen an der Curie brachte er den Ruf eines unbestechlichen, uneigennütigen Mannes auf den Thron mit. Selbst Demut und Bescheidenheit sollen

ihn geziert haben, ehe er die höchste Würde der Christenheit erreichte <sup>1)</sup>).

Als die Wahl unter dem Drange der Verhältnisse erfolgte, wusste offenbar niemand so recht, wessen man sich von dem Barensen zu versehen habe, wie das bei Personen, welche durch Compromisse streitender Parteien erhoben werden, so oft der Fall ist. Aber es ist glaublich, dass die Cardinäle erwarteten, in ihm eine gefügige Natur zu finden, welche sich ihrem Einflusse nicht entziehen würde. In der Geschichte der Papstwahlen sind es nicht seltene Fälle, dass, wenn eine Einigung nicht zu erzielen war, die Wähler zum Notbehelf einen Mann erkoren, der für unbedeutend galt, gewissermassen als Zwischenpapst, um den Entscheid über den Vorrang der Parteien für die nächste Wahl aufzuschieben. Es fehlt nicht an Andeutungen, dass es mit der Erhebung Urban's eine ähnliche Bewandnis hatte. Aber zuweilen entpuppten sich diese gering Angeschlagenen als recht tatkräftige Geister. So auch Urban VI. Der vorher demütige und bescheidene erhob als Papst gewaltig sein Haupt; denen, welche ihn für einen schwachen, biegsamen Charakter gehalten, zeigte er das grade Gegenteil, und er trug Sorge, dass diejenigen seiner Wähler, welche über ihn etwa im Unklaren gewesen waren, gar bald genauen Bescheid erhielten.

Denn es drängte ihn, seine errungene Stellung auch gleich geltend zu machen. Während seines langen Aufenthalts am päpstlichen Hofe hatte er richtig erkannt, wo die schweren Schäden des Papsttums lagen, und er war entschlossen, sie gründlich zu beseitigen. Kein Misstand fand so allgemeine und gerechtfertigte Anklage, wie das Treiben der Cardinäle, ihr glänzendes Leben, ihre Vergeudung der der Kirche gehörenden und immer neu zufließenden Schätze. Daher erklärte er, die Reform der Kirche müsse an dem Haupte beginnen; mit bitteren Worten tadelte er die Prunksucht und Ueppigkeit der Purpurträger, forderte er Besserung, mit dem Beispiele der Strenge gegen sich selbst vorangehend. Dem

<sup>1)</sup> Dietrich von Niem, lib. I, cap. 1.

Schwarme von Geistlichen aller Stände und Länder, welcher sich an den päpstlichen Hof zu heften pflegte und oft nur unter dem Vorwande von Geschäften die Einkünfte verzehren half, wurde befohlen, in die Heimat zurückzukehren. Die fortwährenden Geldsammlungen, welche die päpstlichen Collectoren überall veranstalteten, wollte er abgestellt wissen. Nicht mit Unrecht hoffte er durch solche Massregeln die gesunkene Achtung vor dem Papsttum wiederherzustellen und dessen moralische Macht zu heben.

Doch beschränkten sich Urbans Pläne wahrscheinlich nicht auf die Reform seiner nächsten Umgebung und seines Hofhaltes. Er wollte anknüpfen an die voravignonnesische Periode, die Rückkehr nach Rom sollte allen Beziehungen ihren neuen Stempel aufdrücken. Er hatte gesehen, wie die französischen Cardinäle die Curie dominirten, wie sie Urban V. vermochten, noch einmal nach der Provence zurückzukehren, wie sie den Einfluss des Papsttums den politischen Zwecken des französischen Königthums dienstbar machten, er wusste auch, dass sie in der Mehrzahl noch jetzt nach Avignon zurückstrebten. Der Einsicht, dass das Papsttum herauszutreten müsse aus dem einseitigen Interessenkreise Frankreichs, dass es nicht mehr einem einzelnen Reiche angehören dürfe, sondern dem gesammten Abendlande, verschloss er sich keineswegs, und so wurde die Loslösung vom französischen Uebergewichte das Programm Urbans. Deshalb wollte er den grösseren Teil der Cardinäle, die in ihre Bistümer zurückkehren sollten, vom Hofe entfernen, deshalb beabsichtigte er die Ernennung neuer aus allen Ländern der Christenheit.

Die Rückkehr nach Rom wies zwingend darauf hin, den italischen Verhältnissen erneute Aufmerksamkeit zu schenken. Das Werk des grossen Albornoz war schnell wieder zerfallen, der Bestand des Kirchenstaates aufs neue gefährdet, der Krieg mit den Florentinern erforderte grosse Opfer und drohte dem Abfall der päpstlichen Gebiete weiteren Vorschub zu leisten. Eine nicht geringe Aufgabe in nächster Nähe harrte demnach ihrer Lösung. Und wenn auch Urban absehen wollte von jenen unziemlichen Mitteln, seinen Schatz

zu füllen, so strömte doch immer noch Gold in reicher Fülle zu, völlig genug, eine grosse Politik zu ergreifen, sobald die Curie nicht wie bisher ungezählte Summen verschlang. Jene Sparsamkeitspläne hatten demnach nicht ausschliesslich einen moralischen Grund. Wieweit Urban's Pläne anfangs gingen und welcher Art sie waren, muss dahingestellt bleiben, da der Ausbruch des Schismas hindernd und ändernd einwirkte. Aber soviel ist als sicher anzunehmen, dass er vom Beginn seines Pontificats an sein in den inneren Verhältnissen ihm wohl bekanntes Vaterland Neapel ins Auge fasste. Die alte Königin, die berühmte Johanna I., hatte keine unmittelbaren Erben. Hier konnte eine entschiedene Politik am ehesten die Machtstellung des heiligen Stuhles erhöhen.

So war Urban voll grosser Gedanken, gewiss ein Mann nicht gewöhnlichen Schlages; es fragte sich nur, ob er die Aufgaben, welche er sich gestellt, auch lösen könne, ob er die richtigen Mittel dazu finden werde. Die grösste Gewandtheit, die feinste Klugheit war nötig, um die stolzen Cardinäle in allen Stücken dem päpstlichen Willen unterzuordnen; nicht mit Einem Male, nur allmählich durfte Urban vorgehen. Aber die Leidenschaftlichkeit seines Temperamentes riss ihn fort, der Ungeduld, schnelle Erfolge zu erzielen, wurde er nicht Herr. Uebereinstimmend wird berichtet, dass er den Cardinälen viel zu schroff entgegentrat, dass er in unziemender Weise seine Befehle erteilte, mit einer gewissen inneren Genugthuung allen persönlichen Abneigungen nachgab. Gleich von Anfang an zeigte seine Führung der Zügel „modum sine modo“<sup>1)</sup>, und doch sass er nicht so fest im Sattel, wie er glaubte.

Die Folgen seines Auftretens blieben nicht aus. Einer der Cardinäle nach dem andern entwich „aus Gesundheitsrücksichten“ nach Anagni, schon Mitte Juli waren sie entschlossen, sich des unliebsamen Herrn wieder zu entledigen. In diesem Wunsche begegneten sie sich mit Johanna von Neapel und deren einflussreichem Minister Nicolo Spinelli. Die Königin hatte ihren Gemahl, den ritterlichen Herzog

<sup>1)</sup> Gobelini Cosmodromium bei Meibom, Scr. rer. Germ. I, 275.



Otto von Braunschweig-Tarent, alsbald nach Rom geschickt mit dem Wunsche, dass Urban als Oberlehnsherr ihn zum König von Neapel kröne. Der Papst, um sich freie Schaltung über das Lehnsreich zu wahren, hatte sich geweigert, sogar noch persönliche Kränkungen hinzugefügt. In ähnlicher Weise hatte er sich den mächtigen Grafen von Fondi, Honoratus Gaetani, zum Feinde gemacht.

Leichter als sonst liess sich diesmal der Abfall von dem Papste in Scene setzen, da die ungewöhnlichen stürmischen Ereignisse der Wahl die beste Gelegenheit zur Entstellung und damit zur Ungültigkeitserklärung derselben boten. Es klang freilich nicht sehr ehrenvoll für die Säulen der Kirche, wenn sie nun behaupteten, sie hätten Urban gewählt und nachher nochmals anerkannt lediglich aus Todesfurcht, aber man musste durch Verschleierung der Wahlvorgänge das öffentliche Urteil verwirren. Vergebens suchte Urban durch Unterhandlungen das Aeusserste zu vermeiden; am 20. September wurde in Fondi der Cardinal Robert von Genf von sämtlichen Ultramontanen zum Papste gewählt und am 30. October als Clemens VII. geweiht.

Auffallend ist die Haltung der drei aus Italien stammenden Cardinäle (der vierte war inzwischen im Glauben an Urban's Recht gestorben). Sie wohnten der Wahl des Gegenpapstes bei, ohne für ihn zu stimmen, aber auch ohne zu protestiren, und da sie nicht mehr zu Urban zurückkehrten, war auch ihr Abfall entschieden. Sie forderten, freilich erfolglos, die Berufung eines Concils und gaben so die Lösung aus, welche zur Signatur für die folgenden Jahrzehnte wurde. Ihre Haltung war für Urban fast verderblicher, als der Abfall der Franzosen, denn eine rückhaltslose Erklärung jener, die für unparteiisch gelten konnten, würde seinem Papsttum eine mächtige Stütze gegeben haben. Auch bei ihnen müssen persönliche Gründe gewirkt haben. Von dem Einen derselben, von Orsini, wissen wir sicher, dass er selbst nach der Tiara strebte, von Petrus Corsini wird es ebenfalls behauptet. Der Stachel der verletzten Eitelkeit wurde dann durch Urban's barsches Auftreten noch tiefer

eingedrückt; es nahm ihnen die Lust, gegenüber allen übrigen Collegen für einen Mann einzutreten, den sie hassten. Wahrscheinlich dünkte ihnen auch die Sache des Gegenpapstes zwar nicht die bessere, aber doch die günstiger liegende zu sein.

Einmal schienen die abtrünnigen Cardinäle grade in Italien, auf das es doch zunächst ankam, das Uebergewicht zu haben. In ihrem Dienste standen brettonische und gascognische Soldscharen, ihnen gehorchte der Befehlshaber der Engelsburg, und so lange Urban diese Feste nicht innehatte, war seine Herrschaft über die Stadt zweifelhaft. Sie besaßen ferner eine feste Stütze an Johanna von Neapel, dem Grafen von Fondi und dem Präfecten von Viterbo. Auch in Oberitalien konnte auf manchen wertvollen Anhänger gerechnet werden, namentlich auf die Markgrafen von Montferat und den Herzog von Savoyen, und der mächtige Bernarbo von Mailand war durch angebotene Vorteile vermutlich leicht zu gewinnen. Am wichtigsten aber war, dass Frankreich, mit dem bereits ein Einverständnis angebahnt war, ganz unzweifelhaft zu Clemens trat, und mit ihm aller Berechnung nach auch die Staaten, welche ihr Schiff im Fahrwasser Frankreichs zu halten pflegten. Sollte der französische König nicht vielleicht auch den römischen Kaiser Karl IV. herüberziehen können, da beide Herrscher die Bande altererbter Freundschaft umschlangen? Eine der ersten Handlungen des neuen Papstes war es, die Anerkennung Wenzel's als römischen Königs in ähnlicher Weise auszusprechen, wie es Urban kurz vorher getan.

Die Aussichten waren demnach anfangs für Clemens entschieden günstiger als für Urban. Beide gingen einem Kampf entgegen, dessen letzten Ausgang niemand mit Sicherheit voraussehen konnte. Jedoch handelte es sich in diesem Wettstreite nur scheinbar um die Personen. Einmal war, Dank den Cardinälen, welche hintereinander zwei Päpste erhoben hatten, die Personenfrage so verwirrt und verdunkelt, dass es gar nicht möglich war, mit juristischer Schärfe den Beweis des Rechtes für den einen oder den anderen zu führen. In zahllosen Schriften wurde von beiden Seiten die

Rechtsfrage erörtert, umfangreiche Protocolle und Erklärungen aller Art wurden aufgenommen: sie haben weder Bedeutung noch Erfolg gehabt und man kam damit um keinen Schritt weiter. Das ehrlichste Geständnis war das, welchem wir gelegentlich bei Zeitgenossen begegnen: „Wir wissen nicht, wer der rechte Papst ist.“ — Die Entscheidung, welche zu treffen war, hatte eine viel tiefere Bedeutung. Sie musste ergeben, ob das französische Princip, welches seit dem Untergange der Staufer das übermächtige in Europa gewesen war, das Papsttum noch länger bestimmen oder ob es wieder dem universalen weichen sollte. Als daher die europäischen Staaten bald oder allmählich Partei nahmen, so war bei ihnen weniger die sachliche Ueberzeugung, als das politische Interesse massgebend. In der Kirchenfrage spiegelte sich alsbald der grosse Gegensatz wieder, der das ganze 14. Jahrhundert beherrscht hat: zwischen Frankreich und England.

Der einzig richtige Weg wäre der eines Concils gewesen, wie ihn die italienischen Cardinäle vorschlugen, wenn anders die christlich-kirchlichen Interessen allein in Betracht kamen. Aber einem solchen waren beide Päpste gleich abgeneigt. Zunächst konnte doch keiner absehen, wie sich das Concil entscheiden würde, ob er nicht mit der Genehmigung eines solchen sich selbst sein Grab graben würde. Wer sollte das Concil berufen? Wer es leiten? Tat es Urban, so kamen die Clementisten nicht, und umgekehrt. Dem Kaiser wollte keiner der Päpste das Recht zugestehen, ein Concil zu berufen, und selbst wenn dieser es tat, würden die europäischen Fürsten seiner Mahnung folgen und ihm damit den schon seit langem bestrittenen Vorrang zugestehen? Derartige ungelöste und unlösbare Fragen waren in Fülle vorhanden, die vorläufig den Zusammentritt eines Concils unmöglich machten.

Vor der Hand hofften Urban wie Clemens noch immer, den Gegner ganz zu verdrängen und so die Einheit des Papsttums wiederherzustellen. Den ersten Act des Schauspiels bilden die beiderseitigen Versuche, mit allerlei Mitteln dem Nebenbuhler den Kranz des Siegers zu entwenden. Unschwer liess sich voraussehen, dass die päpstliche Tiara bei

diesem Hin- und Herzerren zu Schaden kommen, der Glanz derselben verwischt werden würde. Die Blicke der Streitenden reichten nicht so weit; ihnen lag mehr an dem eigenen Erfolge als an dem Ansehen der Kirche. Das war nun die Lage, in welche das Papsttum durch eigene, wie der Cardinäle Verschulden gerathen.

Das Wichtigste war zunächst für jeden der Besitz von Rom. Wenn auch die französischen Cardinäle lüstern nach Avignon blickten, erst musste der Versuch gemacht werden, ihren Papst in der alten Metropole zu behaupten; wenn Urban siegreich verjagt war, dann konnte man ruhig an die Rhone zurückkehren und guten Mutes wieder erklären: Rom ist da, wo der Papst ist.

Urban, von allen Cardinälen und den meisten Curialen verlassen, „einsam wie der Sperling auf dem Dache“, verlor den Mut nicht. Dem französischen Cardinalcollegium, das ihn verlassen hatte, setzte er ein neues, vorwiegend aus Italienern gebildetes entgegen und befestigte dadurch zugleich die Anhänglichkeit der Römer, wie der anderen italischen Städte. Mehr Wert als die üblichen Bannflüche gegen den Afterpapst und dessen Anhänger hatten seine sonstigen Massregeln, denn die geistlichen Waffen, ohnehin schon abgestumpft durch Jahrhunderte langen Misbrauch, verfangen am wenigsten einem Gegner gegenüber, der sie ebenfalls schwingen konnte und sie natürlich ebenso freigebig gebrauchte. Man musste schon zu wirksameren Mitteln greifen und dem Feinde mit irdischen Waffen entgegentreten. Daher nahm er, wie Clemens bereits gethan, Soldbanden in seinen Dienst, denn es war für ihn von Wichtigkeit, sich nicht nur selbst zu verteidigen, sondern womöglich einen schnellen Vorteil zu erzielen. Sonst konnte es leicht geschehen, dass der Gegenpapst mit fremder Hilfe ein nicht zu bekämpfendes militärisches Uebergewicht in Italien erlangte. Da einst Aussicht auf reiche Beute die normännischen Ritter und später den harten Karl von Anjou nach Unteritalien dem Papste zu Hülfe geführt hatte, so hielt auch Clemens ein neuzuschaffendes Königreich Adria dem Herzog Ludwig von Anjou, dem Bruder Karl's V. selbst, nebst der französischen Ritterschaft als Lockspeise hin. Aber ehe sie noch hatte wirken können,

war in Rom der Entscheid gefallen. Während die Römer die Engelsburg belagerten, wurde ihre Stadt von den feindlichen Soldtruppen, dem Adel der Campagna, der zu Clemens hielt, und neapolitanischen Herren hart bedrängt. Doch Graf Alberich, der Führer der in Urban's Solde stehenden Compagnie von St. Georg, schlug am 29. April vor den Toren Roms das Clementinische Heer so entschieden aufs Haupt, dass der Befehlshaber der Engelsburg, an Entsatz verzweifeld, die Feste an demselben Tage übergab. Nun erst konnte Urban den Vatican beziehen, den er in feierlicher Procession mit nackten Füßen betrat. Die Pläne des Gegenpapstes waren vereitelt; da selbst die Neapolitaner ihrer Königin zum Trotz zu dem italienischen Papste hielten, zog es jener vor, nach wenigen Wochen die Halbinsel zu verlassen und wieder den Palast in Avignon zu beziehen.

Der gesicherte Besitz der ewigen Stadt gab Urban einen erheblichen Vorteil über den Rivalen, welcher nun nicht mehr hoffen durfte, den Italiener zu verdrängen, und günstigen Falls sich nur in zweiter Stelle neben ihm behaupten konnte. Jetzt kam vielmehr Clemens in die Gefahr, dass der Kreis seiner Obedienz allmählich verringert wurde, dass das römische Papsttum dem avignonesischen Boden und Luft entzog. Darauf musste Urban sein Augenmerk richten. Wenn er sich nun ebenso klug und gewandt erwies, wie er sich vorher unerschrockenen Mutes gezeigt hatte, konnte endlicher Erfolg nicht fehlen; denn noch war die christliche Welt nicht daran gewöhnt, zwei Päpste neben einander zu sehen. Zwar durfte er vorläufig nicht hoffen, Frankreich von Clemens abzuziehen, aber es war vielleicht möglich, alle übrigen Länder zu gewinnen, so dass dann das isolirte Frankreich von selbst seine Sonderstellung aufgeben musste. Während in Italien das Schwert entschied, arbeiteten in den übrigen Ländern der Christenheit Gesandte beider Päpste, ihrem Herrn die Obedienz zu gewinnen. Wir wollen ihren Spuren nicht im einzelnen folgen, uns auf die Hauptpunkte beschränken.

Da Frankreich clementistisch war, wurde England selbstverständlich urbanistisch. Auch Karl IV. musste sich dem

römischen Papsttume anschliessen, wenn er nicht die Früchte der von ihm mit so grosser Sorgfalt geleiteten kirchlichen Politik preisgeben wollte. Zwar starb er bereits Ende November 1378, aber sein Sohn Wenzel blieb der väterlichen Politik getreu. Im Februar 1379 schloss er mit den vornehmsten Fürsten und Städten des Reiches einen Bund, an dem für rechtmässig erkannten Kirchenhaupte treu festzuhalten. Allerdings fiel bald darauf der Erzbischof Adolf von Mainz zu Clemens ab, da Urban aus Rücksicht auf Wenzel den anderen Prädententen, Ludwig von Meissen, anerkannt hatte, und auch der ehrgeizige Herzog Leopold von Oestreich glaubte seinen Vorteil besser im Anschluss an Frankreichs Papst zu finden, aber trotzdem konnte Urban ohne Sorge Deutschland als zu seiner Obedienz gehörig betrachten. Der junge König musste jedoch festgehalten werden, damit er nicht schliesslich der Verführung Frankreichs unterlag, welches durch Wiedernerneuerung ehelicher Bande, wie sie früher die Häuser Luxemburg und Valois umschlungen hatten, den Sohn Karl's IV. zu gewinnen gedachte <sup>1)</sup>. Die Aufgabe, solche Absichten zu hintertreiben, fiel dem Cardinal Pileus zu, der sie mit Geschick löste. Die Ehe zwischen Wenzel's Schwester Anna und König Richard von England, welche er zustande brachte, erfüllte den doppelten Zweck, beide Reiche seinem Papste getreu zu erhalten und Frankreichs Einfluss auf Deutschland zu schwächen. Noch ein anderes erhoffte Urban von dem deutschen Könige: dass dieser nach Rom käme und sich von ihm zum Kaiser krönen liesse. Wie wäre des Papstes Stellung dadurch vor aller Welt gehoben worden!

---

<sup>1)</sup> Noch im Sommer 1380 wurde zwischen Wenzel und Karl V. über die Verheiratung der böhmischen Anna mit einem französischen Prinzen verhandelt, auf welche die Clementisten grosse Hoffnungen setzten, vgl. meine Geschichte u. s. w. I, 113. — Am 15. Juni 1380 beauftragt Wenzel in Aachen den Herzog von Teschen und andere genannte Herren, das alte Bündnis zwischen den beiden Herrscherfamilien zu erneuern und darauf bezügliche Verträge abzuschliessen, „etiam si concernerent matrimoniales contractus“. Nach gütiger Mitteilung von Waitz aus den Sammlungen der Mon. Germ.

Deutschland, England und Ungarn, dessen König Ludwig mit Wenzel gemeinsames Handeln in der Kirchenfrage verabredete, waren demnach für das römische Papsttum. Und diesem eröffnete sich eben die Aussicht, auch in ganz Italien allgemeine Anerkennung zu erreichen. Denn Johanna von Neapel, bestürzt über den Aufstand ihrer Stadt und die Flucht ihres Papstes, bot Unterwerfung an und schickte Gesandte, wie Urban triumphirend der Welt mittheilte. Um jeden Preis musste er, wie die Dinge lagen, sie darin festzuhalten suchen, selbst durch Zugeständnisse, wie die Krönung Otto's, die ohnehin nur Hinausschieben seiner Pläne bedeutete, da die Ehe kinderlos bleiben musste. Als jedoch der Papst starrsinnig blieb, brach Johanna die Verhandlungen ab und hielt sich wieder zu Clemens. Urban war dies vielleicht nicht unwillkommen, da er nun seinem Hasse freien Spielraum lassen konnte. Damit aber trat für ihn die verhängnisvolle Wendung ein. Leidenschaftlich nur die neapolitanische Sache verfolgend, die ihn sein ganzes Leben in Anspruch nehmen sollte, stürzte er sich in eine Uebereilung nach der anderen, häufte er Torheit über Torheit und gab die universalen Gesichtspunkte preis, die seine Politik ausschliesslich hätten beherrschen müssen. Unteritalien ist für die Päpste nicht weniger verhängnisvoll gewesen als für die Staufer.

Die Krone Neapel dachte er Karl dem Kleinen, Herzog von Durazzo, zu. Urenkel des Königs Karl II., war er der einzige noch lebende männliche Spross der anjovinischen Linie von Neapel, gleich nahe verwandt mit Johanna wie mit dem ungarischen Könige Ludwig dem Grossen, an dessen Hofe er aufgewachsen war. In früheren Jahren hatte die Königin selbst ihm die Nachfolge zgedacht und ihn deshalb im Jahre 1368 mit ihrer nächsten Erbin Margarethe, der Tochter des von Ludwig von Ungarn im Jahre 1347 hingerichteten Herzogs Karl von Durazzo, vermählt. Aber seitdem Johanna sich den Braunschweiger zum dritten Gemahl erkoren hatte, waren Karl's Hoffnungen erheblich gemindert worden, und seinem Einflusse ist es vornehmlich zuzuschreiben, wenn Urban sich hartnäckig weigerte, Otto zu krönen. Der wiederholte Abfall der Neapolitanerin zu Clemens ent-

sprach ganz den Wünschen des Herzogs von Durazzo. Denn alle seine Aussichten waren auf den ungarischen König gegründet, und dieser hatte sich für Urban erklärt. Der Plan des Papstes, Johanna zu stürzen und an ihre Stelle Karl zu setzen, stimmte zudem ganz mit den Absichten und Wünschen Ludwig's überein. Jetzt endlich konnte die Rache an der Mörderin seines Bruders vollzogen werden, und wenn Karl mit der neapolitanischen Krone entschädigt war, stand er der Nachfolge der Töchter Ludwig's in den Reichen Ungarn und Polen nicht mehr im Wege.

Noch ehe das Jahr 1379 zu Ende war, verhängte Urban die kirchlichen Sentenzen über Johanna und erklärte sie für abgesetzt.

Aus eigener Kraft dem drohenden Sturme Widerstand zu leisten, durfte die Königin nicht hoffen, zumal da das Volk von Neapel, wenn auch jetzt mit Gewalt niedergehalten, doch dem aus seiner Mitte hervorgegangenen Papste anhing und, wie immer in diesem Königreich, sofort Abfall und Verrat unter den Grossen um sich griff. Daran konnte sie nicht mehr denken, dem ritterlichen Gemahl zur Krone zu verhelfen; ihr blieb nichts übrig, als dem Prätendenten, der sich inzwischen zum Angriff rüstete, einen anderen entgegenzustellen. Die darauf bezüglichen Verhandlungen mit Avignon konnten zu keinem anderen Resultate führen, als dass Clemens denselben Herzog von Anjou, dem die phantastische Krone von Adria nur einen kurzen Augenblick verführerisch gewinkt hatte, nun für Neapel auserkor. Wie vor einem Jahrhundert sollte also das französische Uebergewicht durch Eroberung Unteritaliens hergestellt und der Streit zwischen Avignon und Rom durch die Schärfe des Schwertes entschieden werden.

Am 29. Juni 1380 erklärte Johanna feierlich den Franzosen, der bis zur Krönung den Titel eines Herzogs von Calabrien führen sollte, als ihren Sohn und Erben, nachdem Clemens in seiner Machtvollkommenheit als Papst und Oberlehnsherr die alte Clausel aufgehoben hatte, dass nur die Nachkommenschaft Karl's I. von Anjou in Neapel succediren dürfe. Offen erklärte sie, dass sie den Schritt tue im Ein-



vernehmen mit Clemens zur Verteidigung der Kirche, zur Erhöhung des rechten Glaubens und zur Beendigung des Schismas. Clemens, der wie seine Vorgänger das Reichsvicariat in Anspruch nahm, da gegenwärtig kein Kaiser vorhanden sei, fügte noch die Belehnung mit der Provence, Forcalquière u. s. w. hinzu.

Während derselben Tage hatte jedoch Karl von Durazzo mit ungarischen Völkern seinen Marsch bereits angetreten. Durch vom Papste entgegengesendete Soldtruppen verstärkt, kam er im November in Rom an. Ehrevoll nahm Urban seinen Schützling auf und ernannte ihn zum Senator der Stadt, aber der ganze Winter und folgende Frühling gingen dahin, ehe weitere Schritte getan wurden. Zwar half der Papst der Geldnot Karl's ab, indem er selbst die grössten Opfer brachte, die Güter der römischen Kirchen und Klöster verkaufte und schonungslos heilige Gefässe und Statuen in den Schmelzofen werfen liess. Aber Karl trug doch lange Bedenken, die ungemessenen Forderungen des Papstes zuzugestehen, der die günstige Gelegenheit, seiner eigenen bis dahin armen und unbedeutenden Familie eine fürstenthümliche Stellung zu geben, nicht vorübergehen lassen wollte. Seinen Neffen Franz von Buttilo, der nach allen Nachrichten nicht nur ein unbedeutender, sondern sogar schlechter und verworfener Mensch war, hatte er bereits mit dem besten Teile des Königreiches, mit dem Fürstentum Capua, dem Herzogtum Amalfi und vier Grafschaften beschenkt, einem Gebiete, welches vom Kirchenstaate an am Meeresgestade nach Süden sich erstreckend die Hauptstadt Neapel von dem übrigen Königreiche abschloss. Ausserdem wurde Franz zum Oberst-Kämmerer des Reiches ernannt. Es war der zweite grosse Fehler, den Urban in der neapolitanischen Angelegenheit beging, sein Nepotismus wurde ihm verderblich. Ohnehin konnte er sich selbst sagen, dass Karl die erste Gelegenheit benutzen würde, diese erzwungenen Versprechungen, welche den Glanz der Krone verdunkelten und dem Könige seine Stellung in dem glücklich eroberten Lande erschwerten, einfach nicht zu halten.

Endlich am 2. Juni 1381 folgte die Krönung Karl's,

nachdem er in einer Urkunde von gewaltiger Länge die Forderungen Urban's zugestanden. Nun stand dem Zuge nichts mehr im Wege, der Abfall der Barone von Johanna erleichterte die Besitznahme des Landes. Neapel öffnete seine Tore, Johanna und ihr Gemahl fielen in Karl's Hände.

Der Vorsprung, den Karl vor Ludwig von Anjou gewonnen hatte, war entscheidend. Dieser war durch den Tod Karl's V. in Frankreich zurückgehalten worden und musste so dem Gegner Zeit lassen, sich in seinem neuen Besitz zu befestigen. Erst Ende Mai 1382 brach der Anjoviner mit glänzendem Heere von Avignon auf, nicht nur den Thron von Neapel im Sinne. Denn wenn Urban hoffte, durch die Krönung Wenzel's zum römischen Kaiser sein Ansehen zu erhöhen, so wollte Clemens darin auch nicht zurückstehen. Dem avignonesischen Papsttum sollte ein avignonesisches Kaiserthum zur Seite stehen, und dazu war Ludwig ausersehen.

Johanna erlebte die Ankunft ihres Adoptivsohnes nicht mehr. Um zu verhüten, dass die unbeständigen Neapolitaner wieder zu ihrer alten Herrin abfielen, hatte Karl sie erdrosseln lassen. Ihr Tod war ein übles Vorzeichen für Ludwig und sein Ungeschick, seine zaudernde Saumseligkeit verhinderte ihn, das Uebergewicht, welches er unzweifelhaft hatte, zur schnellen Vernichtung Karl's zu gebrauchen. Erst Anfang October schlug er vor Neapel das Lager auf, aber noch immer waren die besten Aussichten auf seiner Seite.

Mit fieberhafter Sorge folgte Urban diesen Vorgängen, an deren Endergebnis sein eigenes Schicksal geknüpft war. Trat Frankreich mit den Waffen für Clemens ein, so mussten auch die Länder, die zu ihm selbst standen, sie ergreifen. Zu wiederholten Malen rief er die Christenheit zum Kampfe wider die Schismatiker auf, dessen Verdienst er dem eines Kreuzzuges gleichstellte. Auf der ganzen Linie sollte der Kampf entbrennen, Urban rechnete dabei auf England, Ungarn und Deutschland.

Der König Johann von Castilien hatte nach langem Schwanken im Mai 1381 die Partei Avignons ergriffen, wie es das politische Verhältniß zu Frankreich mit sich brachte. Denn dieses Reich war ihm ein getreuer Bundesgenosse gegen

England, welches die Krone Castiliens für Richard's Oheim, den Herzog Johann von Lancaster, in Anspruch nahm und eben damals den Versuch machte, das Land zu erobern. Den weltlichen Waffen fügte nun der Papst die geistlichen hinzu, indem er im März 1382 den König Johann absetzte und den Kreuzzug gegen ihn predigte, der unter Anführung des Herzogs von Lancaster unternommen werden sollte. Den englischen Waffen war noch ein anderes Feld der Tätigkeit bestimmt. In Flandern hielten der Fürst wie das Volk zu Urban, aber die Zwistigkeiten, welche zwischen Graf Ludwig und dem flandrischen Bürgertum ausbrachen, nötigten den ersteren, französische Hülfe herbeizurufen, mit welcher er den grossen Sieg bei Rösbecke erfocht. Nur Gent beharrte im Widerstande, und das englische Interesse erforderte Hülfe für diese Stadt gegen Frankreich. Die Kreuzpredigt Urban's gab dem Unternehmen seinen besonderen Charakter und gestaltete es zu einem „Papstkriege“. Der Bischof Spencer von Norwich trat mit Erlaubnis des Königs Richard an die Spitze des Heeres, welches unter dem päpstlichen Schlüsselbanner im Frühjahr 1383 nach Flandern hinüberging, um in den Franzosen zugleich den Gegenpapst zu bekämpfen. Englands Kräfte wurden so nach zwei Seiten hin in Anspruch genommen und Richard musste für Italien sich darauf beschränken, den englischen Untertanen, welche in den Soldbanden standen, die Unterstützung des Papstes anzuempfehlen und mit Karl von Neapel ein Bündnis abzuschliessen.

Dagegen liess sich von dem ungarischen König eine wirksame Unterstützung gegen Ludwig von Anjou erhoffen. Die gewandten und feinen Politiker Avignons suchten dem vorzubauen und Ludwig durch Schwierigkeiten im eigenen Reiche von Italien abzulenken. Noch lebte in Frankreich als Mönch ein Spross der Piasten; diesen liess Clemens zu sich kommen, entband ihn aller geistlichen Pflichten und forderte ihn auf, die Krone Polens Ludwig zu entreissen. Da starb der grosse König am 11. September 1382. Der Streit um den Thron, welcher in seinen Reichen ausbrach, nahm Ungarn so in Anspruch, dass es für den Kampf um Neapel zunächst nicht in Betracht kam.

Mit der grössten Bestimmtheit erwartete Urban von dem deutschen Könige, dass er über die Alpen kommen, die Kaiserkrone aus seiner Hand empfangen und gegen Ludwig mit starker Macht einschreiten werde. Die alten Verträge zwischen den Häusern von Frankreich und Luxemburg konnten unter den gegenwärtigen Umständen kaum in Betracht kommen, und ausserdem erklärte sie der Papst ausdrücklich für ungültig, da die Franzosen zu Ketzern und Schismatikern geworden seien. „Denn zwischen Licht und Finsternis, zwischen Christus und Belial darf keine Gemeinschaft sein.“ Ein Schreiben nach dem anderen wurde an den deutschen Hof gesandt, alle erfüllt mit derselben glühenden und überschwänglichen Rhetorik, durchdrungen vom flammenden Hass gegen Frankreich und dessen Parteigänger.

Endlich wurde mit Beginn des Jahres 1383 die Ankunft des Königs in nahe und bestimmte Aussicht gestellt. Jubelnd begrüßte Urban den Entschluss und stellte dem künftigen Kaiser einen herrlicheren Empfang in Aussicht, als er je einem Vorgänger zuteil geworden.

Die Freude war voreilig: der Ersehnte kam nicht. Trotz aller Verheissungen zog es Wenzel in letzter Stunde vor, Deutschland nicht zu verlassen. Ihm schien es wichtiger, zur Hand zu sein, um seinem Bruder Sigmund die gefährdeten Kronen von Ungarn und Polen zu retten, als sich in die schwierigen Verhältnisse Italiens zu mischen. „Wenn dein Vater noch lebte“, rief Urban zürnend dem Säumigen zu, „würde die römische Kirche in so grossen Gefahren nicht so ihres Vogtes und Beschützers entbehren.“

Wenzel gab vorläufig die Kaiserkrone auf — er ahnte allerdings wohl nicht, dass er sie nie erlangen würde —, ohne zu bedenken, wie sehr er sein und des Reiches Interesse schädigte, indem er die Sache des anerkannten Papstes im Stiche liess. Papst und König begegneten sich demnach in dem gleichen Fehler: beide liessen sie die höheren Gesichtspunkte fallen, um nebensächlichen, persönlichen Zwecken nachzugehen, beide trugen durch ihre fehlerhafte Politik gleiche Schuld, wenn das französische Papsttum sich nicht nur behaupten konnte, sondern entschiedene Fortschritte

machte. Nur darin lag der Unterschied: der eine verfolgte seine nächsten Absichten getrieben von massloser Leidenschaft, der andere mehr dem bequemen Gehenlassen, dem zaudernden Abwarten zuneigend.

Da war man in Frankreich doch ganz anders tätig. Clemens wie Karl VI. machten in eben derselben Zeit, wo der Abmarsch des deutschen Königs in Aussicht stand, den Versuch, ihn entweder für sich zu gewinnen oder doch in seiner Anhänglichkeit an Rom zu erschüttern; wenn nur wenigstens erreicht wurde, dass er nichts gegen Ludwig von Anjou vornahm. Eine stattliche Gesandtschaft erschien im August 1383 in der böhmischen Hauptstadt, ausgerüstet mit päpstlichen und königlichen Vollmachten, mit einer Schrift, welche die Rechtmässigkeit des Avignonesen dartun sollte, versehen besonders mit gutem Golde. Die Gesandten fanden dort eine neue Tatsache vor, mit der sie rechnen mussten: Wenzel hatte am 5. Juli seinen Vetter Jost von Mähren mit ungewöhnlich umfassenden Vollmachten zum Generalvicar von Italien ernannt. Wenn irgend einer, so war Jost dem verführerischen Glanze des Goldes zugänglich und bei allem Ehrgeiz doch weit mehr geneigt, auf krummen Wegen seinen Vorteil zu verfolgen, als offen mit dem Schwerte in der Hand vorzugehen. Es gelang den Franzosen zwar nicht, den König und den Markgrafen zu sich herüberzuziehen, aber sie erreichten doch so viel, dass entscheidende Schritte für Urban wie gegen Ludwig unterblieben, dass der König sich in öffentlichen Urkunden in so matter Weise über seinen Papst aussprach, dass er bald durch eine feierliche Erklärung dem im Reiche entstandenen und von der Gegenpartei eifrig verbreiteten Irrtum, er sei von Urban's Recht nicht mehr so fest überzeugt wie früher, entgegentreten musste.

Zum Glück für den Papst war in Italien eine günstige Wendung eingetreten, welche auch dafür Ersatz gewährte, dass zu derselben Zeit der kriegslustige Bischof Spencer von Norwich ohne Erfolg aus Flandern zurückkehren musste, und der geplante Kriegszug gegen Castilien ganz unterblieb. Ludwig von Anjou hatte seinen früheren Fehlern neue folgen lassen; der kluge Karl hielt ihn hin, ohne es zur Schlacht

kommen zu lassen, bis Ludwig seine Stellung vor Neapel aufgab. Hunger und Kälte untergruben die Kraft des stattlichen Heeres, eine entsetzliche Seuche wütete in seinen Reihen, belangreiche Erfolge wurden nicht errungen; immer mehr wurde Ludwig nach dem Osten, nach der Küste des adriatischen Meeres zurückgedrängt.

Gewiss wäre Urban gleich anfangs, als der Krieg in Neapel ausbrach, am liebsten selbst dorthin geeilt, und nur die Rücksichten auf die Stadtbevölkerung, noch mehr die Hoffnung auf die Ankunft Wenzel's hielten ihn zurück. Jetzt war dieser Grund weggefallen, und neue Sorgen liessen ihn nicht länger zögern. Denn seitdem Karl von Durazzo seine Stellung wieder einigermaßen befestigt sah, dachte er nicht mehr daran, jene Versprechungen, die er einst in Rom gemacht, zu halten, und weigerte sich, dem Neffen des Papstes die ausbedungenen Länder herauszugeben, indem er nun mit gutem Grunde sich hinter den Widerspruch seiner Barone verschanzte. Ueberhaupt dachte Karl von seinem Rechte auf Neapel ganz anders als der Papst; er betrachtete sich als rechtmässigen Herrn nicht wegen der empfangenen Belehnung, sondern als Nachkommen Karl Martell's; selbst der Johanna Recht sei nicht so unzweifelhaft gewesen wie das seine.

Vergebens machten die Cardinäle dem Papste Vorstellungen, sie wiesen hin auf die Gefahren und Beschwerden, denen er entgegenging, sie machten sich wohl über die wahre Gesinnung Karl's keinen Hehl. Vielleicht hielten sie auch dem Papste vor, wie sehr er sein Ansehen schädige, wenn er Rom verlasse, wenn er sein von der Hälfte der Christenheit bestrittenes Ansehen für einen unwürdigen Neffen, für ungerechte und übertriebene Forderungen in die Schanze schlug. Ihre Worte blieben, wie zu erwarten, ohne Erfolg bei Urban, der sie mit harten Drohungen ihm zu folgen zwang.

(Schluss folgt.)

---

# Zwingli und Landgraf Philipp.

Von

Dr. **Max Lenz** in Marburg.

---

## VI.

Die Versammlung in Schmalkalden, zu welcher der Kurfürst von Sachsen eingeladen hatte, trat erst Ende December zusammen. Der hessische Burgrechtsentwurf, den Jacob Sturm und Landgraf Philipp mitbrachten, ward zur Grundlage des neuen Bündnisses gemacht <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Sogar die Zahl der Jahre, 6, für die der Bund zunächst gelten sollte, ist hinübergenommen worden. Nur in einem Punkte weicht die schmalkaldische Bundesurkunde von ihrem Vorbilde ab, und dieser bezieht sich allerdings auf den Abendmahlsstreit. In dem zweiten Artikel des Burgrechtes hiess es: „Und demnach diser verstand allein gegenwers und rettungswyse und gar nit darumb angesehen, dass jemants under uns einigen kriegs anfachen sölle, ob sich dann begäbe, dass einicher teil under uns, wer joch der wäre, umb des wort gottes, evangelischer ler oder sins gloubens willen, wie denselben ein jeder uss in ininer oberkeit für christlich und recht haltet und predigen lasst, (oder umb sachen willen u. s. w.).“ Nur die hier gesperrt gedruckten Worte wurden in dem neuen Diplom ausgelassen: man setzte einfach (umb . . . . . evangelischer leer und) unners hailigen gloubens (oder umb sachen willen u. s. w.). In der Formel des Burgrechtes war also, ohne dies jedoch bestimmt auszusprechen, dem Gedanken Zwingli's Raum gegeben, dass die sacramentalen Differenzen bestehen bleiben könnten, während der Ausdruck in dem Schmalkaldener Document mehr den sächsisch-strassburgischen Gedanken der Einheit, jedoch ebenfals in einer so neutralen Form betont (ohne jede Erwähnung des Sacramentstreites), dass um seinetwillen auch die Schweizer

Fortan handelte es sich darum, die evangelischen Eidgenossen zur Unterzeichnung der schmalkaldischen Abmachungen, zum Eintritt in das defensive Gesamtbündnis zu gewinnen. Strassburg übernahm auch jetzt die Vermittlung. Der Kurfürst hatte Jakob Sturm persönlich beauftragt, mit den drei Orten Zürich, Bern und Basel zu handeln, „ob dieselben geneigt wären, in ein solches Verständnis zu treten“. Die dogmatische Bedingung, die er stellte, war nur Annahme der Tetrapolitana <sup>1)</sup>. Wie an die oberländischen, so wurden auch an die schweizerischen Städte Copien des Entwurfes geschickt <sup>2)</sup>. Die oberländischen beschlossen am 16. Januar, mit Ausnahme von Nürnberg, Reutlingen, Heilbronn, Kempten, deren Aengstlichkeit überhaupt keinen Bund gegen den Kaiser wollte, den Vorschlägen von Schmalkalden beizutreten <sup>3)</sup>; die Eidgenossen setzten nach einer Vorberatung in Zürich Ende Januar die Entscheidung auf einen „gemeinen“ Bürgertag in Basel bis zum 12. Februar aus <sup>4)</sup>.

---

sehr wohl in das Bündnis hätten treten können, selbst mit dem Vorbehalte Zwingli's; denn unter den Worten „um unsers heiligen Glaubens willen“ konnte jede Partei sich denken, was sie wollte. Eine andere Correctur hat kaum sachliche Bedeutung, in demselben Paragraphen: „ain jeder sinem höchsten vermögen nach“ statt „unserm vermögen nach“. Ein paar andere Abweichungen sind noch unwesentlicher. In dem überaus geschickt abgefassten Schreiben, durch das Capito am 22. Januar Zwingli zur Nachgiebigkeit bestimmen wollte, wird auf diese Farblosigkeit ausdrücklich hingewiesen: „*Verbis omnes, qui a parte adversariorum stant, resistunt, animo et sententia tamen subscribunt, qui nostri palam erunt induciis factis. Sunt tres et quatuor pervercaces, qui nolunt videri cessisse arena. Talium stomacho consulendum, ne quid obturbent. Adde, quod in conditionibus foederis nihil articulorum fidei nominabitur. Tyrannis amolienda est intoleranda libertati.*“ U. s. w. Opp. 571.

1) E. A. S. 901 f. 1: „Wenn sie nämlich dem Bekenntniss des Sacraments halb, welches die Strassburger dem Kaiser auf dem Reichstage übergeben, sich anschliessen wollten, so würden sie darin auch aufgenommen werden.“

2) So also ist er in Bullinger's Geschichtswerk II, 338 gekommen. Vgl. Ranke, D. G. III, 251.

3) Keim, Schwäbische Reformationsgesch., S. 253 ff.

4) E. A. S. 896 ff. 901 ff.



Hier erschienen neben den Ratsboten auch die Prädicanten der Burgrechtsstädte. Es ist der bekannte Tag, auf dem Bucer die Zwinglianer zu seiner Formel und damit zu dem schmalkaldischen Bündnis hinüberzuziehen versuchte. Zwingli aber blieb in diesem Augenblicke der Entscheidung aus. Ich denke, man darf dies Fernbleiben nicht für zufällig halten, sondern muss es als Absicht auffassen. Denn es entspricht genau der Haltung des Briefes, den er am 12. Februar eben nach Basel an Bucer richtete, und dessen Hauptsatz wir früher kennen gelernt haben. Ihm und seinen Mitbürgern musste in jenen Wochen — wir werden sehen, weshalb — das protestantische Bündnis erwünschter denn je sein, weit mehr als im vergangenen November, aber freilich nur unter der Bedingung des Waffenstillstandes, niemals der Unterwerfung hinsichtlich der religiösen Frage, nur in der Form, wie etwa auch „Lutherische und Pöpstische wider den Türken fochten“. Wäre Zwingli nach Basel gekommen, so hätte er seine Ansicht bekennen müssen. Das aber wollte er eben vermeiden, denn er wollte und konnte nicht von seiner Lehre weichen; und deshalb blieb er von dem entscheidenden Tage weg, sowie er das Verlangen Bucers nach schriftlicher Einwilligung in jenem Briefe zurückwies <sup>1)</sup>.

Der Haltung Zwingli's entsprach die der Baseler Versammlung. Die Entscheidung, die sie gebracht hat, liegt in ihrer Resultatlosigkeit. Dies war der Moment, in dem die Schweizer die dargebotene Hand ergreifen konnten. Da sie ihm ungenutzt vorübergehen liessen, gaben sie, wie es sich bald zeigen sollte, für immer das Spiel aus den Händen. In der That, jene Februartage scheinen mir der Zeitpunkt zu sein, wo die beiden Kreise, deren gegenseitiges Annähern und Abstossen seit dem Sommer 1529 wir beobachtet haben, sich näher als irgend sonst vor oder nachher gewesen sind.

---

<sup>1)</sup> „Nam bonus ille Cattorum princeps“, schreibt er unter anderem, „anxie monet, Luterum cupere, ut et istud fateamur, Christi corpus ori etiam praeberi, cum symbola porriguntur. Haec, inquam, agitis, quum istud unum vobis esset agendum, ut Saxo reliquique principes et populi in foedere perstarent, etiamsi docti hac in re dissideant.“

Das Abstossen ging dies Mal aber nicht von den Sachen aus. Leider wissen wir bisher von diesem bedeutungsvollen Tage sehr wenig. Ausser dem Abschied ist kaum ein Actenstück erhalten, keine Instruction, kein Protokoll, keine Correspondenz. Nur von den Züricher Abgeordneten wissen wir die Namen, Johannes Bleuler und Rudolf Stoll, die uns Bullinger aufbewahrt hat. Dieser, der eben hierbei, doch ohne Ahnung von ihrer Bedeutung, die schmalkaldische Bundesurkunde mittheilt, fügt, es scheint auf Grund einer urkundlichen Aufzeichnung, die Worte hinzu, mit denen die Züricher Botschafter diese „Nottel“ zur Annahme empfahlen, und die, mit denen die andern Bürgerstädte sie zurückgewiesen hätten <sup>1)</sup>). Sonst wissen wir von den ohne Zweifel sehr erregten Debatten, die auf der Versammlung sowie vor und nachher in den einzelnen Gemeinden über diese das Schicksal der Eidgenossenschaft entscheidende Frage stattgefunden haben, nichts. Wie weit z. B. Zwingli auf die Haltung seiner Stadt damals einwirkte,

---

<sup>1)</sup> Bullinger II, 340: „Die Botten von Zürich, Johannes Blüeler und Rudolf Stoll, gabend, ee dann diser Nottel verläsen wurde, bericht von irer herren wägen, wie etliche fürsten und Stett in ermältdem Nottel zû gand und den anzûnemmen schon bewilliget und zûgesagt habind; welchen ouch sy in ermässen diser schwerren sorglichen geschwinden zyt und löuffen, zû uffnung göttlicher Eeren und gemeines trosts und wolfart anzûnemmen gesinnet. Diewyl sy aber nitt wüssen mögind, was ire liebe Eydgnossen und Christich Mitburger von Bernn, Basel etc. berürten Christlichen verstandts zû ald absagen werdint, damitt sy dann das thügind, das das Burgrächt vermag, begürind sy von inen, das sy ouch daryn gangind oder inen von Zyrieh erlaubind, das sy sich mitt obvermelten fürsten und Stetten verbinden mögind, aller gestallt wie innm Nottel verstanden.

Aber die Burgerstett warend hierzuo gar nitt willig, uss vilen ursachen, die sy erzalltend, und das es nitt gut were in d ferre sich verbinden, damitt man dem keysser und könig, ouch anderen Böpstischen fürsten und Stetten anlass gäben wurde zu kriegen, und den pundt zu zertrennen. Man wüsse doch wol, wie vil unwillens die Burgrecht gebracht habind, die man mit den usseren fürsten und Stetten Hessen, Constantz und Strassburg gemacht. Diewyl dann sunst gefaare, geschwinde und schwerre zyten syend, solle man dise sach diser zyt beruwen lassen und einer besseren zyt erwarten.“

können wir bisher höchstens erraten. Auch Berns Haltung und besonders sein Verhältnis zu Zürich in dieser Frage ist noch so wenig durchsichtig, als es von Interesse sein würde, davon eine Vorstellung zu gewinnen. Das lässt sich allerdings auch aus dem Wenigen, was uns erhalten ist, nicht verkennen, dass die Bürgerstädte ein wenig eingelenkt haben. Die schroffe Ablehnung vom November wiederholt der Märzabschied nicht: man lässt sich vielmehr das Bekenntnis, das Strassburg in Augsburg überreicht habe, und seine Erläuterung durch Martin Bucer gefallen, „da sie der Schrift gemäss und den Conscienzen unverletzlich erscheint“. Doch wollen die Prädicanten darin nicht genannt sein und sich vorbehalten, bei anderem Anlass nähere Erklärungen zu geben. Etwas „Endliches“ ward aber — einzelne Boten schützten Instructionslosigkeit vor — nicht beschlossen. Es sollte heimgebracht, doch nur an die „Geheimen“ berichtet werden, ob sie das von Strassburg aufgestellte Bekenntnis annehmen wollten: die Ratsboten scheuten also, wie Zwingli selbst, den vulgus <sup>1)</sup>). Auf einem Bürgertage, den Basel berufen sollte, wollte man die endgültige Entscheidung treffen.

Irre ich nicht, so ist in dieser etwas günstigeren Haltung eine Rückwirkung sowohl der Wendung zu erkennen, welche in diesen Monaten die evangelische Bewegung in den schwäbischen Städten genommen hatte, als der Gefahren, die im Innern und an den südlichen Grenzen der Eidgenossenschaft sich immer drohender entwickelten. In Augsburg gewann damals in heftigem Kampf gegen die Lutheraner die Zwingli'sche Partei von Tag zu Tag an Boden <sup>2)</sup>). Seit dem

---

1) Den Entschluss Berns und die Gründe dazu teilte Berthold Haller Zwingli am 17. März in folgendem Briefchen mit: „Respondimus optimo fratri nostro, apud nostrates nihil minus impetrari posse, quam quod subscribamus obscurae et ambiguae Argentoratensi confessioni, atque propter plebem, quam aperte docuimus, tum propter hypocritas nostros, qui mox ansam haberent omnia invertendi. Vale. A magistro Jacobo audies de defectu meo. 17. Mart. Tuus Berchtoldus Hallerus.“ Opp. 586.

2) Keim, Schwäb. Ref.-Gesch., S. 266 ff.

5. März hatten sogar die Extremen, die Cellarius führte, mehrere Monate unbestritten die Oberhand. In Ulm und den ihm verwandten Städten geschah, was Zwingli das Liebste war: die Besserer, Ehinger und ihre Freunde verständigten sich mit Sam und seinen Collegen: hier nahm die Bewegung die Richtung, die von Strassburg aus geleitet wurde; ihr schlossen sich alle evangelischen Städte von Basel bis Memmingen und Isny an. Die Beschlüsse der Conferenz, welche in Memmingen vom 27. Februar bis zum 1. März tagte, wo Blaurer präsidirte, Sam und Bernhard Besserer neben einander Ulm vertraten, zogen davon die Summe, in recht ausgeprägt Zwinglischem Sinne, obschon die Strassburger Einheitsformel für das Sacrament zu Grunde gelegt wurde. Der Memminger Tag ging dem von Basel parallel und sollte die kirchliche Ergänzung für die politischen Beschlüsse der Ulmer Januarversammlung geben: er brachte von den Reichsstädten das, was der von Basel seitens der schweizerischen Burgrechtsstädte hätte bringen sollen, die Bestätigung der Schmalkaldener Beschlüsse und die Vorbereitungen zum Abschluss des Bundes in der nächsten Versammlung <sup>1)</sup>. Diesem waren damals jene Städte wohl geneigt, während sie andererseits auch ihren Rückhalt bei den Eidgenossen zu verstärken suchten: in Basel konnten die Constanzer berichten, dass ihre Werbungen bei den Freunden in Lindau, Kempten, Memmingen und Isny gutes Gehör gefunden hätten; es sei von diesen nichts Anderes als Gutes zu erwarten <sup>2)</sup>.

So schien sich die Politik des letzten Baseler Abschiedes bewähren zu wollen. Trotz der Sprödigkeit, mit der man die auf die Gewinnung Oberdeutschlands gerichteten Vermittlungsversuche Sachsens aufnahm, ward die Verbindung mit den Reichsstädten nur enger; die grosse Concession, welche von den Kurfürstlichen in der Anerkennung der Tetrapolitana gemacht war, diente nur dazu, die reformatorische Bewegung im Oberlande in sehr entschieden Zwinglische Bahnen zu lenken.

---

<sup>1)</sup> Keim a. a. O. 257 ff.

<sup>2)</sup> E. A. 903, h.

Unter demselben Gesichtspunkte werden wir auch den Brief Zwingli's an Philipp vom 11. Februar auffassen müssen. Er ist einen Tag vor dem Absagebrief an Bucer geschrieben, worin Zwingli erklärt, keine Zeit zu einem Brief an den Landgrafen über die Abendmahlsstreitigkeit zu haben, und dem Collegen nur gestatten will, einen Auszug des an ihn gerichteten Schreibens jenem zu übersenden<sup>1)</sup>. Ein Bote hat vielleicht beide Schreiben bis Basel getragen. Ueber den Sacramentstreit findet sich nun allerdings in dem an den Landgrafen keine Sylbe. Im Uebrigen aber bekundet es das grösste Entgegenkommen gegen Philipp's Lieblingswunsch, die Rückführung Herzog Ulrich's in sein Land: weshalb denn der Landgraf so lange nichts von dem Würtemberger Handel habe hören lassen? Jetzt grade sei es Zeit, die Sache „anzuheben“, wo der Kaiser noch im Lande, Ferdinand noch nicht befestigt, die Welt noch nicht abfällig sei. Er müsse mit Basel, Bern und Zürich, besonders den zwei letzteren Ulrich's halben handeln, denn „es stat sinethalb vast gunstlich hie oben bym gemeinen man“. So antwortet Zwingli auf den Brief vom 25. Januar, in dem Philipp ihn aufs dringendste zur Bewilligung des Concordats aufgefordert, die württembergische Frage aber nur ganz kurz berührt hatte. Kann für uns etwas beredter sein als das Schweigen über den einen und dies hitzige Eingehen auf den andern Lieblingswunsch des Fürsten? Den Gesinnungsgenossen zu fesseln und die Selbständigkeit gegenüber dem Kurfürsten zu wahren, ist offenbar auch die Absicht dieses klug berechneten Briefes; es ist dieselbe Politik wie im November. Dahin gehört auch die Versicherung, den angebotenen Bund mit Freuden anzunehmen: „Zürich hat in den verstand mit frolocken bewilliget.“ Und kein Wort über die unerlässliche Vorbedingung, die Anerkennung der Tetrapolitana! Nur wieder der Gedanke, den der Brief an die Freunde in Basel vom 20. November aussprach: den Bund wie den mit den

---

1) „Ferre possem, ut ad Cattum brevem hujus epistolae summam dares, nam ad illum scribendi otium nunc non suppetit. Scripsimus pridie ad illum.“

Papisten gegen die Türken eingehen zu wollen. Konnte Zwingli aber hoffen und hat er jemals im Ernst gehofft, eine solche Vereinigung, die er in seinem engeren Kreise niemals geduldet hätte, mit den schroffen Gegnern zustande zu bringen?

Diese Politik war klug und hatte momentane Erfolge, aber auf die Dauer musste sie unfruchtbar bleiben.

Zwingli drückt in dem Briefe die Befürchtung aus, dass die Welt wieder „abfällig“ werden könne. In der Tat begann wohl eben in diesen Tagen die neue Strömung in der evangelischen Parteibewegung sich zu bilden, die wieder in der entgegengesetzten Richtung lief und in wenigen Wochen zu Tage treten sollte.

Es ist die letzte Phase innerhalb dieser Verschmelzungsversuche der beiden evangelischen Kreise.

Die politischen Factoren, die sich jetzt gegen einander bewegen, sind keine andern als früher. Nur der Druck, den sie gegenseitig ausüben, ist verschieden. Hundert Interessen knüpften die protestantischen Mächte zusammen, ebenso starke Gegenkräfte aber trieben sie immer wieder auseinander. Und leider war die stärkste Fessel, die sie band, nicht das Bewusstsein der gemeinsamen Religion, sondern das der gemeinsamen Gefahr. Nur die Furcht hatte die Sachsen bewogen, den Sacramentirern die Hand zu bieten. Sobald diese verschwand, mussten die alten Antipathien von neuem erwachen. So begann eine rückläufige Bewegung in die Bahnen, die man im October überwunden zu haben schien. Auch wenn wir es nicht wüssten, könnten wir wohl erraten, was auf die Haltung Sachsens fortan eingewirkt hat: neue Anknüpfungsversuche des kaiserlichen Hofes, friedliche Versicherungen, vielleicht gar gewisse Verheissungen haben die Orthodoxie und die Friedfertigkeit der sächsischen Staatsmänner gleichmässig gestärkt. Leider sind wir über den Beginn und Fortgang dieser Unterhandlungen noch ebenso im Unklaren, wie über die vor dem Augsburger Abschied. Möglich, dass sie an die sächsischen Politiker erst nach dem zweiten Schmalkaldener Tage herantraten; jedenfalls aber

werden diese schon damals gemerkt haben, dass die Gefahr nicht so unmittelbar vor der Thür sei, vielleicht noch ein Mal an ihnen vorübergleiten und an einer andern Stelle treffen werde. Zugleich konnten sie den Verlauf, den die Reformbewegung in den Reichsstädten in Folge der Versöhnungspolitik nahm, unmöglich mit Wohlgefallen betrachten. Nahmen sie jetzt die Zwinglianer ohne jede confessionelle Bedingung in das Bündnis, so gaben sie das Oberland ihren Wühlereien völlig preis, setzten sich also in dieselbe Lage, die Zwingli und die Seinen im November hatten vermeiden wollen. Andererseits durften sie den oberländischen Communen nicht die Schroffheit ihres Principes aufdrängen wollen, denn damit wären diese nur den Schweizern ganz in die Arme getrieben <sup>1)</sup>. Sie wollten mit diesen Städten dasselbe, was die Schweizer: ihre Macht verstärken. Mit jenen verknüpfte sie eine ganze Reihe von Beziehungen, zu den Eidgenossen zog sie kein politisches Interesse. Da half es ihnen nun nichts: sie mussten trotz aller ihrer Glaubensstärke das Halbdunkel der Tetrapolitana dem Lichte ihrer Confession gleich erklären und zu der noch viel radikaleren Ausbildung der kirchlichen Formen in der neuen Provinz ein Auge zudrücken,

---

<sup>1)</sup> Noch zur Zeit des schmalkaldischen Krieges spricht Melancthon in seinen Briefen wiederholt diese Furcht aus, so am 27. Juli gegen Meienburg in Nordhausen: „Sed profecto consilium Caroli imperatoris stultum fuit de bello movendo. Nam etiam profligatis principibus civitates Germaniae superioris potius cum Helvetiis se conjuncturae essent quam accepturae hispanicum imperium“; am 11. December gegen den vertrautesten Freund, Joachim Camerarius: „si implacabiliter irascitur imperator Carolus, metuo illa, quae semper metuimus, conjunctionem civitatum, quae ad Rhenum et Danubium sitae sunt, cum alpinis gentibus, et religionum confusionem et seditiones horribiles“; und noch am 3. Februar 1547 gegen König Christian von Dänemark: „Und wiewohl die Pfaffen sehr rühmen, dass nunmehr der Churfürst zu Sachsen und der Landgrave zu Hessen also abgezogen sind, so wird doch der Kaiser damit die Christenheit und das deutsche Reich nicht zufrieden bringen, sondern die Städt Constantia, Strassburg, Augsburg und andere, und, wie ich merk, auch Wirteberg, werden sich zu Sueitz thuen, dass also der Kaiser durch diesen erbärmlichen Krieg Kirchen und Reich mehr zerrissen hat, denn sie zuvor gewesen, wie ich im Anfange dieses Krieges besorgct.“ — C. R. VI, 205. 311. 381.

wenn nur die Neugewonnenen ihren Gegensatz gegen die Zwinglische Richtung offen eingestanden. Das geschah zu Schmalkalden auf der zweiten Bundesversammlung im März, wo der Entwurf, den einst Philipp und Zwingli vereinbart hatten, zuerst in die Form eines Abschiedes gebracht und zur schmalkaldischen Bundesurkunde geworden ist. Hier musste Jakob Sturm den Unterschied der oberländischen von der schweizerischen Lehre ausführlich und deutlich begründen. Danach aber erkannten die Lutheraner die Tetrapolitana als „Gottes Wort gemäss“ an. Die Cerimonienfrage, hinter der sich der Kern der Gegensätze verbarg, kam gar nicht zur Sprache. Der Kurprinz Johann Friedrich, der seinen Vater vertrat, befahl seinen Theologen, fortan „gleichförmig und bescheidenlich“ von dem Handel des Sacramentes zu predigen <sup>1)</sup>.

Die Abgeneigtheit der Sachsen, mit den Schweizern in „brüderliche Gemeinschaft“ zu treten, musste nun aber in eben jenen Wochen noch wachsen durch die grossen Gefahren, welche die politische Stellung der letzteren bedrohten und zum Teil schon bestürmten. Im März brach der Müsser Krieg aus. Der Castellan hatte in frevelhafter Weise die heiligste Satzung des Völkerrechtes durch die Ermordung eines Gesandten der Graubündner gebrochen, und wagte es jetzt, mit seinen Spaniern und im Vertrauen auf den Rückhalt, den ihm die mächtigen Freunde zu gewähren schienen, der eidgenössischen Macht zu trotzen. Seit dem Februar aber spitzten sich die inneren Gegensätze in der Eidgenossenschaft immer schärfer zu der Krisis zu, die im Herbst für Zwingli's Werk die Katastrophe wurde. An diesen Conflicten hatte die sächsische Politik gar kein Interesse. Weshalb sollte sie sich in ihre Gefahren hinein ziehen lassen?

Auch die oberländischen Städte waren durch die Entwicklungen der inneren eidgenössischen Politik wenig oder gar nicht berührt; umsomehr mussten sie ihnen ein Anlass sein, ihre Augen auf die Verbindung mit den nördlichen Mächten zu richten. Und selbst den Eidgenossen konnte in diesem Augen-

<sup>1)</sup> Keim a. a. O. S. 280.



blicke der Gedanke, mit den Sachsen „die Aufrichtung grosser Briefe und Siegel“ zu betreiben, nicht mehr so bedenklich sein wie im November. Wenigstens die Verbindungen, die sie innerhalb der Gesamtpartei hatten, mussten sie nach Kräften zu erhalten und zu stärken bedacht sein. Zwar bat Zwingli grade in jenen Tagen, am 5. April, Vadian, den Anschluss der schwäbischen Städte an die Eidgenossen vermitteln zu wollen, da die evangelischen Fürsten zu entfernt wären, um sofortige Hülfe bringen zu können, indessen haben doch er und seine Mitbürger in denselben Tagen den Landgrafen für ihre Interessen auf das lebhafteste zu gewinnen versucht. Vom 30. März besitzen wir einen Brief Zürichs an Philipp, in dem es die Freveltat des Castellans von Musso und den Auszug des eidgenössischen Heeres, um sie zu rächen, meldet <sup>1)</sup>. Wenige Tage darauf kam die Kundschaft, dass der Schwager des Castellans, Marx Sittich von Ems, und sein Sohn in dem Tiroler Gebiete Knechte zusammenzögen, offenbar in der Absicht, dem Verwandten und Bundesgenossen Entsatz zu bringen. Sofort meldeten die Züricher dies dem Landgrafen in einem zweiten Schreiben, das sie absandten, ohne nur mit den andern Städten darüber zu beraten. Philipp liess es wieder von seiner Seite nicht an Eifer fehlen. Er wähte schon, das Wetter wolle losbrechen und die Gelegenheit sei da, die Bundesgenossenschaft mit der Tat zu bewähren. Gleich mit dem ersten Brief sandte er seinen Secretär Johann von Nordeck an den Fürsten von Lüneburg. Wir kennen noch nicht den Inhalt der Werbung, aber die Antworten des Fürsten, die uns vorliegen, lehren, dass Philipp versucht hat, ihn hinter dem Rücken des Kurfürsten für seine kriegerischen Pläne zu gewinnen. Fürst Ernst stand damals mit dem Landgrafen in gutem Vertrauen und war wohlgeneigt, die Eidgenossen in den Gesamtbund aufzunehmen; diese Anmutungen waren ihm aber doch zu stark. Drei Mal hat er an zwei Tagen, den 17. und 19. April, selbst zur Feder gegriffen, um den Freund vor unbedachtsamem Handeln zu warnen: er sei zu

---

1) E. A. S. 932, 3.

eilig, zu eigenwillig, er möge doch nur gemachsam und in rechtem Geheim verfahren, damit andere Städte nicht abgeschreckt würden; einmütiger Rat sei nötig und daher das Beste, den ganzen Handel bis zur gemeinsamen Beratung auf dem Frankfurter Tage aufzuschieben <sup>1)</sup>).

Philipp aber dachte alles Ernstes daran, loszubrechen. Sowie er nur den ersten Brief von Zürich erhalten hatte, ordnete er Alexander von der Thann als Gesandten dorthin ab. Dann kam der zweite Brief über die Rüstungen Marx Sittich's, und sofort ward ein zweiter Botschafter, Heinz von Luther, mit einer neuen Werbung nachgeschickt, die er zugleich in Strassburg und Basel vortragen sollte. Die Vorschläge, welche Thann überbrachte, waren noch ziemlich allgemein gehalten: obschon von Rüstungen des Kaisers nichts verlautete, ausser dass derselbe nach Knechten trachten solle unter dem Schein eines Zuges gegen den Türken, wolle der Landgraf dennoch treues Aufsehen haben, um, sobald Zürich und andere Bundesverwandte bedrängt würden, sich dem Bündnis gemäss zu halten. Er bitte nur, ihm für solchen Fall den Willen der Stadt kund zu tun. Schon sei ein Aufgebot geschehen und an Strassburg in demselben Sinne geschrieben. Die zweite Werbung hingegen zielte auf directen Angriff: man müsse gegen diejenigen, die dem Feinde Vorschub leisten, gleichzeitig zur Gegenwehr greifen; ein jeder der Verbündeten solle „an seinem Ort“ ausziehen, aber alle für einen Mann stehen; mit Leuten und Geld müsse man sich gegenseitig unterstützen und nur gemeinsam Frieden schliessen. Der Landgraf schien den Moment für gekommen zu halten, den der Graf von Mansfeld mit seinem Vorschlage ins Auge gefasst hatte <sup>2)</sup>).

Jedoch sein kriegerischer Eifer ward durch die Schweizer selbst gedämpft. Die Bundesstädte hatten es den Zürichern sehr übel genommen, dass sie das zweite Schreiben, ohne sie nur zu fragen, an den Landgrafen hatten abgehen lassen. Auf dem Bürgertage, den die Herren von Zürich in ihre

---

<sup>1)</sup> Orig. Marb. Arch.

<sup>2)</sup> E. A. 964 ff.

Stadt in der Osterwoche berufen hatten, um die bösen Nachrichten über die Rüstungen Sittich's mitzuteilen und auf einen Gegeneinfall in Tirol anzutragen, konnten ihnen die Bundesverwandten sehr viel friedlichere Meldungen entgegenhalten: in Oesterreich nehme sich — wie die Bündner selbst melden — niemand des Handels an als der von Ems oder sein Sohn, den Regenten und Behörden wie dem gemeinen Mann sei vielmehr die Unternehmung des Müssers höchst misfällig. Man erhalte aus Tirol Zufuhren aller Art und die besten Zusicherungen, die Erbeinung mit den drei Bünden zu halten. Da sei es unnötig und ganz unfruchtbar, bei dieser „klemmen und theuren“ Zeit einen zweiten Krieg anzufangen, bevor der eine beendet sei, und sich aus Freunden Feinde zu machen. Man solle erst sehen, wie man im Vältlin Ordnung schaffe <sup>1)</sup>. Nach solchen Vorberatungen konnte die Antwort an die hessischen Gesandten nicht wohl kriegerischer lauten. Am 28. April ward sie ihnen in Zürich auf einem neuen Bürgertage gegeben. Man äusserte sich höchst erfreut und dankbar über den guten Willen des Fürsten. Er ward gebeten, denselben auch ferner zu beweisen, und ein Gleiches versprochen „als sich das von christenlicher pflichten wegen gepüre“, man werde gegen die Widerwärtigen nichts unternehmen, ohne dem Fürsten Bericht erstattet und seinen Rat eingeholt zu haben. Uebrigens aber sei von den Absichten, die in der Instruction gemeldet seien, „diser zit ze reden oder zuo handeln von unnöten“, da der König seine Rüstungen eingestellt habe und der „Tyrrann“ wohl in kurzer Zeit „gedämmt“ sein werde.

Diesen Beschluss schreibt Zwingli dem fürstlichen Freunde in dem Brief vom 28. April. Gewiss wird es ihm peinlich gewesen sein, eine solche Mitteilung zu machen, denn sie war im Grunde nichts als eine Zurückweisung der bereitwilligen Zusagen, zu denen seine Herren den Fürsten durch die beiden Briefe bewogen hatten. Er hatte also die Aufgabe, die Pille möglichst zu versüssen, und wie er das tut, ist wieder höchst charakteristisch. Philipp hatte bei seiner

1) E. A. 936.

Bereitwilligkeit, loszuschlagen, jedenfalls in erster Linie wieder Württemberg im Auge. Hierauf also musste Zwingli, wie in dem Brief vom 11. Februar, die Hoffnung des Fürsten rege erhalten. So schreibt er daher, unmittelbar nachdem er den Beschluss des Bürgertages gemeldet hat: „Demnach empfehend mir die, so nit die geringisten sind, tuch anzezeigen, dass es by uns gantz verschruwen ist, dem *Herzog von Württemberg* ze verhelffen, und sähind hohes und niedren standes gernn, das die Sach überhin wär, könnend ouch wol erkennen, das sy uns zu frid und krieg in unseren landen dienstlich wurde sin.“ Konnte er damals im Ernst daran denken, dass die Berner, die sich nicht einmal gegen Marx Sittich und die Fünfförtischen bewegen liessen, in einen grossen Reichskrieg, zu dem der württembergische Zug werden musste, verwickeln lassen würden?

Auch die Verbindung mit Frankreich, so schreibt Zwingli, habe er von neuem in Anregung gebracht. Er bezieht sich damit auf eine Mission, mit der er wieder den Collinus zum General Maigret Ende März <sup>1)</sup> betraut hatte. Nächster Anlass dazu war der Ausbruch der Müsser Fehde, seine Hoffnung aber, die Summen, die König Franz den Schweizern von den vergangenen Feldzügen her noch schuldet, für den grossen Krieg, den er vor Augen sah, flüssig zu machen. Der Bescheid, den Collinus heimbrachte, war denen vom vorigen Jahre ähnlich: gute Worte und unbestimmte Verheissungen genug, aber keine feste Zusage und in dem Hauptpunkt einfache Abweisung. Der General sprach

---

1) Der Bericht darüber nach des Collinus eigener Handschrift E. A. S. 934. Eine Note, die der Stadtschreiber Rudolf Beyel dem Schriftstück zugesetzt hat, sagt darüber: „Rudolf am Büel, so man nempt Colinus, ward mit disem empfälich von minen herren den heimlichen zuo dem Mägeret abgefertigt und referiert wie obstat, Anno etc. xv<sup>c</sup> xxxj ipsa die Parasceues“. Zwingli schreibt aber: „Nun hab ich by *Frankreich* min kleinfueg werben geton und antwurt empfangen, man welle mich lassen wüssen, doch hab ich sidher ghein antwurt empfangen.“ Eine Differenz im Wortlaut, die wie wenig anderes geeignet ist, uns Form und Wesen des Regiments, in dem Zwingli mitwirkte, die Machtstellung, welche er in seiner Vaterstadt einnahm, zum Bewusstsein zu bringen.

viel von dem guten Willen seines Monarchen für die Eidgenossen und seiner Feindschaft gegen den Kaiser; er riet an, dass Zwingli eine Apologie der religiösen und politischen Ziele seines Städtebundes an den König aufsetzen möge; er liess durchblicken, dass er im Kriegsfall wahrscheinlich einen Geldzuschuss von seinem Monarchen werde erwirken können; aber das Verlangen sofortiger Geldunterstützung wies er ebenso freundlich als bestimmt zurück <sup>1)</sup>. Die französische Politik gegenüber der Schweiz war eben seit einem Jahre keine andere geworden. Sie verfolgte stets nur das eine Ziel, den drohenden Conflict zwischen der katholischen und evangelischen Partei zu verhindern, und deshalb sehen wir ihre Vertreter bei den Eidgenossen grade in jenen Wochen um so unermüdlicher zum Frieden mahnen, je unvermeidlicher der Bürgerkrieg heraufzog <sup>2)</sup>.

So wenig nun dies alles dazu angetan war, Landgraf Philipp in seinen Hoffnungen, das evangelische Gesamtbündnis fertig zu bringen, zu bestärken, hat er doch dieselben auch damals keinen Augenblick aus den Augen verloren. Und in der Tat waren die beiden Parteien trotz der Trennung im Frühjahr noch immer ganz nahe bei einander, und strebten die verwandten Kräfte noch immer nach Vereinigung. Es ist schliesslich der Widerspruch einer einzigen Macht, Sachsens, gewesen, was den Zusammenschluss auf der dritten Bundesversammlung im Juni zu Frankfurt verhindert hat. Die Instruction, mit der Landgraf Philipp seine

<sup>1)</sup> „Dorum, sitmal die löuf sich jetz uf krieg züchent wider den Keiser, welches der Küng wol erlyden mag, so will der General an den Küng lassen langen, ob der Küng ein heimlichen zuoschuob an gelt thun wölte m. g. herren, wo ein krieg wider den Keiser angienge, und dessen M. V. (d. i. Meister Uolrich) wüssenhaft machen, als bald er antwurt dorum empfacht.“ (Darauf beziehen sich Zwingli's Worte a. a. O.: „Doch hab ich sidhar ghein antwurt empfangen.“) „Der General rat, M. V. söll durch ein geschribnen brief dem Küng rechtung geben des gloubens der christenlichen stetten und verantworten etlich artikel, so man dem Küng falschlich fürgibt, und besunder dass man kein oberkeit sölle han etc., und den brief dem General zuoschicken etc.“

<sup>2)</sup> E. A. S. 991. 996 f. 1009. Opp. 605.

Bevollmächtigten Ludwig von Boyneburg und Georg Nusbicker nach Frankfurt entliess <sup>1)</sup>, zählt die Gründe auf, durch die er die Hartnäckigkeit seines Verbündeten zu brechen hoffte: die Vorteile, die dem Evangelium aus der Aufnahme der Schweizer erwachsen würden; der Kaiser würde fortan, falls er angreifen sollte, drei Kriege zu führen haben, den einen gegen Dänemark und die Seestädte, den andern gegen die Eidgenossen und den dritten gegen Sachsen-Hessen mit den ihnen verwandten Fürsten, Grafen und Städten; ferner die religiöse Gemeinschaft: der Artikel über das Sacrament sei verglichen, Oekolampad, Zwingli und ihre Anhänger dächten wie Luther und Melanchthon, sie wollten es nur nicht vor der Welt eingestehen aus Furcht, dass die früheren Gegner dann „gross gloriren“ würden. Die Instruction betont die geringe Verbindlichkeit, die aus der Einigung mit den Schweizern erwachsen würde: nur wo das Interesse der Religion, deren Verteidigung das Bündnis geschaffen habe und die sie alle verknüpfe, ins Spiel käme, würde man verpflichtet sein. Sie fasst auch den Fall ins Auge, dass Sachsen sich auf den Handel wegen der Eidgenossen gar nicht mehr einlassen würde: dann sollen die Gesandten mit den anderen Ständen, Lüneburg, Braunschweig, Anhalt, Mansfeld und den Städten, handeln. Haben diese die Vorschläge angenommen, so wird man einen Collectivschritt bei dem Kurfürsten tun, ihn zum Anschluss auffordern müssen. Ja der Landgraf kam auf den Gedanken zurück, vor dem ihn Ernst von Lüneburg im April so eifrig und ängstlich gewarnt hatte, Sachsen den Eidgenossen zu opfern, den Bund mit diesen ohne jenes zu schliessen; wären die Schweizer erst hinein, so würde der Kurfürst schon von selber nachkommen. Die Verfassungsformen, die in der Instruction proponirt werden, kommen den Interessen der Oberländer ebenso sehr entgegen: das Zweikreisproject, so wie es von den Reichsstädten gewünscht war, wird gebilligt; die Eid-

---

<sup>1)</sup> Marb. A. Orig. Fehlerhaft gedruckt Neudecker, Urkunden 168. Nach einer Notiz im M. A. waren die hessischen Gesandten in Frankfurt vom 4. bis 11. Juni.

genossen, Strassburg, Constanz, Ulm, Memmingen, Kempten, Lindau und die andern oberländischen Städte sollen den einen, Sachsen, Lüneburg, Hessen mit andern Fürsten und Städten den zweiten Kreis bilden. Die Fürstenmacht sollte also in dem oberländischen Kreise gar nicht vertreten sein; der Landgraf stellte sich noch auf eine Seite mit dem Kurfürsten; er verlangte noch nicht die coordinirte Stellung, die er später als Hauptmann des oberländischen Kreises einnahm: die Städte hätten sich keine bessere Combination wünschen können.

Und diese weitreichenden Aussichten sind in Frankfurt trotz aller früheren Irrungen der Verwirklichung ganz nahe gekommen. Die sächsischen Bevollmächtigten hatten von ihrem Fürsten die Weisung erhalten, ihre dogmatische Stellung in aller Strenge aufrecht zu erhalten. Sie kamen darüber mit dem Vertreter Strassburgs, Jakob Sturm, hart aneinander <sup>1)</sup>. Im Beisein der hessischen Gesandten erinnerte Sturm an die Zusagen, die ihm der Kurfürst in Schmalkalden gemacht habe. Die Sachsen konnten sich dagegen nur auf ihre Instruction berufen, „dass sie weiter derhalb ichts anzuprengen nicht zu thun wussten, und wäre ihnen verpotten“. Sturm drohte dagegen mit dem Rücktritt seiner Stadt; es würde seinen Herren, erklärte er, unter solchen Umständen schwer werden, auf die Verfassung der Gegenwehr einzugehen. Vergebens suchten die Hessen hineinzureden; es schien, als solle man völlig auseinanderkommen. Für die hessischen Räte war jetzt der Augenblick da, den zweiten Fall, den ihre Vollmacht vorgesehen hatte, ins Auge zu fassen. Sie eröffneten daher Jakob Sturm die guten Zusagen, die sie jüngst zu Schmalkalden von den Fürsten von Lüneburg, Philipp von Braunschweig und andern Ständen erhalten hätten. Leider waren deren Räte jetzt meist nicht da oder nicht genügend instruirt. Die Hessen schlugen vor, die Verhandlungen bis zu ihrer Ankunft aufzuschieben. Aber dagegen erklärte sich Sturm: die Eidgenossen würden es als eine Demütigung auffassen, wenn sie erführen, „dass

---

<sup>1)</sup> Dies und das Folgende nach einem Protokoll im M. A.

der Mangel am Kurfürsten sei“. Zuletzt ging ein Antrag der Landgräfischen, von dem Kurfürsten seine endliche Meinung und das Bedenken seiner Gelehrten einzufordern, durch. Landgraf Philipp und Ernst von Lüneburg sollten im Namen der Versammlung ein gemeinsames Schreiben an den zögernden Bundesgenossen ausgehen lassen.

Aber nicht einmal dieser zaghafte Beschluss ward so ausgeführt, wie er in Frankfurt vereinbart war. Als der Fürst von Lüneburg das in der hessischen Kanzlei gestellte Concept des Schreibens erhielt, bat er den Landgrafen, es doch lieber nur in seinem Namen abschicken zu wollen, da er selbst schon an den Kurfürsten geschrieben habe. Philipp blieb trotz allem immer noch eifrig und voll Hoffnung. Er sei entschlossen, so schrieb er am 6. Juli dem Fürsten zurück, endlich einmal zu Ende zu kommen: „es hat aber bisher nit statthaben wollen, und hat man gesagt, unser Herrgott werde alle Dinge schicken, wie die sein sollen. Das glauben wir auch, aber dannost durch die Mittel, die zu einer iden Sache gehören.“ In dem Schreiben an den Kurfürsten, das er danach im eigenen Namen richtete <sup>1)</sup>, suchte er von neuem durch den Hinweis auf die grosse Macht und Hülfe, die man im Fall eines Ueberzuges von den Eidgenossen haben würde, auf die Furcht, in der sie bei allen Nachbarn wegen ihrer Macht und ihres Glückes ständen, und auf ihre enge Verwandtschaft in der Religion den Bundesgenossen zu gewinnen. Auch konnte er das Gutachten zweier lutherisch gesinnter Theologen, des Erhard Schnepf und Urbanus Rhegius, die durch ihn und den Fürsten von Lüneburg über die Zulässigkeit des eidgenössischen Bündnisses befragt waren und den politischen Wünschen eine religiöse Begründung gegeben hatten, für sich anführen <sup>2)</sup>. Aber es

---

1) Concept im M. A., undatirt.

2) Das Schreiben Schnepf's an den Landgrafen, das der Fürst von Lüneburg an den Kurfürsten weiter befördert hat, findet sich im M. A. nicht vor. Dagegen ist hier das Gutachten des Urbanus Rhegius aufbewahrt, eine Copie aus der Lüneburger Kanzlei, die von Erhard Schnepf vidimirt ist.



war alles vergebens. Der Kurfürst lehnte die neue Aufforderung rundweg ab. Nicht einmal die theologischen Gründe, von denen er dabei geleitet sein wollte, hielt er für notwendig zu wiederholen; seine Räte, schrieb er zurück, hätten dieselben in Frankfurt deutlich genug angegeben <sup>1)</sup>.

Und so geriet man von neuem völlig auseinander. Denn die Weigerung der Sachsen, die Schweizer als Bundesgenossen aufzunehmen, rief auch bei den oberländischen Städten eine Unlust gegen den Fürstenbund hervor, welche die auf den Tagen von Schmalkalden gewonnene Einigung wieder völlig aufzuheben drohte. Schon im Mai hatte eine Versammlung oberländischer Städte, die in Ulm auf Anmahnung von Constanz zusammengetreten war, sich gegen ein Bündnis ausgesprochen, bei dem die Eidgenossen nicht beteiligt wären <sup>2)</sup>. Ganz im Sinne dieses Beschlusses ward darauf die endliche Durchführung des Reformationswerkes in Ulm in Angriff genommen. Die benachbarten Städte sandten dahin ihre vornehmsten Prädicanten, Strassburg Bucer, der dann auch hier das Beste tat, Constanz Blaurer, Basel Oekolampad. Von Memmingen erschien Simbrecht Schenk, von Biberach Bartholomäus Miller. Während die Parteien in Frankfurt tagten, ward die Umwandlung der Ulmer Kirche begonnen, unter dem Eindruck der dort gefassten Beschlüsse ward sie vollendet. Zwingli begleitete diese Vorgänge mit dem lebhaftesten Interesse. Und keineswegs stellt er der Neugestaltung der dortigen kirchlichen Verhältnisse um der Differenzen willen, die sie noch von seinen kirchlichen Idealen und Formen trennten, die Starrheit und Ausschliesslichkeit seines Principes, wie den Sachsen oder den Schaffhausenern, entgegen. Mit den Strassburgern, Bucer und Capito sowohl

---

1) Orig., Torgau, 22. Juli. M. A. Philipp verbarg in der Antwort, Spangenberg am 30. Juli, (Conc. von H. Lersener, M. A.) nicht sein Misvergnügen über dies brüske Schweigen: „hetten wir wol leiden mugen, das doch e. l. uns solcher irer gelarten ursach und bedenken, darumb man di aidtgnossen in solch unser vorstentnus mit Got und wissen nit nemen muecht, angezeigt hette.“

2) Keim, Reformat. v. Ulm, S. 215 ff.

als Jakob Sturm, finden wir ihn schon seit dem April wieder in freundlichem und vertraulichem Gedankenaustausch. Aus Ulm kamen an ihn von den Prädicanten genaue Berichte über den Fortgang der Reformation, die er mehrmals in freundlicher, zustimmender Weise beantwortete. Er begriff vollkommen, dass die Freunde in manchen Punkten hinter ihren Wünschen zurückbleiben mussten, und dankte Gott mit ihnen, dass er durch sie die „Religion“ in dieser Stadt in eine Stellung gebracht habe, von der sie weder hoch noch niedrig gestellte Feinde würden verstossen oder herabziehen können <sup>1)</sup>. Zwar bedauert er, dass in den Artikeln von der Taufe und dem Abendmahl, auch in der kirchlichen Disciplin noch einige Punkte geblieben seien, die helleres Licht vertragen können, indes er hofft, dass die Zeit alles aufhellen wird, der auch die Freunde, an deren Rechtgläubigkeit er nicht zweifelt, gegenwärtig noch Rechnung haben tragen müssen. Denn er weiss, dass man das Netz des Evangeliums mit Vorsicht und Klugheit auswerfen muss, um dem Herrn desto mehr Selen zu gewinnen, dass man auf Geist und Absicht, nicht auf das Gefüge der Worte zu achten hat, und dass sich einst die Gelegenheit geben wird, alle Schäden bis auf

---

1) Zw. Sam., 16. August (Opp. 633): „At quomodocunque haec habeant, Deo gratias habemus, quod huc religionem apud vestros evexit, unde detrudere superi aut detrahere inferi non poterunt. Esto enim quaedam in baptismo et eucharistia, adde et in censura ecclesiae quaedam sint, quae majorem lucem ferre potuissent, omnia tamen tempus illustrabit, cui et indubie obtemperavistis. Scio enim, scio te scire, quod baptismus symbolum sit, eis tum demum praestandum, quos sciverimus ad ecclesiam pertinere, quantum ad humanum iudicium pertinet. Scio et hoc te non latere: in coena Domini non nisi sacramento corporis et sanguinis Christi homines cibari, qui jam dudum spiritualiter cibati ac saturi fuerunt. Scripsit enim apostolus, ut sese homo, priusquam huc adeat, exploret. Fidem igitur dudum adfuisse oportet eis, qui ad convivium istud accedunt. Sed ut dixi, mitius et cautius quaedam fuerunt proponenda et Evangelii rete prudenter jacendum, quo majorem Domino praedam referatis. Ego animum et consilium specto, non verborum struem. Dabitur aliquando ad vivum omnia resecandi opportunitas.“

den Grund auszutilgen. Und wirklich hatte Zwingli wenig Ursache, mit dem Verlauf der Ulmer Reformation unzufrieden zu sein. Die Formulirung der Tauf- und Abendmahlslehre entfernte sich weit von dem sächsischen Begriff, um dem schweizerischen ganz nahe zu kommen <sup>1)</sup>. Noch radikaler verfuhr man in der Umgestaltung des Gottesdienstes und der Kirchenordnung. „Die Ceremonien“, konnte Oekolampad schon den 22. Juni an Zwingli schreiben, „stimmen völlig mit den Gebräuchen unserer Kirchen überein“ <sup>2)</sup>. Am 16. Juli fand im Chor des Münsters das erste Nachtmahl statt; man feierte es, wie in Basel und Zürich, am einfach hölzernen Tische: alles „Götzenwerk“ war aus der Kirche hinweggeschafft, die 60 Messaltäre abgebrochen, damit sie nicht, wie der Rat in seinem Ausschreiben sagt, den Platz

---

1) Von der Taufe heisst es, sie sei ein Bad der Wiedergeburt und Sacrament göttlichen Bundes, das auch der Gläubigen Kindern verliehen werden solle. Das Abendmahl Christi soll man zu seinem Gedächtnis, und dass man seinen Tod verkündige, und dass die Seele zum ewigen Leben durch seinen Leib und Blut gespeist und also im rechten christlichen Leben gestärkt und gefördert werde, halten; welchen seinen Leib und Blut der Herr einmal am Kreuz für alle Erwählte geopfert hat und nun zur Rechten des Vaters sie und alle Dinge regiert. Deshalb ein verdammtter, grausamer Irrtum ist, fürzugeben, dass die Pfaffen in der Mess Christum zur Fördernis des Heils der Lebenden und Todten opfern, das Brod zu seinem Leib und den Wein zu seinem Blut wandeln oder den Leib in solche räumlich setzen. In der „Sacramentsordnung“, die Sam nach Weggang Bucer's, den die Kirchenordnungen und ein rechtfertigendes Ausschreiben des Rates zum Verfasser haben, aufstellte, sprach er schon viel freier: durch die äussere Taufe werde die innerliche Reinigung und Wiedergeburt wahrlich bedeutet. Für das Abendmahl wurden jetzt die Formeln vorgeschrieben: „Dein Glaube in das Sterben des Leibes Christi erhalte dich ins ewige Leben“, und „dein Glaube in das Vergiessen des Bluts Christi stärke dich ins ewige Leben“. Keim 231. 243.

2) Opp. 612: „Itaque missa in urbe ablegata est in perpetuum exilium. Imagines et altaria hoc triduo in praecipua aede parochiali diruuntur, unde et in alia templa opifices descendunt. Consensus est in censuram ecclesiasticam et civilem. Ceremoniae nostrarum ecclesiarum ritibus maxime conformes erunt. Monachi in ordinem redigentur, scholae et linguarum studia instituentur. Vocatus est ex Heidelberga Martinus Frechtus“ etc. Vgl. Keim 234 ff.

versperrten, die Bilder und Statuen der Apostel und Heiligen weggeschleppt; sogar die beiden Orgeln hatte man als Abgöttereier entfernt <sup>1)</sup>).

Der kirchlichen Umwandlung entsprach wieder die politische Schwenkung. Die Zurückhaltung Besserer's und seiner Freunde von der Eidgenossenschaft, über die Zwingli früher so bittere Klage geführt hatte, machte jetzt einer entschiedenen Hinneigung Platz. Das wirkte auf die andern schwäbischen Städte zurück, die sich in ihrer Politik durch das mächtige Ulm bestimmen liessen <sup>2)</sup>. Schon glaubten Oekolampad und Capito dem Freunde sichere Hoffnung auf den Eintritt der einflussreichen Commune in das Burgrecht machen zu können.

Unterdes suchte die kaiserliche Politik, wie immer rasch und geschäftig bei der Hand, die Kluft, die sich von neuem zwischen beiden evangelischen Parteien schon durch die inneren Gegensätze von Tag zu Tage weiter auftat, nach Kräften zu vergrössern. Das Verfahren war dasselbe, das sich bereits bewährt hatte und so oft noch glücken sollte; sogar die Persönlichkeiten, welche die friedfertigen Versicherungen, mit denen der Kaiser die evangelischen Fürsten von dem Bündnis mit den sacramentirerischen Städten abzuhalten versuchte, überbrachten, waren dieselben, denen wir auch in den späteren Jahren begegnen: mit dem neuen Bunde in seiner Gesamtheit verhandelten Kurpfalz und Mainz; es geschah auf der vierten Versammlung, im August, wieder zu Schmalkalden. Kurfürst Joachim von Brandenburg musste auf seinen Vetter in Preussen einzuwirken suchen. Am kursächsischen Hof erschien Graf Philipp von Nassau, und selbst auf Landgraf Philipp hatte es der kaiserliche Hof noch einmal mit einer persönlichen Einwirkung versucht; Wilhelm von Neuenaar, der Bruder des Kölner

---

<sup>1)</sup> Was nicht weggeschafft werden konnte, ward nach dem Ausdruck des Dr. Dietrich zerpickelt, zerhackelt, zerstampelt und zerstückelt; unter anderm, wie man weiss, das Holzschnitzwerk Meister Sürlius an den Chorstühlen. Keim 246.

<sup>2)</sup> Cap. Zw. 4. Juli (Opp. 619): „Oppida Suevica exerunt caput gaudibundi, quibus graviter obstitit Ulmensium imbecillitas.“

Domherrn, kam, um seine Zustimmung zu einem Reichstage zu gewinnen, für den er ein sehr verlockendes Programm, die Herstellung eines allgemeinen Friedens, des Rechtes und der Ordnung im Reiche, verheissen konnte <sup>1)</sup>.

Der Landgraf liess sich jedoch nicht irre machen. In denselben Tagen, wo diese Anträge an ihn gelangten, hat er einen neuen Versuch gemacht, Zürich für seine württembergischen Pläne zu gewinnen, die er jetzt mit ganz besonderem Eifer betrieb. Im August hatte er eine folgenreiche Zusammenkunft mit Leonhard Eck, dem bairischen Kanzler, in Giessen. In demselben Monat sandte er Alexander von der Thann von neuem nach Zürich, um die dortigen „Geheimen“ — nur an diese lautete der Auftrag, der in tiefster Stille und, wie es scheint, nur mündlich ausgerichtet worden ist — zu einer neuen Gesandtschaft nach Frankreich zu bewegen; diese sollte bei König Franz Fürsprache für Herzog Ulrich übernehmen. Von den Verhandlungen Thann's besitzen wir erst seit kurzem ein paar Actenstücke <sup>2)</sup>; sie lassen erkennen, wie sorgsam man dieselben zu verbergen wünschte. Dass sie einer französischen Sendung galten, erfahren wir nur aus dem Creditiv für den Gesandten, den Zürich wirklich in der Folge an König Franz bevollmächtigt, und aus dem Brief, mit dem es sich an diesen gewandt hat; in den übrigen Acten ist stets nur von einem „gewissen Fürsten“ die Rede, zu dem der Gesandte gehen solle. Auch der Name Thann's wird nur in dem Creditiv genannt, das sein Fürst ihm am 9. August ausstellte. Wir bemerkten, dass uns in diesen letzten Monaten auch der Briefwechsel Zwingli's und des Landgrafen in Stich liess. Dennoch durften wir nicht zweifeln, und diese Unterhandlungen beweisen es nur von neuem, dass die beiden auch damals in dem lebhaftesten Gedankenaustausch gestanden haben. Und wenn Thann dem Reformator keinen Chiffer-

---

<sup>1)</sup> Cap. Zw. 16. August (Opp. 632). Vgl. hingegen Buc. Zw. 13. Sept. (Opp. 643).

<sup>2)</sup> E. A. 1116, N. 592. Vorher wusste man von diesen Verhandlungen gar nichts.

brief seines Fürsten überbracht haben sollte, so hat er ihm mündlich sicherlich um so intimere Mitteilungen von demselben machen können.

Mit dieser letzten Mission hat nun der Landgraf noch einmal Erfolg gehabt. Wenigstens haben wir Creditiv und Instruction für den Gesandten nach Frankreich, der auch diesmal kein anderer ist als Rudolf Collinus. Voll Nachdruck konnte Zürich dabei auch jetzt nicht vorgehen. Zunächst wagten die Geheimen nichts ohne Vorwissen des grossen Rates zu tun; der Bericht und die Fürbitte, die sie an diesen für den Antrag richten, betont mit Nachdruck die Ungefährlichkeit der Sendung für die Stadt, da sie ganz „unvergrifentlich“ sei und es sich nicht um eine „prachtliche“, sondern eine „stille und wohlgeschickte“ Botschaft handle. In demselben Sinne ist die Instruction Ambühel's selbst abgefasst.

So zaghaft dies Vorgehen sein mochte, können wir doch darin, dass es überhaupt geschah, die Rückwirkung von der isolirten und ausgesetzten Stellung erkennen, in die Zürich durch die engherzige und unentschlossene Politik seiner eidgenössischen Bundesgenossen gegenüber den Waldstätten gebracht war; in der ängstlichen Rücksichtnahme des kleinen auf den grossen Rat aber und in der vorsichtigen Zurückhaltung bei der Sendung nach Frankreich selbst spiegelt sich der schwankende Boden wieder, auf dem Zwingli mit seinem Reformationswerk sogar in Zürich stand. Wie wohl begreifen wir unter solchen Verhältnissen die trüben Stimmungen, die sich in diesen letzten Wochen vor der Katastrophe bisweilen des Reformators bemächtigt haben! Mit voller Klarheit sah und sagte er die unheilvollen Folgen voraus, welche die kurzsichtige und grausame Politik des Proviantabschlages bringen musste: dass der Hunger die erbitterten Gegner zu dem Kampfe treiben würde, den die Engherzigkeit seiner Partei vermeiden wollte; dass sie den Stoss aus ihrer centralen Stellung bei der freien Wahl der Zeit gegen jeden Punkt der Peripherie mit überlegenen Kräften führen könnten, und dass sie ihn ohne Zweifel zuerst gegen Zürich selbst richten würden. Freilich sah er jenseits des Rheins sein Bekennt-

nis augenblicklich im glücklichsten Fortschritt: den Lutheranern war weder die Unterwerfung noch die Ausschliessung seiner Kirchen aus dem evangelischen Gesamtbündnis gelungen; vielmehr hatte sich die Politik, zu der seine Partei sich im November entschlossen hatte, seit der Februarkrise von neuem bestens bewährt; je weiter Sachsen zurückwich, um so näher kamen die oberländischen Städte; je geringer die Aussicht auf Abschluss des Gesamtbündnisses, um so grösser war die Hoffnung auf den Eintritt der schwäbischen Reichsstädte in das Burgrecht. Aber das Ziel, auf das es Zwingli zunächst ankam, die Unterwerfung der katholischen Minorität in der Eidgenossenschaft, ward durch diese Ausbreitung seiner Macht im Reiche eher verhindert als gefördert. Denn so gerne die so eben in seiner Kirchenform constituirten Bürgerschaften auch in die politische Vereinigung mit seiner Stadt treten wollten, teilten sie doch weder die Gefahren noch, wie sie glaubten, die Interessen, die der Kampf mit den Waldstätten für Zürich haben musste. Sie wünschten daher vor ihrem Eintritt in das Burgrecht die Wiederherstellung des Friedens in der Eidgenossenschaft. Die Vermittlungsversuche, welche wir Strassburg noch im September anknüpfen und eifrig betreiben sehen, wollten dazu die Wege ebnen <sup>1)</sup>. Was aber konnte für Zwingli in diesem Augenblick weniger erwünscht sein als diese unfruchtbaren Friedensbestrebungen, die höchstens dazu dienen mussten, den Widerstand gegen seine kriegerische Politik in den engeren Kreisen seiner Partei zu verstärken?

Und so machen wir bei der schweizerischen evangelischen Conföderation dieselbe Beobachtung, welche die Geschichte der schmalkaldischen überall gewährt: die Ausdehnung des Bundes hemmt seine politische Energie, statt sie zu fördern; mit der Vermehrung der Bundesglieder hält die der Sonderinteressen gleichen Schritt; der religiöse Gedanke, der jene zusammenschliesst, hat doch nicht die Kraft, diese zu überwältigen, vielmehr wird er von ihnen überwuchert und gelähmt; nur wer sich, freiwillig oder gezwungen, ganz auf

---

<sup>1)</sup> E. A. 1134, n. 1155 ff. Buc. Zw. 13. Sept. (Opp. 644).

sich selbst stellt, vermag sich in dem Kampf der Weltkräfte zu erhalten. Das war das Schicksal der Nation.

Sehr schwer müssen wir es beklagen, dass uns grade aus jenen Wochen vor dem Ende keine Briefe zwischen dem Landgrafen und Zwingli erhalten sind. Denn sie würden ohne Zweifel dartun, dass der Reformator damals, wo der Boden unter ihm wankte, wo er das Verderben mit prophetischer Klarheit vor Augen sah, von dem Fürsten nur Worte des Mutes, des Trostes und der Hoffnung erhalten hat. Das Briefchen Philipp's vom 30. September, das Einzige, was von der Correspondenz seit dem 28. April übrig ist, hat ganz den Ton freudigen Vertrauens, der uns aus allen andern entgegenklang: bald werde er etliche Sachen zu melden haben, die Zwingli gern hören und die den Leuten, denen auch er feind sei, zuwider sein würden; noch seien sie der Feder nicht zu vertrauen. Worin diese neuen Aussichten bestanden — es waren vielleicht die bairischen Verhandlungen — hat Zwingli nicht mehr erfahren, wenn er auch jenen Zettel noch gelesen haben mag. Schon am zwölften Tage darauf erlitt er für sein Evangelium und die Stadt, die er hatte gross machen wollen, inmitten seiner Getreuen auf dem Schlachtfelde den Tod.

Man unterschätzt die Bedeutung der Schlacht bei Kappel, wenn man dieselbe nur als eine Epoche der eidgenössischen Geschichte auffasst: ihre Folgen greifen weit über die Schweizer Grenzen hinaus. Es ist freilich schwer zu sagen, wie sich die Dinge entwickelt haben würden, wenn Zwingli's kriegerische Politik befolgt, die politisch-religiöse Reformirung der Eidgenossenschaft, die er anstrebte, ihm geglückt wäre. Die Idee des evangelischen Gesamtbündnisses hätte davon jedenfalls zunächst schwerlich Förderung erhalten. Denn die Habsburger würden die Sachsen mit gnädigen Vertröstungen und Verheissungen nur um so eifriger überhäuft und wahrscheinlich damit ihr Ziel, die Isolirung beider Religionsparteien, fürs erste erreicht haben. Auf Oberdeutschland jedoch hätte Zwingli's Sieg gewaltig zurückwirken müssen. Zunächst würden die schwäbischen Reichsstädte ohne Zweifel die erstrebte Vereinigung mit der Eidgenossen-



schaft geschlossen haben. Damit wären in dem Burgrechte der Reichthum jener Städte mit den Werbepätzen Oberdeutschlands, die kriegerische Kraft der Schweiz und die compacte Macht des hessischen Staates vereinigt worden. Wenn Philipp schon den Eintritt Strassburgs in das Burgrecht mit den Worten begrüsst hatte, es werde ihm dann sein, als ob er der Schweiz der nächste Nachbar sei, um wie viel sicherer würde er aufgetreten sein, nachdem diese zweite so viel festere Brücke geschlagen worden wäre! Denn dann war nicht nur die Quermauer, welche die Habsburger in ihren Vorlanden von Tirol bis zu den Vogesen gezogen hatten, durchbrochen, sondern auch die grosse Bastion, die sie vor wenigen Jahren erworben, und von der sie damals alle diese kleinen Gewalten zwischen Rhein, Lech und Donau beherrschen zu können gehofft hatten, auf allen Seiten umklammert. Man darf wohl sagen, dass die württembergische Frage nach Philipp's und Ulrich's Wünschen schon im Herbst 1531 zum Austrage gebracht wäre. Kann man ferner daran zweifeln, dass Württemberg als Erwerbung der Burgrechtsmächte auch deren politische und kirchliche Formen angenommen hätte? Und würde Philipp, der sich in Marburg offen zu Zwingli bekannt, ihm damals die Organisation seiner Kirchen angeboten hatte, dieselbe nach solchen Siegen ihrer gemeinsamen Ideen in deren Sinne unterlassen haben? Es wäre eine glänzende Rechtfertigung der spröden Haltung gewesen, welche wir Zwingli nach dem Augsburger Reichstage gegen die sächsischen Anträge einnehmen sahen: Zurückweisung der lutherischen Angriffe auf seinen Wirkungskreis, Eroberung Oberdeutschlands für sein Bekenntnis, ja mehr noch, Wiederkehr der Aussichten, die er in Marburg gehofft, aber so bald wieder hatte aufgeben müssen. Einen schmal-kaldischen Bund würde es vielleicht niemals gegeben haben, dafür aber ein Burgrecht etwa von Genf bis an die Nord- und Ostsee.

Doch mag es immerhin misslich sein, eine Entwicklungsreihe zu construiren, in der das erste Glied willkürlich gesetzt ist. Jedenfalls aber werden wir doch die Folgen des Schlages, durch den Zwingli's Hoffnungen vernichtet wurden, über-

sehen und beurteilen können: sowohl was er verhindert, als was er geschaffen hat. Und da erkennen wir die epochemachende Bedeutung des kleinen Gefechtes bei Kappel. Im Sommer 1531 — so bemerkten wir — war die Entwicklung, die wir seit dem Marburger Gespräch begleitet haben, noch in vollem Fluss: zwinglische und lutherische Reformation, Burgrecht und sächsischer Bund standen sich ebenbürtig gegenüber; der Kampf beider um Oberdeutschland war noch nicht beendet, vielmehr der Versuch Sachsens, die oberländischen Städte von denen der Schweiz loszureissen, der in Schmalkalden schon geglückt schien, in Frankfurt gescheitert; es gab noch keinen schmalkaldischen Bund; ganz unberechenbare Möglichkeiten boten sich noch dar: das evangelische Gesamtbündnis konnte mit sächsisch-hessischer oder hessisch-schweizerischer Spitze zu Stande kommen, die defensive oder die offensive Tendenz obsiegen, oder auch eine Spaltung eintreten, die den Landgrafen von Hessen mit den Städten Oberdeutschlands und der Schweiz in Gegensatz zu dem Kurfürsten und anderen Fürsten und Städten gebracht hätte. Auf den Gang der Reformation, die Entwicklung Deutschlands, die Gestaltung der gesamten Weltlage würde jede dieser Wendungen eine nicht zu ermessende Rückwirkung ausgeübt haben. Die Schlacht bei Kappel hat jenen Schwankungen ein Ende gemacht, sie bildet den Abschluss einer zweijährigen Entwicklung. Mit dem Stifter geht auch der Gedanke seines Burgrechtes unter; Auslieferung der Urkunden des Bundes mit ihren Freunden im Reich war eine der vornehmsten Bedingungen, die den Besiegten von den katholischen Cantonen auferlegt wurde. Der Gedanke des evangelischen Gesamtbündnisses tritt ebenso weit zurück; nur vorübergehend wagt er sich einige Jahre später noch einmal hervor, nach der Eroberung Württembergs; damals taucht daneben sogar wieder die Idee des Sonderbündnisses Hessens mit Oberdeutschland und der Schweiz unter Ausschluss Sachsens auf, doch nur, um desto rascher die endliche Consolidirung des schmalkaldischen Bundes in der Wittenberger Concordie herbeizuführen. So scheiden sich für immer die Geschicke Deutschlands und der Schweiz. Die oberländischen Städte haben den festen Rückhalt, den

ihnen das politische Genie Zwingli's in dem Burgrecht geschaffen, verloren; sie müssen den Gedanken, den Fürsten einen grossen Städtebund ebenbürtig an die Seite zu stellen, aufgeben, müssen mit ihnen paktiren, sich den neuen Formen, die nun von diesen der Vereinigung gegeben werden, fügen. Dies geschieht auf der zweiten Frankfurter Versammlung, im December des Jahres. Dort erst ist der schmalkaldische Bund wirklich geschlossen<sup>1)</sup> und damit die Trennung Deutschlands von der Schweiz entschieden worden. Fortan hat das deutsche Reich hier im Süden am Rhein seine Grenze.

---

## A n h a n g.

[Marb. Arch.]

---

### 1.

#### Landgraf Philipp an Jakob Sturm.

Immenhausen, 29. October 1529.

(Copie von H. Lersener. Original jedenfalls eigenhändig.)

Lieber Jacob Sturm. Ich thue hierneben ein schreiben an deine hern, dorin wirstu vornemen, das ich dir lang gesagt habe, was des Keisers gemuet sei jegen den, di dem evangelio anhangen. Und ist worlich ein geschwind vornemen, wie du als ein weiser mitsamdt andern zu Strassburgk der sach wol weither nachtrachten werdet. Dan es were je gnug, wan wir des Keisers offenliche fheinde weren, so geschwintlich zu handeln. Dorumb thue ich, wie der getreu Eckhart: ich rathe, ich bitte ufs hochst, man wols nit vorachten, dan so man wolle, so ist rat zu finden, wie ich dan mehr dan einmal mit dir geredet hab. So hat maister Urich [so] auch nit ein boesen anschlagk dorneben vor. Es ist zeit, dan vorschlaffen wir, das die Lampen ausgebrent sein, so wirdet uns der breutgam nit einlassen. Sage deinen herren: wollen sie sich weren und wollen mit ernst doran, so sol an meinem leib, gut und fleis, muhe und arbeit nichts erwinden. Dan es ist jo gewiss, das di sach uf dreien wegen

---

<sup>1)</sup> Keim a. a. O. S. 217 hat diesen Gedanken schon ausgesprochen.

stehet; der irst: vorleugnen Christum und sein worth mitsambt seiner gnad und gutthat und den teuffel und sein reich dorgegen; der ander wegk: das wir volnkomene christen seien (wiewol wirs mit gutem gewissen nit vorantworten können) und leiden, das man uns leib, gut, ehr und alles nimbt, und zusehen, wiewol wir es wol weren konten; zum dritten: das wir uns weren. Uff dem wege stehet gluck und hofnung, uf den andern gar nichts. Wollen nun deine herren allein oder andere mit inen sich weren, so hastu mein erbieter in dissem briefe; so bin ich auch der hofnung, man werde noch mehr leuth finden, der ich dan ezliche weis. Dorzu hoff ich, wir, di uns evangelisch nennen, werden nunmehr uns nit vonein trennen der sachen halb des furnemens, wiewol ichs nit gewiss bin, aber ich hab trost dazu; wir weren dan unsinnig, toll und gar rasant. Doch es gehe, wie es wolle, so solle bei mir kein trennung befunten werden. Und darumb zum beschluss so ist mein beger: wollest mitsambt andern zu Strassburgk, und wo du dich und deine herren guts vorsehen, di sachen wole bedencken und nit an die want greiffen und sprechen, sie ist kalt. Dan warlich, sie ist halb heiss, und [wie] mir euer bedencken und rath anzeigen. So bin ich auch des gemuts: so der churfurst di stende, di dem evangelio gern anhangen wolten, nicht zu hauff beschreiben wurde, das ichs thun will (wie auch grave Wilhelm <sup>1)</sup>) und du mir geschriben hat [so], das ich solt einen hinauff ghein Strassburgk schicken. Nun het ichs lange gethon, es felt mir aber an einem vertrauten, dan ich hab woll ezliche, der ich nit ein stunde entperen kan; so sein je ezlich zu alt, die nit wandern können; so ist nit idermann zu vortrauen; ich wart aber eins, wan der kombt, wil ich inen furderlich hinauff schicken) <sup>2)</sup>; und wil sehen, wer kommen will. Ich vorsehe mich aber, der churfurst werde sich nit seumen. Es soll aber, ob Got wil, kein mangel an mir sein. Dorneben ist mein gutbedencken, das dein hern solch handlung den von Zurich und Basel und Bern unangezeigt nit lassen. Es ist auch mein gnädigs begeren an dich, wollest mir anzeigen uss bevelh deiner hern, woruf es stehet der sach halber, wie du sambt den potschaften Zurich und Basel von mir abgeschaiden seint <sup>3)</sup>. Das alles wolt ich dir genediger meinung nit vorhalten, und magk wol leiden, das du solchen brief ezlichen deinen herren sehen lassesst, das sie mein gemuet desta besser vornemen. Dir

---

1) Fürstenberg.

2) Zu dieser Parenthese bemerkt Lersener am Rande: „disser artickel soll aus der schriff und ein ingelegter zittel sein.“

3) Abschluss des Burgrechtes.

zu gnaden bin ich geneigt. Bis dem herrn befolhen. Datum Immenhausen, sambstags nach Simeonis et Judae anno dom. MDXXVIII.

Philipps, l. z. Hessen sscr.

N. S. Es deucht mich auch hoch von noethen sein, das man gute Kuntschaft in Italia hett, auch das man sich nit bewegen liss, andern zu helfen, di uns vortilgen wolten.

---

2.

**Dr. Gregorius Brück an Landgraf Philipp.**

Wittenberg, 24. December 1529.

(Orig., eigenhändig.)

Christus.

Durchlaucher, hochgeborner furst, e. f. g. sein mein unthertenig gantz willig dinst zuvoran. Gnediger furst und her, am cristabend hath e. f. g. bothe zu Wittenbergk e. f. g. schreiben, ire eigen handschrift, mir uberantwort, welchs ich mehr nach dem sinne dan nach den buchstaben, dieweil es e. f. g. an zweifel in der hast geschriben, hab vornhemen mussen. Und was mein gnedigster her, der churfurst zu Sachsen, e. f. g. der turckenhulf halben geschriben auf den abschied, den e. c. und f. g. zu Smalkalden mit einander genommen, haben e. f. g. als ein hochvorstendiger furst an zweifel mich wol gnediglich entschuldiget, das [dan?] mir nit zustehen wolt, dasselb zu vortreten. Szo weis ich auch nit anders, dan was s. c. f. g. des zweispalts halben das hochwirdig sacrament berurend fur beswerung die gewissen berurend haben anzeigen lassen, solchs sei auf bericht und gefaste radtslege ezlicher hochgelerten der heiligen schrift, auch unser halben, s. c. f. g. furstentumbs zu rat [?] gessen, beschehen, welche man auch zu Smalkalden erbutig ware, hab ichs recht behalten, e. f. g. zu zeigen, so es die geshefft nit vorhindert hetten. Und wiewol ichs als ein jurist, dofur e. f. g. mich unschuldiglich achten, nit vorstehe, so dunckt mich gleichwol, hetten e. f. g. dieselbigen radtslege und bedencken der gelerten sehen sollen, e. f. g. wurden irem vorstand nach, domit si von Goth begabet, sich des untherschiedts zwischen der turckenhulf und dem anderen handel leichtlich doraus erinnert und guethe gnuge doran gehabt haben, das ichs auch unverweise-

lich [?] dofhur halte, was mein gnedigster her, der churfurst, e. f. g. gemelter turckenhulff halben geschrieben, solchs sei nit an geringe bedencken und gegründete ursachen beschehen.

Und solchs hab e. f. g. ich hierumb untherteniglich anzuzeigen nit untherlassen müssen, auff das es, wie michs dan ezlicher mass ansicht, nit dofhur gehalten mog werden, sam were ich der kunheit und durffte mich untherstehen, in einem solchen grosmechtigen handel, do nach anzeig gemelter gelerten auf einer seiten der gewissen halben solch gross beswerung stehet und auf der andern seiten, so man sich trennet, wie es von e. f. g. und an zweifel ein idem dem vorstande nach bedacht wirdet, grosse mergliche gefhar nach meinen gedanken zu fharen und zurhalten [zu] helfen. Ich bin auch an zweifel, dieweil mein gnedigster solcher rettung und hulff nit minder dan imandt von wegen des glaubens bedurftig, do es an solche beswerung der gewissen were und dieselbigen gesichert sein mochten, s. c. f. g. wurden ir durch niemandts die sachen widerrhaten lassen, wie dann auch s. c. f. g. negst zu Smalkalden meher dan einst öffentlich rheden liessen, das e. f. g. und meniglicher gewislich dofhur halten solten, das die weigerung von keins lusts, ungunst, noch forbitz [forbith?] wegen bescheghe. Dan dieweil s. c. f. g. wusten, wie gross der gewalt auf der widerpart seiten were, konthen s. c. f. g. wol achten, wie hog disses teils notturft wol sein wolt, einen tapferen beistandt zu haben, allein das s. c. f. g. nit wusten, von einicher menschlichen gefhar wegen in solchem beswerlichen handel wider die gewissen zu handeln. Szo wissen auch e. f. g. von den gnaden Gothes selbst am pesten, das einem cristen hog beswerlich, mit wankenden oder zappellenten gewissen zu handeln, das auch wider gluck noch heil dorpei zu sein pfligt.

Und ich het unthertaniglich gedacht oder gemeint, nachdem e. f. g. meins gnedigsten hern beswerung disser dinge halben zu Smalkalden wol vormerkt, e. f. g. wurden etwo auf die wege gedacht haben, domit die ursachen angezeigter beswerunge abgewandt oder domit die gewissen auf starke grunde der schrift, auf e. f. g. wolmeinung <sup>1)</sup>, hetten mugen gesichert werden. Dann dieweil es an das [ohne das] ist, hoff ich untherteniglich, e. f. g. werden die sachen dohin nit vorstehen, als were man alhie des evangelions muede ader uberdrossig, dan ich halt es in meinem unvorstand dofhur: wo es an [ohne] das evangelion und die gewissen were, man wurde in solcher merglichen furstehenden besorgung hulff nhemen, wo man konthe, es wurde auch an zweifel, dieweil eim iden sein fhar dorauf stehet, niemands darwider

---

1) Dies als ein mildernder Zusatz am Rande.

rhaten. Dortzu habe ich von den gnaden Gothes noch keinen handel allhie vornommen, der dohin zu vorstehen, als wolt man von forcht wegen einzihen; vorhoff auch, der almechtige Goth werde hern und knechte gnediglich dofhur behueten. Und ist an e. f. g. mein unthertenig bit, e. f. g. wollen disse meine antzeigung nit anders, dan das si aus untherteniger wolmeinung beschehen, vormerken und den gefasten wan gnediglich sinken lassen. Szo ich mich auch der sachen also vorstendig achtet ader wuste, wolt ich nit untherlassen haben, e. f. g. weither unthertenige unterrichtung dorauf zu geben. Dieweil es aber die gestalt hath, lass ich es bei oberurter gelerten bedenken und radtslege beruhen, und thu e. f. g. mich hiermit als meinem gnedigen hern gantz untherteniglich mit erbietung meiner bereiten dinste befelen, die der almächtige zu seinem lobe in langes leben seliglich erhalten wolle, amen. Gegeben zu Wittenbergk am cristabend anno domini XXIX.

E. f. g.

unthertheniger  
williger

Gregorius bruck  
doctor.

3.

**Herzogin Elisabeth von Sachsen an Landgraf Philipp.**

Dresden, 24. September 1530.

(Orig., eigenhändig. Adresse: Mein fruntlichen lieben bruder, lantgraff Philipp zu Hessen etc. in seiner lieb eigen hant.)

Fruntlicher, hertzlieber bruder. Mich zwinckt meine schwesterliche treu, so ich zu dir drage, dir antzuzeigen, was abermals vor seltsame mer hin und widder zu tzotten [Zeiten?] gein, wie du dan auss beileigenter abschrefften hast zu vornemen. Nu weil [will] ich dir nicht bergen, das sich der Korfurst derhalben hochlichen entschuldiget, dardurch ich dan vorhoffe, dut sollest des auch wol undschuldig sein und dich hirinne, wie wol gebort, zu haben wissen. Nachdem aber glichwol ein zwie [zeit?] her die sag gewest, das dut dich abermalst umb leute bewerbtest und etwas sollest vornemen wollen, so darffestu gar wol auffseen, wan du irgen ein volck zusammen bringst und dich darauff wilt vorlassen, das sie nicht selbst mit dir, da Got vor sei, den anfang machen, dan dut spurest je clerlich, das der neidt und hass widder die fursten in den gemeinen man mit einer solchen ge-

schickligkeit gebeldtet [?], das man schir nich wissen magk, wem wol zu vortrauen; und wan ein volck beinnander und kumpt eine solche meinerrige [meitterige?], so hat sie gar baldt folge und anhang. Als geett auch die rede, es swellen [?] die widertouffer umb dich hin und wieder auffsteen; kan nich bedencken, das sie etwas anders im sin oder vor haben wan eben das, darvon disser prophet <sup>1)</sup> sagt, darumb sere von notten, fleissig achtung auff sie zu geben, und wue sich irgent einer reget ader lest merken, das man von stund an mit im zugreff und ernstlich straff. Kan auch ane das nich bedencken, und so mans lest ein weinig uberhant nemen, wie est moglich, das nich solt ein vel grosser auffrur werden, wan do dei pauren auffstunden. Und ist vorwar nicht eine kleine genade von Gott, das er vorhenget, das mans also zeitlich erferett und darhinder kump. Wilt nu dut und ander fursten nichtes darzu thunt und euerst ampts gebrauchen, so were auch kein wunder, das er uber euch eine grosse straffe vorhinge. Ich wil mich aber vorseen, du werdest est an dir nicht lassen mangel, darzu dir dan auch Got wolle sein genade vorleigen. Und ich meine est aus rechter swesterlicher treu mit dir, das weist Gott! Wolt sust mein schriben wol sparen. Bit dich auch, wollest est nich ander [so] vorstend, und bit dich, dut wollest mir heirauff antwortt geben, dann ich schreb dir nest das sakrament halben, ist mir noch kein anwortt wortten; west nich, wei ich mit dir drant bin, aber ich hoff yo, dut werst ein gutter crest bleiben und den wortten Gottes glaben, darumb ich dich treulich und fruntlich wil gebeitten haben, und auch, das dut dich in der sach wilt wol for sen und wol bedenken, wei ich dir hab angetzeiget, und bedenckest yo bast, dan packest kantell [??] — yelle? — nich so mit auff, das dich est nich auch berouge [gereue] und dein arme underdanne zu schatten brenckgest und wol das gantze reich. Und wil dich heirmit dem ewichen Got bevellen, der geb dir seine genade, und womit ich dir wost swesterliche treu zu ertzeigen, bin ich gantz willich. Datum Dressen, sunaben nach mattestag anno XXX.

E. h. z. S. etc. sscr.

Mein lieber bruder, ich bit dich, dut wollest mir yetz den tzelter mit schicken. Las deiner yuncken [so] ader botten einer den tzelter mit russer riden. H. l. b. [Hertzlieber Bruder], schick mir auch das nug yar und das einhorn.

---

1) Wohl der Verfasser der mit übersandten Schrift.



Nachträglich fand ich das Concept der schmalkaldischen Bundesurkunde, wie es im December 1530 entworfen ist. Es bestätigt vollkommen, was wir durch Vergleichung gefunden haben. Zu grunde liegt nämlich eine saubere Abschrift des Burgrechtes, und dahinein hat Philipp die sämtlichen Abweichungen corrigirt.

---

# Kritische Uebersicht über die kirchlich-archäologischen Arbeiten

aus den Jahren 1875—1878.

Von

Lic. **Victor Schultze** in Leipzig.

~~~~~  
(Schluss.)

V.

- Joh. Burkhardt**, De origine Basilicarum christianarum. Dissert. inaug. Halis 1875. (48 S. in 8°.)
- J. P. Richter**, Der Ursprung der abendländischen Kirchengebäude. Wien 1878. (48 S. in 8° mit 3 Abbildungen.)
- De Rossi**, Roma sott., tom. III, S. 454—465. 478—488.
- De Vogüé**, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du I<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Paris 1865—1877. (XII, 154 S. und 151 Taf. in 4°.)
- De Rossi**, Oratorio privato del secolo quarto. (Bullett. di archeol. crist. 1876, S. 37—58; vgl. S. 7—15.)
- Mich. Stef. de Rossi**, Quale metodo tecnico adoperarono i fossori per dirigere l'escavazione dei cimit. suburbani. (Roma sott. III, Appendice S. 700—706.)
- C. Brockhaus**, Die christl. Baukunst (in der Real-Encyklop. für protest. Theol. und Kirche 1878, 2. Aufl. II, S. 135—157).

In der Frage nach dem Verhältnisse der altchristlichen Basiliken des Abendlandes zu antiken Bauwerken und Constructionsformen, über welche aus den letzten Jahrzehnten eine Reihe tüchtiger Einzelforschungen vorliegt, ist besonders seit den gründlichen Untersuchungen von Weingärtner (Ursprung und Entwicklung der christlichen Kirchengebäude, Leipzig 1858) im allgemeinen die Uebereinstimmung

erzielt, dass die Constantinischen Kirchengebäude nicht auf die forensischen Basiliken zurückgehen, sondern ihrer Anlage nach durch den Oekus, speciell den sogenannten ägyptischen Oekus (Vitruv VI, 3. 9) des antiken Privathauses <sup>1)</sup>, in welchem die Christengemeinden sich zum Gottesdienste versammelten, vorgebildet und bestimmt seien. Ebenso klar aber ist, dass die durch das antike Haus dargebotenen Formen nicht ausreichen, die christliche Basilika zu construiren. So hat Burkhardt in seiner übrigens die Frage nicht weiter fördernden und durchgängig an ältere Arbeiten, besonders Zestermann's anschliessenden Dissertation die Grabeskrypten und Oratorien weiterhin zur Erklärung herangezogen (S. 45 ff.). In Wirklichkeit aber können die Grabeskirchen, d. h. die über oder in den Grabstätten hergestellten kapellenartigen Anlagen darum hier nicht in Betracht kommen, weil dieselben gleichzeitig mit, oder in der Mehrzahl nach den Basiliken entstanden sind, also für diese keine Motive geliefert haben können. Es gehört nicht zu den geringsten Verdiensten der vortrefflichen Abhandlung von Richter über den Ursprung der abendländischen Kirchengebäude, diese Tatsache im einzelnen sichergestellt und damit die fabelhafte Hypothese von der Katakombenkirche, hoffentlich für immer, beseitigt zu haben (S. 4—9). Auch gegenüber den Ausführungen de Rossi's im 3. Bande der „Roma sotterranea“, welcher dem Verfasser nicht vorgelegen zu haben scheint, bleiben die gewonnenen Resultate in voller Geltung. Betreffs des Ursprunges des abendländischen Kirchengebäudes kommt Richter in seinen Untersuchungen zu dem Schlusse: „Die römische Basilika des vierten Jahrhunderts ist eine organische Vereinigung der Hallenkirche, des Versammlungs-

---

1) Es sei hier auf die neueren Untersuchungen über das antike Haus von H. Nissen, Pompejanische Studien (Leipzig 1877; XII, 692 S. in gr. 8<sup>o</sup>), S. 402—475 (vgl. auch S. 194—212 über die antike Basilika) und W. Lange, Das antike griechisch-römische Wohnhaus (Leipzig 1878; 148 S. und 42 Zeichnungen) verwiesen. Zu vgl. auch G. Fiorelli, Descrizione di Pompei (Napoli 1875, 461 S. in 8<sup>o</sup>) und E. Presuhn, Pompeji, die neuesten Ausgrabungen (Leipzig 1878; sieben Abteilungen mit 60 Tafeln).

ortes der Gemeinde, und des Märtyrergrabes“ (S. 46) d. h. des Arkosolgrabes. Man habe die Dispositionen des Arkosoliums ins Riesenhafte übertragen und den auf gleiche Proportionen gesteigerten Saalbau der älteren Gemeindehäuser (?) damit in Verbindung gebracht (S. 41). Der Grundplan des Arkosoliums entspreche dem des Transeptes (Querhauses). — Diese neue und scharfsinnig vollzogene Combination ist gewiss beachtenswert; aber da derselben nicht geringe Schwierigkeiten entgegenstehen, wird man sich zur Annahme derselben höchstens dann zu entschliessen haben, wenn alle anderen Hypothesen zur Erklärung des Verhältnisses sich als ungenügend herausstellen sollten. So gesteht Verfasser selbst zu (S. 47), dass nicht nur die ältesten Basiliken ausserhalb Roms, sondern auch mehrere römische Märtyrerkirchen des 4. Jahrhunderts des Transeptes ermangeln (S. 47 f.) Soweit sich die Sache überhaupt noch ermitteln lässt, scheint das Querhaus zu der ursprünglichen Anlage, wenn auch bald, so doch erst später hinzugekommen zu sein. Ferner setzt die Hypothese des Verfassers eine Reflexion voraus, die in Wirklichkeit kaum stattgefunden haben kann. Auch die Behauptung, dass die Constantinischen Basiliken in erster Linie monumentale Grabesbauten gewesen seien (S. 40), ist nicht zuzugestehen. Referenten erscheint es immer noch am einfachsten, die Apsis der Constantinischen Basilika als ein der antiken Gerichtsbasilika entlehntes Element zu erklären, welche letztere dem in grossartigen Dimensionen gefassten Oekus in dem Masse entspricht, dass eine Erweiterung dieses nach dem Vorbilde jener sehr nahe gelegt wurde. Aber neben der übrigens nicht allgemein angewandten Basilikenapsis besass ja die römische Architektur apsidale Constructionen in grosser Anzahl. — Die auch von de Rossi vertretene Meinung des Verfassers, dass das Arkosolium in palästinensischen Gräbern des vorchristlichen Judentums seinen Ursprung habe, und dass die beliebte Anwendung desselben seitens der Christen durch das, wie angenommen wird, gleich gestaltete Felsengrab Jesu zu motiviren sei (S. 29 ff.), ist nicht haltbar. Denn während der Verfasser selbst bekennt, dass in Palästina Arkosolgräber selten sind, so hat

bereits de Rossi (Roma sott. I, 87 ff.) auf das häufige Vorkommen heidnischer Arkosolgräber in Rom und Latium aufmerksam gemacht, und Referent selbst in den alten Nekropolen Siciliens dieselben zu Hunderten angetroffen, so dass die Vorbilder vielmehr im Heidentume zu suchen sind. Auch scheint es sehr gewagt, der Reconstruction des heiligen Grabes, welche de Vogüé (Les églises de la terre sainte, Paris 1860) versucht hat, irgend einen Wert beizulegen. Schwerlich hat man in den heidenchristlichen Gemeinden, besonders des Occidents, etwas über die Construction des Grabes Jesu gewusst. Auch entspricht den tatsächlichen Verhältnissen die Behauptung nicht, dass das Arkosolium die bevorzugte Grabform der Christen gewesen sei (S. 32). Die Anwendung des Arkosoliums oder des Loculus hing vielmehr von der socialen Stellung, beziehungsweise von den Vermögensverhältnissen des Einzelnen ab, so dass die Hauptgalerien fast regelmässig Arkosolien, die Nebengalerien dagegen Loculi aufweisen.

Ueberhaupt aber kann die Frage nach dem Ursprunge und dem auszeichnenden Charakter der altchristlichen Basiliken nicht bei ausschliesslicher Berücksichtigung der abendländischen oder gar der römischen Kirchengebäude in genügender Weise gelöst werden. Dies erhellt wiederum ganz besonders aus dem vortrefflichen, an neuem und grade für diese Frage in hohem Grade wichtigen Materiale reichen Werke des Grafen de Vogüé über die architektonischen Monumente Centralsyriens, d. h., wie der Verfasser es versteht, des Gebietes, welches im Norden durch Kleinasien, im Süden durch das Todte Meer, westlich durch das Mittelmeer und östlich durch die Wüste begrenzt wird. Unter der Römerherrschaft (seit 150 n. Chr.) hat in dieser Landschaft eine ungemein rege Bautätigkeit geherrscht, die ohne Unterbrechung in christlicher Zeit fortgedauert hat, und von welcher heute noch zahlreiche Einzelbauten und Gebäudecomplexe, ja ganze Ortschaften seit dem 7. Jahrhundert, wo sie verlassen worden zu sein scheinen (S. VII), von Menschenhänden fast unberührt geblieben sind und nur von Erdbeben und durch den Einfluss der Witterung hier und dort gelitten

haben. Diese interessanten Monumente nun erweisen, dass schon am Ende des 4. Jahrhunderts diese Gegend von christlichen Gemeinden besetzt war, die eine reiche und glanzvolle Kunstepoche, wenn auch nicht erst hervorgerufen, doch auf ihrer Höhe erhalten und vielfach detaillirt haben. Neben den Basiliken, deren elegante Architektur die gleichzeitigen abendländischen Monumente weit überholt, sind zahlreiche freistehende Grabdenkmale, nicht selten in edlem, classischem Stil ausgeführt, umfassende, reiche Villenanlagen, luxuriöse Thermen und andere Privatbauten zu nennen, von welchen in dem Werke Vogüé's vortreffliche Abbildungen und Grundrisse mitgeteilt werden. Die Basiliken sind ausnahmslos ohne Transept, einigemal auch ohne Apsis und mit Türmen, Besonderheiten, die wohl zu beachten sein dürften. Der Verfasser vertritt noch die ältere Ansicht, welche die christliche Basilika aus der forensischen herleitet (S. 57) und findet dieselbe durch die syrischen Monumente bestätigt. Die Constructionsformen der christlichen Basilika zu Tafkha (pl. 17) und der antiken Basilika in Chaqqa (pl. 15 u. 16) entsprechen sich allerdings in auffallender Weise (vgl. S. 55 bis 57), wie auch das pl. 137 gezeichnete Kirchengebäude sich der Form der forensischen Basilika sehr nähert; aber der allgemeine Charakter dieser Monumente unterscheidet sich nicht in geringerem Grade von demjenigen der antiken Basilika wie die abendländischen Kirchen, so dass auch hier die christlichen Bauten richtiger aus den Formen des antiken Wohnhauses herzuleiten sind. Referent muss darauf verzichten, die reiche Mannigfaltigkeit dieser Architektur im einzelnen aufzuzeigen, nur sei aufmerksam gemacht auf die Gebäudecomplexe pl. 59 u. 60, welche eine Art geistliches Convict gewesen zu sein scheinen (S. 96 f.), und auf die grossartige Kirchen- und Klosteranlage des heiligen Simon Stylites (pl. 139 ff.; vgl. S. 141 ff.), welche wohl der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehört. Auch die kunstvoll ausgeführten Grabmonumente der Landschaft sind dadurch interessant, dass sie im Gegensatz zu dem Verfahren der abendländischen Christen, welche das System der Diaspora-Juden nachahmten, antiken Mausoleen und Krypten nachgebaut

sind. Charakteristisch ist ferner die häufige Anwendung des Monogramms Christi und von Bibelsprüchen an Portalen und Fenstern, Türen, Sarkophagen und sonst. In Betreff der Inschriften sei auf die Publication von W. H. Waddington (*Inscript. grecques et lat. de la Syrie*, Paris 1870) verwiesen.

Wenn man, was von de Vogüé und anderen vor ihm an monumentalen Quellen über das christliche Syrien des 4.—7. Jahrhunderts gesammelt ist, zusammenfasst, so erhält man das Bild einer reichen und auf hoher Culturstufe stehenden christlichen Bevölkerung, woraus sich auf die Ausbreitung des Christentums in diesen Gebieten im 2. und 3. Jahrhundert sichere Rückschlüsse machen lassen <sup>1)</sup>.

Die Erdarbeiten auf dem sogenannten Monte della Giustizia in Rom (vgl. S. 290) führten zu der Entdeckung eines eigentümlichen Gemaches von c. 9 m. Länge und c. 5 m. Breite, mit einer Apsis. Der obere Saum der Concha des jetzt zerstörten Raumes war mit der Darstellung Christi und der 12 Jünger, der untere mit Szenen des Fischfanges geschmückt. Hauptsächlich auf diese Malereien sich stützend; ist de Rossi zu dem Schlusse gelangt, dass dieses Gemach als ein Privat-oratorium des 4. oder 5. Jahrhunderts zu betrachten sei. Referent kann sich nicht davon überzeugen. Wenn auch die Existenz von Privat-oratorien bereits im 4. Jahrhundert nicht zweifelhaft ist, so führen die Fischfangsscenen, die viel zu real entworfen sind, als dass sie symbolisch gefasst werden dürften, über eine solche Bestimmung des Gemaches hinaus. Andererseits sind die christlichen Figuren leicht als spätere Zutat zu dem älteren und besseren Genrebilde zu erweisen. Hätte man also einen ursprünglich anderen Zwecken dienen-

---

<sup>1)</sup> L. Lefort, *La Basilique de Sainte-Pétronille au sein de la catacombe de Domitilla près de Rome* (Paris); J. J. Kreutzer, *Paulus des Silentiaris Beschreibung der Hagia Sophia*, übersetzt und von Anmerkungen begleitet (Leipzig 1875; IX, 89 S. in 8<sup>o</sup>) und D. Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople* (2 livr. Wien 1878 gr. Fol.) waren mir nicht zur Hand. Ein anziehender Aufsatz über die Sophienkirche in Constantinopel findet sich in G. Kinkel's *Mosaik zur Kunstgeschichte* (Berlin 1876), S. 275—301.

den Raum später zu einem Oratorium umgewandelt, so würde man sich gewiss nicht damit begnügt haben, die profane Darstellung durch eine religiöse bloss zu parallelisiren, sondern erstere einfach vernichtet haben, wie auch sonst geschehen ist. — Wie den beiden ersten Bänden der „Roma sotteranea“ ist auch diesem von Mich. Stefano de Rossi ein Anhang architektonischen Inhaltes beigefügt. Der Verfasser behandelt das technische Verfahren der Fossoren bei der Anlage der unterirdischen Gallerien und sucht besonders die Planmässigkeit, mit welcher die einzelnen *areae* der Coemeterien umschrieben und durch *Corridore* durchschnitten wurden, darzulegen. Es wird sogar für wahrscheinlich erklärt, dass die einzelnen *formae* des Coemeterialganzen auf Marmortafeln eingezeichnet worden seien, wofür die antike Sitte Beispiele bietet. In der That setzt die höchst complicirte Anlage der römischen und sonstigen Katakombenanlagen ein technisch sehr ausgebildetes Verfahren auf Seiten der Fossoren voraus; ob es aber möglich ist, dasselbe in seinen Einzelheiten in der Weise zu analysiren, wie der Verfasser, doch hauptsächlich auf Grund ausserchristlicher Quellen, versucht hat, muss dahingestellt bleiben.

Die kurze Uebersicht über die Geschichte der christlichen Baukunst, welche der leider so früh verstorbene Cl. Brockhaus in der neuen Auflage der Realencyklopädie gegeben hat, ist klar und anregend geschrieben, nur die altchristliche Periode scheint Referenten nicht richtig aufgefasst zu sein. In gleicher Weise, wie de Vogüé, sieht der Verfasser das Vorbild der christlichen Basilika in der forensischen Basilika (S. 137 f.). Die bekannte Umdeutung des Namens *basilica* in christlichem Sinne findet sich übrigens schon vor Isidor von Sevilla (*Orig. cod. XV, 4. 11*) in einem *Itinerarium v. J. 333* (*Itin. Hierosol. ed Parthey, p. 280*). Zugleich geht aus dem Wortlaute des letzteren hervor, dass die Bezeichnung Basilika für die neuen Kirchen damals erst aufkam, was zu beachten ist <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Es sei hier noch verwiesen auf die Artikel: „Baukunst bei den Hebräern“ von Rüetschi in der Real-Encykl., 2. Aufl., II, S. 132 bis 135, und „Baptisterium“ von C. Brockhaus, ebendas. S. 91—94.



## VI.

- De Rossi**, Scoperte nel cimitero di Domitilla. (Bull. di archeol. crist. 1875, S. 1—43. 45—47; vgl. 1874, S. 5—35. 122—125.)
- V. Davin**, La Capella graeca du cimetière de Priscille. (Revue de l'art chrét. 1876, S. 259—297; II, 138—206 u. s. w.)
- G. Ludewig**, Ein Blick in die römischen Katakomben. Bern 1876. (96 S. mit 11 Illustrationen in 8<sup>o</sup>.)<sup>1)</sup>
- E. Stevenson**, Il cimitero di Zotico. Modena 1876. (106 S. in 8<sup>o</sup>.)
- O. Marrucchi**, La cripta sepolcrale di S. Valentino sulla Via Flaminia. Roma 1878. (70 S. und 3 Taf. in gr. 8<sup>o</sup>.) Estratto da „Gli studj in Italia“.
- V. Schultze**, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel. Jena 1877. (XI, 79 S. in gr. 8<sup>o</sup> mit 10 Taf.)<sup>2)</sup>
- J. P. Richter**, Pompejana. (Christl. Kunstbl. 1875, S. 56—59.)
- C. Wandinger**, Christen in Pompeji. (Histor.-polit. Blätter 1876, LXXVIII, 825—851.)
- V. Schultze**, Die altchristlichen Monumente in Salona. (Christl. Kunstbl. 1878, S. 186—189.)
- O. Zöckler**, Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen. Gütersloh 1875. (XXIV, 484 S. in 8<sup>o</sup>.)
- E. v. Bunsen**, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuz-Symbols der christlichen Kirche. Berlin 1876. (236 S. in 8<sup>o</sup>.)
- H. Fulda**, Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiquarische Untersuchung. Breslau 1878. (VIII, 346 S. u. 7 lithogr. Taf. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- A. Holtzmann**, Entstehung des Christusbildes der Kunst. (Jahrb. f. prot. Theol. 1877, S. 189—192.)
- R. Kleinpaul**, Die Symbolik der altchristlichen Kunst. (Ausland 1875, S. 645—648. 673—677.)
- H. Dechent**, Die symbolischen Darstellungen der ältesten Kirche. (Christl. Kunstbl. 1877, S. 137—141. 156—160.)
- H. A. Naville**, De l'existence d'un art religieux chrétien dès les premiers siècles. (Revue chrétienne 1875, S. 568—587.)

<sup>1)</sup> J. S. Northcote, A visite to the Roman Catacombs (London 1877, in 4<sup>o</sup>) und F. Becker, Die Wand- und Deckengemälde der römischen Katakomben (Gera 1876) sind mir nicht zur Hand.

<sup>2)</sup> Darnach Kraus, Roma sott., S. 603 ff.; vgl. ferner Christl. Kunstbl. 1877, S. 23—28 und Augsb. Allg. Zeitung 1876, Beil. vom 13. und 14. März.

**Cosimo Stornaiuolo**, Dell' importanza delle ultime scoperte nei cimiterj cristiani di Roma. Napoli 1875. (28 S. in 8°.)

**F. Gay**, Le catacombe di Roma. (Rivista cristiana, Firenze 1877, S. 53—58. 125—130 u. s. w.)

Seitdem der Katakombencomplex von S. Callisto vollständig ausgegraben ist, hat die päpstliche Commission dem wichtigen Coemeterium der Domitilla eine grössere Tätigkeit zugewandt, über welche de Rossi im Bull. di archeol. crist. regelmässig Bericht erstattet. Die Entdeckung eines die hl. Petronilla darstellenden Fresko hat de Rossi zu einer neuen Untersuchung über die Person dieser Heiligen Veranlassung gegeben (vgl. Bull. di archeol. crist. 1865, S. 17—24. 46), die mit dem Resultate abschliesst, dass dieselbe eine Angehörige des flavischen Hauses gewesen sei.

Daran knüpft der Verfasser weitere, durch neu entdeckte epigraphische Monumente gestützte Ausführungen über das Verhältnis der Flavier zum Christentume, welche allgemein Beifall und Zustimmung gefunden haben <sup>1)</sup>. Was nun zuerst die Behauptung einer Verwandtschaft der hl. Petronilla mit der flavischen Gens betrifft, so stützt sich der Verfasser hauptsächlich auf eine von Pietro Sabino handschriftlich überlieferte Inschrift: AVRELIAE PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE, welche einem unter Paul I. aus der Katakombe der Domitilla in die Peterskirche translocirten Sarkophage angehört haben soll (Bull. 1865, S. 46). Im Gegensatz zu der Legende (Acta S. S. Maii, t. III, S. 11), welche den Namen Petronilla von Petrus ableitet, vertritt de Rossi die ohne Zweifel richtige Ableitung von Petro. Da nun dieser letztere Name sich einmal in der flavischen Stammlinie findet, so wird daraus die Zugehörigkeit der Petronilla zu dieser geschlossen, ein Beweisverfahren, dem man schwerlich zustimmen wird. Andererseits dürfte zu er-

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Cl. Brockhaus in der Theolog. Lit.-Ztg. 1876, S. 290 und de l'Épinois in der Revue des quest. hist. 1875, S. 573 bis 577; Kraus, Roma sott., S. 84 ff.; Repertor. f. Kunstwissensch. 1877, S. 131—135; L. Lefort in der Revue archéol. 1875, vol. XXX, S. 39—47.

wägen sein, ob nicht die Legende überhaupt erst von dem Namen und der Sarkophaginschrift der Aurelia Petronilla Anlass genommen habe, diese mit Petrus und dem Christentume in Verbindung zu bringen, denn der genannte Titulus trägt kein Indicium christlichen Ursprunges, und die Bildwerke des zugehörigen Sarkophags sind der antiken Kunst entnommen (Martene, Vett. Scriptt. coll. II, S. 1470). Dem würde nicht entgegenstehen, dass der Sarkophag in einem christlichen Coemeterium gefunden sei; aber auch dieses ist zweifelhaft. Was die weitem vom Verfasser angezogenen epigraphischen Monumente betrifft, so entbehrt die Ergänzung des Fragmentes . . . RVM || . . ORVM zu sepulc RVM || Flavi ORVM (Bull. 1874, S. 17) freilich jedes Grundes <sup>1)</sup>, aber das Epitaph.: *ΦΑ. CABCINOC. KAI. || TITIANH. ΑΙΕΛΦΟΙ* (Bull. 1875 S. 40) könnte, da es einfach formulirt ist und gute Schriftzüge zeigt, die Vermutung erwecken, dass es sich auf Flavier des 2. Jahrhunderts beziehe. Aber da in demselben Coemeterium in einer Inschrift des 4. Jahrhunderts ein FLAVIVS CONCORDIVS erscheint (a. a. S. 47) und auf einer andern ebendasselbst ein *ΦΑ. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟC ΠΡ* (d. h. *προσβύτερος*) und eine *ΟΥΛΠΙΑ* (Ulpia) *KONKOPΑΙΑ* erwähnt werden (S. 42), während das Cognomen Ptolemaeus bei den Flaviern nicht nachweisbar ist, wohl aber bei dem Sohne eines gewöhnlichen römischen Legionssoldaten (Bulletin de l'Institut Égyptien 1872—75, S. 120), und ferner eine Concordia auf dem bezeichneten Titulus des 4. Jahrhunderts genannt wird, so erheben sich gewichtige Bedenken sowohl dagegen, aus diesen Monumenten zu schliessen, dass schon im 1. oder im 2. Jahrhundert Flavier sich zum Christentume bekannt haben, als auch, dass die Flavier, deren Epitaphien vorliegen, Verwandte des kaiserlichen Hauses gewesen seien. Wahrscheinlich handelt es sich um Freigelassene oder Clienten der Flavier aus dem 3. und dem 4. Jahrhundert, oder die Namensübereinstimmung ist eine bloss zufällige. Denn ge-

1) Ref. z. B. ergänzt „...[pue]rum [ann]orum . . .“, eine Formel, welche häufig wiederkehrt.

rade im 4. Jahrhundert findet sich der Name Flavius häufig. Es soll damit nicht in Abrede gestellt werden, dass Angehörige des kaiserlichen Hauses der Flavier im 1. oder 2. Jahrhundert sich zum Christentume bekannt haben könnten; nur dass aus den monumentalen Quellen ein Erweis für diese Annahme zu schöpfen sei, erscheint Referenten als unrichtig.

Die Aufsätze Davin's über die Katakombe der heiligen Priscilla sind als fleissige, auf gründlichem Quellenstudium beruhende Arbeiten anzuerkennen, werden aber in ihrem Werte durch eine phantastische Symbolexegeese und durch die stete Rücksichtnahme des Verfassers auf das officielle römische Dogma in nicht geringem Grade geschmälert<sup>1)</sup>. Das mit einem gewissen Grade von Sachkenntnis und frisch geschriebene Büchlein Ludewig's über die römischen Katakomben erhebt selbst nicht den Anspruch ein selbständiges Werk zu sein, aber der Andern, besonders der deutschen Bearbeitung der englischen „Roma sotterranea“ entnommene Stoff ist vielfach unter neue Gesichtspunkte gestellt und in eine anregende Darstellungsform gebracht, so dass das Schriftchen zur Einführung in das Studium der römischen Katakomben wohl geeignet ist<sup>2)</sup>. — Das Coemeterium des Zoticus am zehnten Meilensteine der Via Labicana, welches Stevenson, ein Schüler de Rossi's, zum Teil auf Grund des ihm von letzterem zur Verfügung gestellten Materials, eingehend behandelt hat, ist eine durch nichts Besonderes ausgezeichnete Anlage des 4. Jahrhunderts.

In mancher Hinsicht wichtiger erscheint das kleine Coemeterium S. Valentino an der Via Flaminia, in einiger Entfernung von Rom, welches, nachdem es seit langem in

---

1) In desselben Verf.'s Aufsätze „Les anciens monuments chrét. de Rodez“ (ebend. 1875, II, 213—232. 292—299) wird ein altchristlicher Sarkophag aufgeführt, dessen Seitenreliefs beachtenswert sind. Sonst enthält das Verzeichnis nichts Besonderes.

2) Die kurze Uebersicht über die Kirchen Roms von Barbier de Montault in der Revue de l'art chrét. 1875, II ff. ist wertlos. — De l'Épinois, Les Catacombes de Rome (Paris 1875, 234 S. in 1<sup>o</sup>) und Withrow, Catacombs of Rome (London 1877) waren Referenten nicht zugänglich.

Vergessenheit geraten war, O. Marrucchi vor einigen Jahren, durch die Angaben Bosio's, der dasselbe ausführlich beschrieb, geleitet, wieder auffand und kürzlich in dankenswerter Weise von neuem behandelt hat. Dasselbe ist besonders durch eine Crucifixdarstellung, die einzige, welche sich in unterirdischen Coemeterien nachweisen lässt, archäologisch interessant. Während die altchristliche Kunst die Scheu, das Kreuz bildlich darzustellen, am Ende des 4. Jahrhunderts überwindet, hat es weit längerer Zeit bedurft, bis die Kreuzigungsscene in ihrem Bilderkreise Aufnahme fand. Der Verfasser zeigt, dass der Uebergang von den Kreuzes- zu den Kreuzigungsdarstellungen sich ganz allmählich und zwar durch eine Gruppe bildlicher Darstellungen hindurch vollzog, welche besonders durch die Ampullen von Monza illustriert wird, die ein gewöhnlich mit Blumen ornamentirtes Kreuz, über dessen obern Balken das Haupt Christi schwebt, zeigen. Aus diesem Motive entwickelte sich erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts die vollständige Kreuzigungsscene, aber ohne anfangs allgemein zur Anwendung zu gelangen (S. 35—47) <sup>1)</sup>. Das jetzt arg verstümmelte Fresko in S. Valentino (tav. II) erweist der Verfasser im Gegensatz zu Gori und in Uebereinstimmung mit Garrucci überzeugend als ein Werk des 7. Jahrhunderts (S. 47 ff.). Von den übrigen wenigen Bilderresten des Coemeteriums ist ein wohl derselben Zeit angehörendes Bild der Maria durch die beigefügte Legende SCA DEI GENETRIX (S. 52) wichtig, welche vielleicht das erste Beispiel einer Anwendung dieser Formel auf abendländischen Monumenten ist. Die von dem Verfasser theils nach älteren Publicationen, theils zum ersten Male mitgetheilten Inschriften, darunter einige datirte, gehören der zweiten Hälfte des 4. und dem 5. Jahrhundert an und sind, mit Ausnahme vielleicht der S. 35 angegebenen, die

---

<sup>1)</sup> Das von Dobbert in einer Sitzung der Berliner Archäolog. Gesellschaft in Photographie vorgelegte Elfenbeinrelief (jetzt im British Museum) mit einer Darstellung der Kreuzigung (vgl. Archäolog. Zeitung 1876, XXXIV, 42) kann ich nicht mit demselben für ein Werk des 5. Jahrhunderts anerkennen.

einen Sklaven erwähnt, bedeutungslos. Das genauere Alter der Krypte wird sich schwer feststellen lassen, da dieselbe sehr ruinirt ist. Immerhin ist möglich, dass die ursprüngliche Anlage in die vorconstantinische Zeit zurückreicht und dass der, wie angegeben wird, unter Claudius Gothicus umgekommene römische Valentinus hier beigesetzt wurde. Alte Berichte (S. 1—18) und die im 4. Jahrhundert über dem Grabe errichtete kleine Basilika machen dies wahrscheinlich.

Die ein gewisses Interesse in Anspruch nehmende Frage, ob sich in Pompeji Spuren des Christentums nachweisen lassen, hat zuerst Garrucci im Jahr 1853 (Bull. arch. neap., t. II, S. 8) aufgeworfen auf Anlass einer von den Akademikern von Herkulanum (Antichità di Ercolano, S. 2191) publicirten christlichen Lampe, angeblich pompejanischer Provenienz. Garrucci entschied mit Recht, dass diese Lampe dem 4. oder 5. Jahrhundert angehöre. Seitdem hat de Rossi die Frage in ausführlicher Weise behandelt (Bull. 1864, S. 69—72. 92 ff.). An diese Untersuchungen schliessen sich die Ausführungen Wandinger's eng an, ohne ein neues Moment hinzuzufügen. Der Verfasser sucht zuerst die Existenz einer jüdischen Synagoge in Pompeji nachzuweisen auf Grund der bekannten Inschrift (Corp. Inscriptt. lat. IV n. 117), in welcher ein sich PRINCEPS || LIBERTINORVM nennender Fabius Eupor einen Aedilatscandidaten empfiehlt. Die von dem Verfasser nach de Rossi (a. a. O. S. 70. 92) vorgetragene Meinung, dass es sich hier in Gemässheit von Act. 6, 9 um einen Archisynagogus handle, haben bereits Mommsen (Rhein. Mus. 1864, S. 456) und Zangemeister (C. I. L. zu dieser Inschrift) mit guten Gründen zurückgewiesen. Wenn es freilich nicht unwahrscheinlich ist, dass in Pompeji Juden ansässig waren, so werden sie doch nirgends in den zahlreichen Wandinschriften genannt, so dass es, abgesehen von allem andern, schwer denkbar ist, dass die verachtete Genossenschaft sich in dieser Weise in die städtischen Wahlangelegenheiten habe mischen dürfen. Dagegen wird in der Inschrift des Vico del balcone pensile (C. I. L. IV, n. 679) fast allgemein eine

Beziehung auf die Christen erkannt, wie noch jüngst von Overbeck (Pompeji, 3. Aufl., S. 437) und von Aubé (Persécution de l'Eglise, S. 415 ff.). Aber selbst wenn die sehr wenig wahrscheinliche Lesung CHRISTIAN . . . (dagegen Zangemeister im C. I. L. CHRISTIRAI) zugestanden wird, erscheint Referenten die Deutung des Wortes = *Christianus* (als Cognomen) richtiger, da, was immer auch Keim (Urchristenth., S. 177) eingewendet hat, kaum anzunehmen ist, dass schon vor dem Jahre 79 im Occidente dem Volksmunde der Name „Christiani“ geläufig gewesen sei. Auf christlichen Inschriften findet sich diese Bezeichnung erst seit dem 4. Jahrhundert. Auch passt der übrige Inhalt der Inschrift, wie man denselben auch zurechtzulegen versucht hat, durchaus nicht auf die Christen; es scheint sich vielmehr um eine geschäftliche Annonce, genauer um eine Weinannonce, gehandelt zu haben. Auch in der Inschrift MVLVS HIC MVSCILLAS<sup>1)</sup> DOCVIT (C. I. L., n. 2015) wird nach dem Vorgange de Rossi's vom Verfasser eine spöttische Anspielung auf die Christen erkannt. Aber zu dieser Interpretation liegt kein verständlicher Grund vor. Wenn sich der Verfasser auf Tert. Apol. c. 16 und auf das palatinische Spotterucifix beruft (S. 843), so handelt es sich in diesen beiden Fällen nicht um einen den Christen, sondern um einen ihrem Gotte angehängten ähnlichen Schimpf. Die von Stefanoni (Gemmae ant. Venet. 1646, tab. 30) mitgeteilte Gemme aber, welche einen vor zwei Frauen docirenden, in Toga gekleideten Esel zeigt, ist ein blosses Scherzbild, welches von den Auslegern seit Lukas Holstenius mit Unrecht mit dem Deus *ὀνομαίτης* (?) Tertullian's in Verbindung gebracht wird. Die übrigen vom Verfasser nach de Rossi angezogenen Inschriften (C. I. L., n. 2018 b und c, 823) können noch weniger in Betracht kommen. Gegenüber der Behauptung schliesslich, dass die Neronische Christenverfolgung auch Pompeji berührt habe (S. 849, vgl. de Rossi S. 72), ist auf die neuesten Untersuchungen Overbeck's und Aubé's über die Christenverfolgungen zu verweisen. — Ebenfalls in der Weise de Rossi's, aber mit ganz-

<sup>1)</sup> Muscellas = musculas (v. musca).

licher Ignorirung der seitdem vorgetragenen abweichenden Erklärungen, ein Vorwurf, der übrigens auch Aubé trifft, versteht J. P. Richter die Inschrift des Vico del balcone pensile. Wenn der Verfasser ausserdem auf einem pompejanischen Fresko eine Kreuzesabbildung erkennt und sonst verschiedentlich auf pompejanischen Monumenten Monogramme Christi findet, Darstellungen, die erst in und nach dem 4. Jahrhundert in der christlichen Kunst auftreten, so dürfen wir uns wohl gestatten, diesen Entdeckungen gegenüber uns skeptisch zu verhalten. <sup>1)</sup>

Seitdem Jakob Gretser das erste umfassende Werk über das Kreuz veröffentlichte (De Cruce Christi voll. III, Ingolst. 1598 ff.), hat die archäologische Forschung bis zur jüngsten Gegenwart herab mit Vorliebe dieses Thema aufgenommen, so dass über dasselbe eine äusserst reiche Literatur vorliegt. Auf Grund derselben, aber mit vielfacher Erweiterung des Gegebenen und teilweise von neuen Gesichtspunkten aus ist Zöckler's licht- und gehaltvolle Monographie

---

1) In Beziehung auf ausserrömische Monumente sind zu erwähnen die Mittheilungen Cavallari's über altchristliche Coemeterien in Sicilien im Bull. di archeol. crist. 1877, S. 85—95, die übrigens, wie Ref. an Ort und Stelle beobachten konnte, in hohem Grade unzuverlässig sind. — Ebendas. 1875, S. 142—152 de Rossi über das Coemeterium S. Alessandro in Baccano an der Via Cassia, 21 Miglen von Rom. — Kraus, Roma sott., S. 607 ff., über die kleine Katakombe von Prata (District Avellino). Ueber ein kürzlich in Tropea in Calabrien entdecktes Coemeterium s. Bull. di archeol. crist. 1877, S. 85—95; über ein nicht uninteressantes Fresko einer syracusanischen Katakombe (Vigna Cassia) ebendas. 1878, S. 149—159 (vgl. Revue archéol. 1878, S. 84 ff.). — Robert de Lasteyrie, Note sur un cimetière mérovingien découvert à Paris (Revue archéol. 1876, XXXI, S. 360—368). — Ch. Bayet, Mémoire sur un ambon conservé à Salonique (in d. Mémoire sur une mission au mont Athos par Duchene et Bayet [Paris 1876], S. 249—299). Neroutsos-Bey, Notice sur les fouilles récentes exécutées à Alexandrie 1874—1875, Alex. 1875 (54 S. in 8<sup>o</sup>) giebt auch eine kurze Mittheilung über die dortigen christlichen Altertümer. — Schliesslich verweise ich auf die Sitzungsberichte der von P. Bruzza geleiteten römischen Accademia di archeologia cristiana, über deren ersten Teil nach de Rossi's Bull. di archeol. crist. im Christl. Kunstbl. (1878, S. 36—41) referirt ist.



über das Kreuz Christi verfasst. Das Buch enthält Neues und Anregendes in reicher Fülle, besonders für die Darlegung der „Idee des Kreuzes in der neuern Kunst, religiösen Dichtung und Speculation“ (S. 329 ff.), welche bisher nicht gegeben war, wird man dem Verfasser dankbar sein müssen. Der Abschnitt über das Kreuz in der vorconstantinischen Kirche (S. 119—146) dagegen teilt die Irrtümer der bisherigen Anschauungen. Referent hat speciell die Ausführungen über die angeblichen *cruces dissimulatae* der altchristlichen Kunst und Epigraphik im Auge, deren Existenz dem Verfasser unzweifelhaft ist. Ein Grund aber, der die Christen veranlasst hätte, das Kreuzeszeichen zu verhüllen, ist überhaupt nicht aufzuzeigen. Das Svastikasymbol, welches beim Auftreten des Christentums in der griechisch-römischen Welt ohne Verständnis seiner ursprünglichen Bedeutung als geheimnisvolles, zauberhaftes Zeichen ohne bestimmten Inhalt angewandt wurde, ist als solches auch in den christlichen Bilderkreis gekommen. Aber es tritt überhaupt erst im Verlaufe des 3. Jahrhunderts auf (de Rossi, Bull. 1868, S. 88 ff.) und erhält sich ununterbrochen, wenn auch in beschränkter Anwendung, bis in das 5. Jahrhundert hinein, d. h. neben dem Kreuze, welches es also nicht wohl verhüllt haben kann. Ebenso ist das sogenannte Antoniuskreuz vor dem 4. Jahrhundert nicht nachweisbar. Dass aber der Anker das Kreuz habe verhüllen sollen, ist eine durch nichts gestützte Conjectur, die auf de Rossi zurückgeht. Man wird also nicht über das Zugeständnis hinauskommen können, dass vor Constantin dem Grossen die Kirche irgendwelche versteckte oder offenbare Kreuzesabbildungen mit christlicher Symbolik nicht besessen habe. Damit fällt auch hin, dass in dem Constantinischen Monogramme das Kreuzeszeichen enthalten sei, wie Verfasser (S. 153) behauptet. Was die Genesis dieses signum anbetrifft, so erscheint es Referenten nutzlos, auf ähnliche oder gleiche Zeichen älterer orientalischer Münzen zurückzugehen, wie auch Zöckler tut (S. 152 f.). Wenn überhaupt Christus als Heerführer anerkannt und sein Namenszug in das Heerbanner aufgenommen werden sollte, so lag es doch sehr nahe, aus *XP* das bekannte Monogramm

zu formuliren, das in des Tat erst mit dem Jahre 323 auf christlichen Monumenten erscheint (Bull. 1863, S. 22 ff.)<sup>1)</sup>. Denn die hier gewöhnlich angezogene Inschrift, welche auch in de Rossi's *Inscriptt. christiana*e, vol. I, n. 26 unter dem Jahr 298 steht, die aber factisch dem Jahr 330 angehört, sollte doch endlich bei Seite gelegt werden. — Während Zöckler bei der Entstehung des Constantinischen Monogrammes nur ganz allgemeine Reminiscenzen an orientalische Geheimzeichen mitwirken lässt, hat E. v. Bunsen in einer seltsamen Schrift über das „Symbol des Kreuzes“, welche nachweisen soll, dass die „auf innere Erfahrung und göttliche Offenbarung gegründete Lehre vom Gewissen zu allen Zeiten und bei allen Völkern durch das Kreuz sinnbildlich dargestellt wurde“, die Aneignung dieses Zeichens durch Constantin als Tat und Ausdruck eines bewussten Synkretismus beurteilt. So sei, wenn auf dem Schilde des als Mars abgebildeten Constantin das Monogramm Christi sich findet, damit eine „Verbindung von Christus mit der Sonne und daher mit den Sonnengöttheiten des Heidentums“ ausgedrückt (S. 82). Referent glaubt, sich der Mühe überheben zu dürfen, auf diese und ähnliche willkürliche Combinationen des Verfassers, die zudem teilweise nicht neu sind und schwerlich Zustimmung finden möchten, näher einzugehen<sup>2)</sup>. — Wesentlich archäologischen Inhaltes ist die verdienstvolle Schrift von Fulda über das Kreuz und die Kreuzigung. Durch dieselbe wird wieder einmal klar aufgezeigt, wie wenig erschöpfend und befriedigend die archäologische Seite

<sup>1)</sup> Ref. macht bei dieser Gelegenheit auf das instructive Werk von W. Frohner, *Numismatique antique. Les Médaillons d'Empire romain depuis le règne d'Auguste jusqu' à Priscus Attale* (Paris 1878; XV, 396 S. u. 1310 Vign. in gr. 8°), besonders in Beziehung auf die Constantinischen Münzen, aufmerksam; zu vergleichen ausserdem F. W. Madden, *Christian Emblems of the coins of Constantine I, his family and his successors* (Repr. from the *Numismatic Chronicle*), London 1877—78.

<sup>2)</sup> Vgl. *Theol. Literatur-Zeitung* 1876, S. 415 ff.; *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.* 1877, S. 421 ff.; *Christliches Kunstblatt* 1878, S. 62 f.

dieser Frage bisher behandelt worden ist. Eine Reihe von Punkten bleibt freilich auch nach den scharfsinnigen Untersuchungen des Verfassers noch dunkel. — Mit Recht wird die fabelhafte *crux decussata*, das sogenannte Andreaskreuz, beseitigt (S. 126 ff.). Besonders dankenswert sind die Ausführungen über die Entkleidung der Verurteilten (S. 144 ff.) und über die Behandlung der Füße bei der Kreuzigung, speciell bei der Kreuzigung Jesu (S. 264 ff.). Dass dagegen die Kreuzigung Christi ohne Anwendung des *Patibulum* stattgefunden habe, in der Weise, wie auf Taf. I abgebildet ist, dafür hat der Verfasser (S. 217 ff.) keinen überzeugenden Grund beibringen können.

Handelt es sich bei Bunsen darum, den ausserchristlichen Ursprung des Monogrammes Christi zu erweisen, so hat Holtzmann den Versuch gemacht, den in der Renaissance vielfach wieder aufgenommenen bärtigen Christustypus der altchristlichen Kunst als eine unmittelbare Nachbildung der antiken Asklepios- und Serapistypen aufzuzeigen. Es lässt sich freilich nicht in Abrede stellen, dass einzelne Darstellungen direct unter dem Einflusse antiker Vorbilder entstanden sind, z. B. der thronende Christus in S. Vitale in Ravenna, der auf Apollo, und ein Relief des Museo Kircheriano, das auf Serapis zurückgreift, aber dies sind nur Ausnahmen, gegen welche die Kirche sich entschieden ablehnend verhielt, wie aus dem Tatbestande und einer von Theophanes, *Chronogr. ed. Bonn.*, vol. I, S. 174 mitgetheilten Erzählung hervorgeht. Die Sarkophage, daneben die Fresken und die Goldgläser, zeigen vielmehr, dass die Umbildung von dem unbärtigen zu dem bärtigen Typus sich ganz allmählich vollzogen hat, in dem Verhältnisse nämlich, wie die alte, durch antike Reminiscenzen belebte Kunst in strengeren, unfreien Formen erstarrte. Vor allem aber steht der genannten Behauptung entgegen, dass die Darstellungen des Paulus, des Petrus, des Mose und anderer Figuren des altchristlichen Bilderkreises dieselbe Entwicklung vom unbärtigen zum bärtigen Typus durchmachen. Auch finden sich Reliefs z. B. im Lateranmuseum, auf welchen der unbärtige und der leichtbärtige Christuskopf abwechselnd angewandt werden, ein Beweis, dass

der spätere Typus aus dem älteren direct hervorgewachsen ist. — Die Ausführungen Kleinpaul's über die Symbolik der altchristlichen Kunst sind in gleicher Weise durch kecke Zuversichtlichkeit wie durch Unkenntnis des einschläglichen Materials ausgezeichnet. Wo der Verfasser, in welchem man leicht den Dilettanten erkennt, über die von ihm stark benutzte „Symbolik und Mythologie“ Piper's hinausgeht, verirrt er sich zu den seltsamsten Aufstellungen, wie S. 674 über die Darstellungen Daniel's in der Löwen-grube und S. 675 über die Symbolik der Weinkelter. Ueberhaupt aber ist in der Abhandlung im Gegensatz zu deren Ueberschrift die altchristliche Symbolik nur ganz nebenbei berücksichtigt — oder sollte der Verfasser auch die mittelalterliche Kunst unter diese Rubrik begriffen haben?

Aus dem Aufsätze Dechent's ist für altchristliche Symbolinterpretation nichts Neues zu entnehmen <sup>1)</sup>; der Verfasser verlässt die Bahn des traditionellen Verfahrens nur insofern, als er die sibyllinischen Bücher zur Erklärung heranzieht, was übrigens Referenten als eine Neuerung von zweifelhaftem Werte erscheint. Denn solange die Interpretationsnormen in erster Linie den Schriftquellen und nicht den Monumenten selbst entnommen werden, wird auch die phantastische Spielerei moderner Symbolexegese andauern.

Die nicht ohne Sachkenntnis geschriebene Skizze von Naville in der protestantischen „Revue chrétienne“ richtet sich hauptsächlich darauf, die durch die Katakombenforschung erwiesene Teilnahme der Christen am Kunstleben mit den gleichzeitigen christlichen Quellen der alten Kirche in Einklang zu setzen. Ein Widerspruch scheint in der Tat nicht vorzuliegen; die Vorstellung von einem „Kunsthase“ der altchrist-

---

<sup>1)</sup> Ein Gleiches gilt von des Verfassers Aufsatz: „Die Bedeutung der Speisungsgeschichte auf den Denkmälern altchristlicher Kunst“ (Christl. Kunstbl. 1878, S. 102—108), in welchem vorzüglich mit den durch die deutsche „Roma sott.“ gebotenen Hilfsmitteln zu erweisen versucht wird, dass die Darstellung der Speisungsgeschichte in der altchristlichen Kunst sich finde mit historischer, eucharistischer und pneumatischer Bedeutung!

lichen Gemeinden, die in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern heute noch häufig sich findet, ist unhaltbar. Es darf vielmehr als gesichertes Resultat angesehen werden, dass die heidenchristlichen Gemeinden die Kunst mit nicht geringerem Interesse, wenn auch mit mannigfacher äusserer, durch die Verhältnisse gegebenen Einschränkung gepflegt haben als die Zeitgenossen gleicher socialer Stellung. Anders aber hat ohne Zweifel die Sache bei den judenchristlichen Gemeinden gelegen, die von der entgegengesetzten Tradition ausgingen. Wenn dem gegenüber der Verfasser auch dem Judentume Kunsttätigkeiten und -interesse zuerkennt (S. 574 ff.), so bewährt sich diese Behauptung nicht an den Tatsachen, insofern vereinzelte Symbole, die sich ausserdem fast ganz auf Epitaphien beschränken, keine Kunst constituiren. Die jüdischen Grabmonumente sowohl Palästina's als der Diaspora zeigen, dass, wo einer Kunsttätigkeit Raum gestattet worden ist, diese nur in ganz beschränkter Masse und sporadisch zum Ausdruck gelangt ist <sup>1)</sup>. Zum Schlusse wendet sich der Verfasser gegen die aus obiger Tatsache von der katholischen Forschung gezogenen, allerdings unstatthaften Folgerungen für die Bilderverehrung. Stornaiuolo, der nicht nur diese, sondern auch den Märtyrercultus, die Lehre vom Fegfeuer und andere Dogmen der römischen Kirche als durch die altchristlichen Monumente bezeugt nachzuweisen versucht (S. 22—28), weiss nur einige Inschriften und Bildwerke des 4. und des 5. Jahrhunderts für seine Behauptungen anzuführen, wodurch schwerlich in dem Leser die Ueberzeugung erweckt werden dürfte, „dass die katholische Tradition aus der Katakombenforschung täglich neue Triumphe und Palmen davontrage“ (S. 4). Im übrigen beschränkt sich der Verfasser des bedeutungslosen Schriftchens auf Wiedergabe von Forschungen de Rossi's, speciell der bereits besprochenen über das Coemeterium der Domitilla. Andererseits ist von waldensischer Seite aus, von T. Gay „das Rom

---

<sup>1)</sup> Ich verweise hierzu auf den Artikel von Ruetschi: „Bilder bei den Hebräern“, in der neuen Auflage der Real-Encyclopädie II, S. 460—463.

unter der Erde“ zum Zeugnis gegen „das Rom auf der Erde“ aufgerufen worden. Die im polemischen Sinne verfassten Aufsätze enthalten, obgleich aus ihnen nur eine oberflächliche Kenntnis der Monumente durchschimmert, dennoch manche richtige Beobachtung. So findet Referent z. B. die Orantenfiguren hier zum ersten Male richtig bestimmt (S. 127); nur berücksichtigt der Verfasser die rein ornamentale Verwendung der Orans nicht. Die den Monumenten entnommenen Argumente gegen das Dogma und die Praxis der römischen katholischen Kirche sind nur zum Teil beweiskräftig. Ueberhaupt aber wird man die altchristlichen Monumente in diesem Sinne nur in ganz vereinzelt Fällen zu verwerten haben, da dieselben fast ausnahmslos nicht die kirchliche, sondern die volkstümliche Anschauung ausprägen <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Mariott, Testimony of the Catacombs (London 1877); Grillwitzer, Die bildl. Darstellungen der röm. Katakomben als Zeugen für die Wahrheit u. s. w. (Graz 1876 in 4<sup>o</sup>) und G. Ott, Die ersten Christen über und unter der Erde (Regensburg 1878, 4<sup>o</sup>), waren Ref. nicht zugänglich. — Einige wenige Schriften kirchlich-archäologischen Inhaltes, die mir erst nach Abschluss der Kritischen Uebersicht zukamen, werde ich, soweit es tunlich erscheint, in einer späteren Folge berücksichtigen.

---

# ANALEKTEN.

---

1.

## Nachträgliche Bemerkungen über den Augustiner Johann Hoffmeister.

Von

A. v. Druffel.

---

Keine Angabe aus Hoffmeister's Lebensgeschichte glaubte ich bei Ausarbeitung meiner Schrift über das Leben jenes Augustinermönchs <sup>1)</sup> mit mehr Sicherheit der herkömmlichen Ueberlieferung entnehmen zu dürfen als die, dass er seiner Geburt nach dem Elsass angehört habe. Auf die Unrichtigkeit dieser Ansicht hat mich inzwischen Herr Prof. Barack in Strassburg gütigst aufmerksam gemacht. In dem zu Oberndorf niedergeschriebenen Teile der von ihm herausgegebenen Zimmerischen Chronik III, 473 wird nämlich beiläufig gesagt, dass Hoffmeister „ein geborener Oberndorfer“ war, und es ist unzweifelhaft, dass diese Nachricht grösseres Vertrauen verdient als die Notizen späterer Biographen.

Die angeführte Stelle ist nicht bloss wegen dieser Notiz bemerkenswert, sie gewährt uns zugleich einen Einblick, wie Hoffmeister in einem bestimmten Falle die Interessen eines Klosters gegen die Bedrohung des Grafen von Zimmern, des Klostervogts, zu schützen sich bemühte, und obgleich die Chronik nicht auf seiner, sondern auf des Grafen Seite steht und parteiisch gefärbt

---

<sup>1)</sup> Der Elsässer Augustinermönch Johannes Hoffmeister und seine Correspondenz mit dem Ordensgeneral Hieronymus Seripando (München 1878, 62 S. in 4). Aus den Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissensch., III. Cl., XIV. Bd., I. Abt., S. 135—196.

ist, dürfen wir doch die berichteten äusseren Tatsachen wohl als richtig hinnehmen. Es steht mit dem, was Hoffmeister selbst über den Zustand der Augustinerklöster berichtet, auch nicht in Widerspruch, wenn man von „Mutwillen und Verschwendung“ der Nonnen im Tal zu Oberndorf liest, ebenso wenig aber dürften die Nonnen und Hoffmeister fehlgegriffen haben, wenn sie bei dem Grafen die Neigung, das Kloster einzuziehen, voraussetzten. Hoffmeister verklagte denselben deshalb bei dem König Ferdinand; es erschienen Commissare von dem Innsbrucker Regiment; deren Einschreiten, sowie die drängenden Bitten des „lausigen Mönchs“ und der benachbarten Edelleute veranlassten den Grafen zum Rückzuge; er liess die Nonnen machen und nahm sich ihrer weiter nicht viel an. So gewann der Streit keine weitere Ausdehnung, wir wissen nicht einmal, zu welcher Zeit er gespielt hat.

Für die Zeit, welche vor Hoffmeister's Eintritt in die grössere politische Welt liegt, bietet die von dem evangelischen Divisionsprediger Rocholl zu Colmar verfasste Schrift: „Die Einführung der Reformation in Colmar“, ausserordentlich interessante Ausbeute. Man muss bei dem Verfasser das Streben nach unbefangenerer Würdigung der kirchlichen Gegensätze anerkennen; man wird sich eher der Ansicht zuneigen, dass er den katholischen Augustiner zu günstig beurteile, als dass er sich von dem confessionellen Gegensätze zur Ungerechtigkeit habe verleiten lassen. Rocholl hat den Umstand, dass er in der Stadt lebte, wo Hoffmeister wirkte, trefflich zu benutzen gewusst und das Colmarer Archiv wie die Bibliothek eifrig ausgebeutet. Die letztere bewahrt das wie es scheint einzige Exemplar einer Hoffmeister'schen Schrift, welche besonderes Interesse durch die Schicksale einflösst, welche sie gleich damals erlitten hat, obgleich ihr Inhalt, mit dem „Judicium“ verglichen, keine wesentlich verschiedenen Züge darbietet. In beiden Schriften polemisiert der Augustiner lebhaft gegen die Neuerer und geisselt zugleich mit rückhaltloser Schärfe die Misbräuche innerhalb der katholischen Kirche. Das „Judicium“ gelangte erst 12 Jahre nach Hoffmeister's Tode zum Druck; die „Wahrhaftige Entdeckung und Widerlegung deren Artikel die M. Luther auf das Concilium zu schicken und darauf beharren fügenommen“ wurde zwar gleich in Colmar bei Bartholomäus Grüniger gedruckt, dann aber von dem Rate der Stadt mit Beschlagnahme belegt. Mochte Hoffmeister auf zu Colmar erscheinene Schriften hinweisen, welche ohne Beanstandung gegen die heilige Messe und gegen die katholischen Priester, die in der Stadt nicht das wahre Evangelium predigten, zu Felde zogen, mochte er sich auf die erfolgte Billigung seiner Schrift durch christliche Magister und Doctoren berufen und verlangen, dass die



Regierung zu Ensisheim oder die Universität Freiburg zu einer Entscheidung über die angeordnete Massregel berufen werden möge, der Rat liess sich hierdurch ebenso wenig einschüchtern als durch den Hinweis auf die kaiserliche Majestät, welche Hoffmeister anrufen zu wollen erklärte. Man liess sich durch ein juristisches Gutachten Christofs von Schwabach beruhigen, welches die Beschlagnahme billigte, aber zugleich auch vor Verbreitung aufregender lutherischer Bücher warnte. Das Schicksal des Buches war dann die Vergessenheit, und erst im 17. Jahrhundert fand man zufällig Exemplare wieder auf. Eine andere Schrift, welche Hoffmeister im Jahre 1540 drucken liess, gelangte zwar damals an die Oeffentlichkeit, wurde aber von mir gleichfalls bei Anfertigung des Verzeichnisses seiner Schriften übersehen. Es ist dies die: *Missa D. Joannis Chrysostomi secundum veterem usum ecclesiae Constantino-politanae . . . a Leone Tusco Emanuelis Imperatoris Constantinopolitani Joannis F. Latinarum epistolarum magistro, iam olim conversa, regnante videlicet Fridenrico Aug. huius nominis primo. Eadem recentius ab Erasmo Roterodamo translata, hic autem adiecta, quod diversum uterque exemplar Graecum sit secutus, ne studiosus antiquitatis Christianae quicquam desideret. Excusum. Colmariae per Bartholomeum Gryeningerum. Anno M. D. XL.*

Besondere Bedeutung wird man dieser Compilation, welche darauf ausgeht, das hohe Alter der Messliturgie zu erweisen, schwerlich zuschreiben können. Hoffmeister nennt sich als Autor auf Fol. 43<sup>b</sup>, wo er eine Sammlung von Excerpten aus Chrysostomus' Schriften beginnt. Am bemerkenswertesten dürfte der Brief des Beatus Rhenanus an Hoffmeister sein, welcher die Schrift eröffnet, ihn hat Flacius Illyricus dann auch 1557 seiner Schrift über die „Missa latina quae olim ante Romanam circa 700 Domini annum in usu fuit bona fide ex vetusto authenticoque codice descripta“ am Schlusse wieder beigefügt. Dieser Schrift des Flacius wurde das Loos zu Teil, von Wizel als eine Schutzschrift für den Katholicismus begrüsst zu werden <sup>1)</sup>.

Der Brief des Beatus Rhenanus erwähnt, dass Hoffmeister die Neuordnung der Klosterbibliothek unternommen hatte; grade hierbei war er auf die Disputationen des Hugo Aetherianus und auf jene Uebersetzung der „Missa“ des Chrysostomus durch Leo von Toskana, welche er dem Rhenanus zur Begutachtung vorlegte und dann drucken liess, aufmerksam geworden. Einen merkwürdigen Einblick in die kirchlichen Verhältnisse der Stadt Colmar

<sup>1)</sup> Vgl. die Bemerkungen bei Preger, Flacius Illyricus, Bd. II, S. 476.

gewährt es, wenn Rhenanus erwähnt, dass diejenigen, welche der Schriffterklärung Hoffmeister's an den Festtagen aufmerksam zugehört hatten, vor dem Beginne der Messe der Gläubigen, d. h. also vor dem Offertorium haufenweise die Kirche verliessen, gleich als ob sie das Messopfer selbst gar nichts angehe. Man sieht daraus, wie das Volk sich damals nur nach der Predigt sehnte, mochte sie von einem Anhänger der alten oder der neuen Lehre gehalten werden, und wie die Geringschätzung der Messe auch bei denen, die noch für katholisch galten, Platz griff. Beatus Rhenanus schreibt den Verfall dieser Achtung vor den Messen hauptsächlich dem Umstande zu, dass jetzt die Priester zu deren Abhaltung ebenso gedungen würden, wie die Arbeiter in den Vogesenbergwerken: „Einst gab es weniger Priester und weniger Messen, darum waren aber die Leute nicht weniger religiös.“ Mit diesem Gedanken berührte Rhenanus bei Hoffmeister eine verwandte Saite; beide waren auch darüber derselben Ansicht, dass eine bessere Ausbildung der Geistlichen Not tue. Zweifelhaft ist es nur, ob der Augustiner, den Rat des Rhenanus befolgend, seine Ordensgenossen zu einem damals in Colmar lehrenden Dominikaner, Wilhelm Hammer <sup>1)</sup> aus Neuss, der besonders das Griechische lehrte, in den Unterricht geschickt hat; er scheint vielmehr in dem eigenen Kloster eine Schule gegründet und derselben einen über dessen Mauern hinausreichenden Ruf verschafft zu haben, einige Jahre nachher wenigstens beglückwünschte der Colmarer Schultheiss Hieronymus Boner, derselbe, der jenen Streit wegen der Unterdrückung des Hoffmeister'schen Buches durchgefochten hatte, den Abt zu Murbach, dass er seine Novizen dem Hoffmeister anvertraut habe, in dessen Kloster sie gewiss in aller Zucht und geistlichen Disciplin zu aller gebürlichen Lehre und Kunst herangebildet würden <sup>2)</sup>.

Rocholl hat auch auf einen merkwürdigen Brief aufmerksam gemacht, welchen Hoffmeister an den evangelischen Theologen Mathias Erb zu Reichenweyer gerichtet hat. Er fällt in die Zeit, wo der Provincial Tweyer gestorben war und Hoffmeister als dessen Nachfolger noch nicht bestätigt, vielleicht noch nicht gewählt war. Erst nachdem Erb ihm zwei Mal geschrieben, scheint Hoffmeister sich zu der Antwort herbeigelassen zu haben, in welcher sich ein so versöhnlicher Geist ausspricht, wie man ihn selten in Theologenbriefen der Reformationszeit wird nachweisen können. Obschon Hoffmeister die Verschiedenheit des beiderseitigen Stand-

---

<sup>1)</sup> Wahrscheinlich derselbe, welcher im Jahre 1564 zu Dillingen einen Commentar zur Genesis erscheinen liess.

<sup>2)</sup> Vgl. Rocholl S. 81. Die betreffende Schrift Boner's selbst ist mir nicht zugänglich.

punkts entschieden betont, spricht er sich über den Gegensatz aus wie ein Freund zum Freunde. Er bittet Erb, gehässige Bemerkungen gegen den Papst aus seinem Gedichte zu entfernen; dass auch er keinen Hass gegen Erb im Herzen trage, könne dieser am besten aus diesem freundschaftlichen Rate sehen, da ihm sonst grade gefallen müsse, was an Erb's Darlegungen zweckwidrig sei. Die Päpste seien nicht alle schlecht, die Gottlosigkeit einzelner Päpste dürfe man nicht anders beurteilen als die Tatsache, dass sich unter den Aposteln ein Judas befunden habe. Gleich Erb hasse auch er die Gottlosigkeit und den Aberglauben, wenn er freilich nicht alles, was Erb als abergläubisch brandmarke, zu verwerfen, sondern manches zur Unterstützung der wahren Religion beizubehalten wünsche. Wie in dem *Judicium*, begrüsst er mit Hoffnung die in den neueren Schriften der Reformatoren zu Tage tretende, mehr entgegenkommende Haltung in der Messopferfrage. Wenn er auch befürchte, mit Erb hierin nicht derselben Meinung zu sein, so hege er doch die feste Zuversicht, dass die von den Protestanten preisgegebene Messe in nicht zu ferner Zeit wiederhergestellt werden würde.

Für die bewegteren und schon durch die Correspondenz mit Seripando einigermassen beleuchteten Jahre bietet das Buch von Höhn: „*Chronologia Provinciae Rheno-Suevicæ ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini*“ noch eine Ergänzung durch den Brief Seripando's an Hoffmeister vom 9. Juli, auf welchen die Antwort von mir mitgeteilt worden ist <sup>1)</sup>. So viel es mit Briefen und Erlassen ging, suchte Seripando den deutschen Augustiner in seinen Bemühungen um Hebung des gesunkenen Ordens zu unterstützen. Ein kaiserliches Privilegium zum Schutze des Klosterbesitzes, von welchem sich Hoffmeister 1544 nur geringe Wirkung zu versprechen wagte, scheint er aber im folgenden Jahre, 1545, als nach der Beendigung des französischen Krieges die kaiserliche Macht sich wieder gehoben hatte, gern und dankbar angenommen zu haben. Sicherlich wurde auch der kaiserliche Erlass vom 31. Mai 1546, welcher die Stadt Colmar über die längere anderweitige Verwendung Hoffmeisters beruhigen sollte und sie zugleich zum Ausharren in der katholischen Religion ermahnte, von dem Augustinermönch selbst ausgewirkt <sup>2)</sup>. Wir ersehen daraus, dass Hoffmeister nicht übertreibt, wenn er Seripando erzählt, wie dringend man am Hofe sein Verbleiben forderte. Dass ihn dafür

1) Statt Joanni Cysareo ist darin zu lesen Joanni caesareo concionatori, womit Muñatoni gemeint ist. Auf ihn bezieht sich auch wohl die Stelle, S. 50 (184), Z. 2.

2) Dass der Brief „eigenhändig“ sein soll, wie Rocholl S. 82 behauptet, kann ich mir nicht denken.

der Hass seiner Gegner traf, kann nicht Wunder nehmen. In Butzer's Augen ist „der Colmarisch Augustiner ein junger frecher und wol beredter mensch“, der „zu einem schonen nonnentanz — wie er sich alhie in dieser fastnacht wol geubt hat — sich geschickter weis, dann zu scharfer disputation“<sup>1)</sup>. Dasselbe Urteil fällt über ihn Veit Dietrich; er bezeichnet den Colmarer Augustiner dem Herzog Albrecht von Preussen als einen „ausbund von einem guten schwätzer, aber im grunde ein entwichtes herz und von einem ärgerlichen, unzüchtigen leben“<sup>2)</sup>.

Der Brief Veit Dietrich's, welcher diese Aeusserung enthält, wurde am 14. September 1547, also wenige Wochen nach Hoffmeister's Tode, geschrieben. Hier findet sich schon die Erzählung von dem verzweiflungsvollen Tode Hoffmeister's in ähnlicher Form, wie sie später in Flugschriften verbreitet wurde, und wie Veit Dietrich sie 1548 dem Grafen von Waldeck vortrug<sup>3)</sup>. Dieselbe Auffassung finden wir in einem wenige Tage nachher geschriebenen Briefe des Georg Nutzelius, welcher, gleich Veit Dietrich, in Nürnberg wohnte. Er schrieb am 23. September<sup>4)</sup>: „Fuit Ulmae monachus quidam nomine Joannes de Colmar, qui cum multa longo tempore, praesertim autem hoc anno in evangelium debacchatus esset, tandem hisce paucis diebus ad comitia vocatus est, ut ibi cum aliis, doctis scilicet, viris Lutheranos, ut ipsi loquuntur, reformaret. Verum dum ille bonus vir proficiscitur, in oppidulum quoddam Gunsburg nomine, trium milliarium spacio ab Ulmo distans, venit ac forte fortune se in illud hospicium confert, in quo ante aliquot menses doctor Navius obiit; ea igitur nocte repente insanus factus, ita saevit, ut cum catenis vinciri opus fuerit; ac non ita multo post multa vociferans ac inter alia haec verba multocius reiterans: Damnatus sum, nec tempus sufficit ad poenitentiam, diabolo addictus sum corpore et anima eo quod veritatem evangelicam non modo sciens non agnovi, verum insuper etiam persecutus sum, contrarium scilicet docendo, mortuus est. Haec quia vera sunt, volui te scire.“

<sup>1)</sup> Marb. Archiv, fehlerhaft bei Neudecker, Merkw. Actenstücke, S. 719. Ob Butzer hier auf die Beziehungen zu Barbara von Sandizell anspielt, muss dahingestellt bleiben. Anhaltspunkte für die Richtigkeit oder Grundlosigkeit der Butzer'schen Verdächtigung habe ich nirgends gefunden. Prof. Varrentrapp in Marburg hatte die Güte, mich auf diese und andere in Betracht kommende Stellen aufmerksam zu machen.

<sup>2)</sup> J. Voigt, Briefwechsel mit H. Albrecht von Preussen, S. 206.

<sup>3)</sup> Vgl. Druffel, Hoffmeister, S. 34.

<sup>4)</sup> Herr Pfarrer Kawerau in Klemzig bei Züllichau hatte die Güte, mir diese wie andere Notizen mitzuteilen. Der Brief ist dem Cod. Val. Bav. der Gothaer Bibliothek entnommen.

Indem durch diese Nürnberger Zeugnisse bewiesen wird, dass die in den Flugschriften der Interimszeit <sup>1)</sup> und besonders von Flacius entworfene Schilderung der letzten Lebensstunden des Augustiners bereits kurz nach dessen Tode verbreitet wurde, kommt man über den wirklichen Vorgang doch nicht in's Reine. Auf Grund dieser Nachrichten, selbst wenn sie beide auf eine und dieselbe Quelle zurückgehen sollten, wird man aber wohl die Haller'sche Behauptung von der Erkrankung Hoffmeister's in Ulm, sowie dass er dann nach Söflingen, also westwärts, dann nach dem doch immerhin ziemlich entfernten Günzburg verbracht worden sei, fallen lassen müssen <sup>2)</sup>. Es ist doch viel natürlicher, dass Hoffmeister auf dem Wege nach Augsburg, wo wenige Tage nachher die Eröffnung des Reichstages erfolgen sollte, zu Günzburg erkrankte und starb. Das wird aber auch die einzige Folgerung sein, welche man mit einiger Sicherheit ziehen kann; über die näheren Umstände vermag wohl Niemand sich aus den widersprechenden und von polemischer Tendenz durchsäuerten Zeugnissen <sup>3)</sup> ein sicheres Urteil zu bilden <sup>4)</sup>.

1) Ausser in dem Dialog vom Interim wird der Tod Hoffmeister's als Strafgericht Gottes dargestellt in des Flacius Schriften: „Etliche greiffliche . . warzeichen“ und: „Eine Erschreckliche Historia“; Preger II, 543. 544.

2) Vgl. Druffel S. 34. Haller schreibt 1548 (Jan. 25) Pauli Bekehrung, Eichstädt: „Hab in zu Ulm ein schwäre krankheit angestossen, der ursach er, Hofmeister, in das closter Seflingen, allernechst bei derselben statt gelegen, verordnet ist worden und aber weiter der krankheit halben, gen Günzburg, da er etliche wochen sein krankheit in aller demuth gedultiglich hat getragen und mitler zeit offermalen — wie man von dem heiligen Martino list — zu Gott geredt: Domine si populo tuo sum necessarius non recuso laborem, fiat voluntas tua . . . Und ist also daselbs zu Gunzburg den zweiundzwanzigsten Augusti nechst verschinen, vernünftiglich und christlich aus diesem in das ewig leben, wie zu hoffen, seliglich gefahren.“

3) Eine ähnliche Erzählung über einen Minoritenguardian zu Regensburg s. bei [Gemeiner], Geschichte der Kirchenreformation zu Regensburg, S. 164.

4) Den über Hoffmeister's Tätigkeit in Ulm in den Württembergischen Vierteljahrsheften 1879, Heft 1, veröffentlichten Aufsatz hat die hiesige Staatsbibliothek noch nicht erhalten.

## 2.

## Zur Correspondenz Contarini's während seiner deutschen Legation.

Mitteilungen aus Beccadelli's Monumenti.

Von

D. Th. Brieger.

Es liegt mir zur Zeit fern, meine früheren Studien über Contarini wiederaufzunehmen und fortzuführen; nur einigen bisher — in Deutschland wenigstens — noch von niemand verwerteten oder auch nur benutzten Stoff, welcher das Auftreten des Cardinal-Legaten in Regensburg und die Vorgänge des Jahres 1541 in ein helleres Licht zu setzen geeignet ist, möchte ich allgemein zugänglich machen. Es sind die *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor Ludovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa, 1797—1804* von dem Canonicus Giambattista Morandi zu Bologna herausgegeben <sup>1)</sup>, aus denen ich Mitteilungen zu machen gedenke. Ludovico Beccadelli, geb. zu Bologna den 29. Januar 1501, gest. als Erzbischof von Ragusa den 17. October 1572, gehört zu den hervorragenden Kirchenmännern Italiens im 16. Jahrhundert <sup>2)</sup>. Er ist der Verfasser der bekannten Vita

<sup>1)</sup> Drei Bände in gr. Quart: Tomo I parte I (VIII, 348 S.). In Bologna. Nell' Instituto delle science. MDCCXCVII. — Tomo I parte II (2 Bl. u. 367 S.) In Bologna nell' Instituto nazionale. MDCCXCIX. — Tomo secondo (XV, 397 S.) In Bologna per le stampe di S. Tommaso d'Aquino MDCCCIV. Con approvazione.

<sup>2)</sup> Es mögen hier noch einige Daten aus seinem Leben folgen. 1545 wurde er von Paul III. zum Secretär der Tridentinischen Concilslegaten bestimmt; 1549 erhielt er das Bistum Ravelle im Neapolitanischen; von 1550 an vier Jahre lang päpstlicher Nuntius in Venedig, 1554 von Julius III. zum Vicario di Roma (Vicarius in spiritualibus) ernannt, von Paul IV. 1555 zum Erzbischof von Ragusa erhoben; in den Jahren 1561—1563 wiederholt Teilnehmer des Concils zu Trient, auf dem er sich durch seine eifrigen Bestrebungen für die Residenzpflicht der Bischöfe bemerklich machte; 1564 musste er auf sein Erzbistum verzichten, doch unter Beibehaltung des Titels. — Man vergleiche seine Vita von Antonio Giganti da Fossombrone, Monumenti I, 1, 1—68; ebend. S. 69—77 ein nicht unwichtiges Verzeichnis seiner Schriften, auch der hinterlassenen Manuscripte, und S. 78—169 eine Reihe zum Teil sehr wertvoller Actenstücke zu seinem Leben.

Contarini's<sup>1)</sup>, wie er auch Lebensbeschreibungen von Cosmo Gherio, Bembo, Pole und Petrarca hinterlassen hat. Zum Biographen Contarini's war er vorzüglich geeignet, da er Jahre lang als Secretär desselben zu der Familie und dem vertrautesten Umgang des Cardinals gehört hat. Als Secretär hat er ihn auch 1541 nach Deutschland begleitet und eben in dieser Stellung war er in der Lage, jene reiche Sammlung von Briefen und Documenten, zum Teil in den Originalen, anzulegen, welche aus seinem Nachlasse in dem uns hier interessirenden Abschnitte der *Monumenti Morandi* teilweise veröffentlicht hat.

Diese Quelle war mir allerdings schon bei meinen früheren Arbeiten über Contarini bekannt, aus Laemmer's *Analecta Romana*<sup>2)</sup>, leider jedoch nicht zugänglich. Auch jetzt bin ich erst nach wiederholten vergeblichen Versuchen des Werkes habhaft geworden. Ob es in Italien so selten anzutreffen sein mag, wie man aus einer gelegentlichen Notiz Laemmer's schliessen könnte<sup>3)</sup>, weiss ich nicht<sup>4)</sup>. In öffentlichen Bibliotheken Deutschlands aber dürften nicht mehr als drei Exemplare sich nachweisen lassen; es findet sich meines Wissens nur in der Königl. Bibliothek zu Berlin, deren Exemplar, einst im Besitze Papencordt's, ich dank der Güte des Herrn Oberbibliothekar Gh. Regierungs-Rat Lepsius hier in Marburg mit Musse benutzen durfte, in der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig und in der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg, welche erst in den letzten

1) Abgedruckt von Quirini, *Ep. Poli* III, p. XCVII—CXLI und in einer Separatausgabe Brescia 1746; auf's neue mit erläuternden Anmerkungen von Morandi gedruckt in den *Monumenti* I, 2, 9—59. Für die Feststellung des Verhältnisses der Beccadelli'schen Vita zu der lateinischen Vita Contarini's von Giovanni della Casa ist sehr beachtenswert die Vorrede Morandi's S. 3—8.

2) Laemmer verweist *Analecta Romana* (Schaffhausen 1861), S. 18 „auf die gleich im Beginn ihres Erscheinens wegen der damaligen kriegerischen Verhältnisse sehr rar gewordenen ‚*Monumenti*‘“, aus deren Inhalt für ihn neben Anderem „insonderheit das auf Contarini und Morone, auf das Wormser Colloquium und den Regensburger Reichstag von 1541 bezügliche, biographische und epistolare Material“ von Belang gewesen sei. — Vor einigen Jahren hat auch Benrath mit Rücksicht auf Contarini auf die *Monumenti* hingewiesen, „Ueber die Quellen der italienischen Reformationgeschichte. Antrittsrede“ (Bonn 1876), S. 29 f. Anm. 47 u. 59, wo aber der Titel ungenau angegeben ist. Benrath hat übrigens auch für seinen „Bernardino Ochino“ (Leipzig 1875) Beccadelli benutzt.

3) S. die vor. Anm.

4) Doch ist es zwei bücherkundigen Freunden, welche in diesem Frühjahr Italien durchreist und sehr belangreiche handschriftliche Entdeckungen gemacht haben, nicht gelungen, für mich ein Exemplar der *Monumenti* aufzukaufen.

Wochen aus Italien ein Exemplar bezogen hat <sup>1)</sup>. Es wäre sehr zu wünschen, dass unsere deutschen Bibliotheks-Verwaltungen, vielleicht durch einige Leser dieser Zeilen dazu angeregt, dem Beispiele Strassburgs folgten und dieses für die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts ungemein wertvolle Quellenwerk in Italien zu erwerben suchten.

Denn die Monumenti Beccadelli's sind keineswegs nur für Contarini und die Vergleichsverhandlungen der Jahre 1540, 41 von Wichtigkeit. Ihr Inhalt — trotz dem Titel *di varia letteratura* durchweg kirchengeschichtlicher Natur — ist ein sehr reicher, von dem allgemeinsten Interesse <sup>2)</sup>. Das gilt z. B. unzweifelhaft

<sup>1)</sup> Es ist eine stattliche Reihe von Bibliotheken, bei denen ich vergeblich nach Beccadelli fragte: die Kgl. Bibliothek zu Dresden, die Staatsbibliothek zu München, die Grossherzogl. Hofbibliothek zu Darmstadt, die Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel, die Landesbibliothek zu Cassel, die Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. und die Universitätsbibliotheken zu Bonn, Breslau, Erlangen, Freiburg i. B., Giessen, Göttingen, Greifswald, Halle, Heidelberg, Jena, Kiel, Königsberg, Marburg, Rostock, Tübingen und Würzburg.

<sup>2)</sup> Hier eine kurze Uebersicht des Inhaltes:

**I, 1** enthält 1) die Vita Beccadelli's von Giganti (1—68), das Verzeichnis seiner Werke (69—77) und Documenti alla vita di Lud. Beccadelli (78—169). 2) Die von Beccadelli verfasste *Vita di Monsig. Cosimo Gheri vescovo eletto di Fano* (171—196) und dazu *Lettere di Monsig. Cosimo Gheri a Monsig. Lud. Beccadelli* (196—338), 52 zum Teil wichtige Briefe aus den Jahren 1532—1537 (dem Todesjahr des Cosimo Gherio).

**I, 2:** 1) Die Vita Contarini's nebst der dazu gehörigen Briefsammlung (1—216). 2) *Vita del Cardinale Pietro Bembo* (223—252) und dazu *Lettere del Cardinale Pietro Bembo ora la prima volta pubblicate* (253—267), 15 Briefe aus den Jahren 1514—1538. 3) *Vita del Cardinale Reginaldo Polo* (277—333) und dazu *Lettere* (334—353); es sind vier, zum Teil sehr belangreiche Briefe Pole's (ich mache auf folgende aufmerksam: an den Cardinal Farnese, etwa April 1539, Bericht über seine Audienz bei Karl V.; an Contarini, Viterbo 6. u. 8. Sept. 1540; an Beccadelli, London 28. Jan. 1555) und ein Brief des Filippo Gherio an Beccadelli, Rom 29. April 1553, ebenso wichtig für Pole wie interessant für Giampietro Caraffa und die Inquisition.

**II,** ausschliesslich der Geschichte des Concils von Trient dienend, enthält: 1) *Gli Atti del sagro Concilio di Trento sotto Pio IV* (1—155). Diese Atti, von dem Herausgeber mit Recht ein Diarium genannt, umspannen die Zeit vom 15. Januar 1562 bis 4. December 1563. Sie rühren theils von Beccadelli theils von seinem Freund Muzio Calini, Erzbischof von Zara, her. Es ist derselbe Muzio Calini, von welchem Mansi (Baluzii Miscellanea ed. Mansi IV, 192—337, Lucae 1764) 233 Briefe, von Trient aus in der Zeit vom 3. October 1561 bis 6. December 1563 an den Cardinal Luigi Cornaro in Rom geschrieben, veröffentlicht hat: „sie bilden“ (um mit Döllinger zu reden) „ein ununterbrochen fortlaufendes Tagebuch des Concils“.



von den Pietro Bembo und Pole betreffenden Abschnitten, wie von dem ganzen zweiten Bande, welcher dem Tridentinum gewidmet ist. Auch dieser Beitrag zur Geschichte des Concils ist bei weitem noch nicht ausgebeutet: von deutschen Gelehrten ist mir ausser Th. Sickel, v. Döllinger und v. Druffel niemand bekannt, der diesen Band benutzt oder auch nur citirt hätte <sup>1)</sup>).

Es unterliegt ohne alle Frage im allgemeinen begründeten Bedenken, ob es sich mit den strengen Regeln wissenschaftlicher Publication vereinigen lässt, aus einer gedruckten Quellschrift Mitteilungen zu bringen, selbst wenn sie knapp gehalten und mit voller Sachkenntnis gemacht sein sollten. Ich glaube indessen, dass in diesem Falle die nachgewiesene Seltenheit des Werkes und der hohe Wert des betreffenden Abschnittes ein derartiges Verfahren vollauf rechtfertigen. Zwar werden diejenigen, welche sich speciell mit Contarini und den Vorgängen zu Worms und Regensburg beschäftigen, nach wie vor es nicht unterlassen dürfen, sich die Monumenti selber aus einer der genannten Bibliotheken zu verschaffen; aber auch diesen wird, besonders sofern sie die Quelle noch nicht kennen, ein Nachweis dessen, was dort zu finden ist, ebenso willkommen sein, wie weiteren Kreisen, die sich nicht erst der Mühe unterziehen wollen, ein umfangreicheres Werk von auswärts sich kommen zu lassen, die Auszüge. Dieselben aber grade in dieser Zeitschrift, und zwar in dem vorliegenden Bande zu geben, lag um so näher, als sie eine Er-

---

2) *Alcuni Documenti relativi al sacro Concilio di Trento* (157—272), 23 Actenstücke aus den Jahren 1561—1564. 3) *Una Serie di Lettere spettanti al sacro Concilio di Trento* (273—388), 83 Briefe aus den Jahren 1545, 1551, 1560—1565, darunter der Briefwechsel Beccadelli's mit den Concilslegaten 1545, mit Carlo Borromeo, Morone, Muzio Calini und Andern, der Briefwechsel Borromeo's mit den Concilslegaten 1561 ff. und manche andere wertvolle Stücke. — Sorgfältige Indices erleichtern bei allen drei Bänden den Gebrauch des Werkes.

<sup>1)</sup> Vgl. Th. Sickel, Zur Gesch. des Concils von Trient (Wien 1872), S. 270 f. (und von da ab an vielen Stellen); v. Döllinger in seiner vorzüglichen Einleitung zu der bekannten von Woker zum Abdruck gebrachten „Sammlung von Urkunden zur Geschichte des Concils von Trient“, Bd. I, 1 (Nördlingen 1876), S. XV (die Bemerkungen Döllinger's an dieser Stelle sind allerdings nicht ganz genau); v. Druffel in seiner eingehenden und ungemein dankenswerten Recension der so eben genannten „Sammlung“, Theol. Literaturblatt XI, 1876, Sp. 484. 493 f. 507. 513 f. (Es mag beiläufig darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese Anzeige v. Druffel's für die Benutzung der, leider der Vorrede eines Döllinger nicht würdigen, Woker'schen Publication durch ihre zahlreichen Berichtigungen ein unentbehrliches Hilfsmittel bildet. Schade nur, dass sie nicht durch einen Separatdruck jedermann zugänglich gemacht ist.)

gänzung bilden zu den von Victor Schultze aus dem Neapler Archiv hier zum Abdruck gebrachten Depeschen Contarini's.

Mit Contarini beschäftigt sich die grössere Hälfte (S. 1—216) des zweiten Bandes (Tomo I, Parte I) der Monumenti. Auf die Beccadelli'sche Vita Contarini's, welche hier vom Herausgeber mit zum Teil beachtenswerten Anmerkungen ausgestattet ist <sup>1)</sup>, folgt S. 61—216 der für uns in Betracht kommende Abschnitt: „*Lettere del Cardinale Gasparo Contarini e di altri al medesimo sino ad ora inedite, con varie notizie sopra il Colloquio di Vormazia, la Dieta di Ratisbona e la Legazione di Bologna*“. Es sind 88 Briefe, mit einigen Actenstücken untermischt, bei weitem die meisten in der That weder vorher noch nachher gedruckt <sup>2)</sup>. Auf die Bologneser Legation (1542) beziehen sich nur die vier letzten

<sup>1)</sup> Ich verweise z. B. auf Anm. 47, S. 33 f., welche für Gropper von Belang ist. Es heisst hier u. a.: „La censura, che alcuni fecero a questi suoi scritti (es war im Vorhergehenden von seinem Enchiridion, dem Antididagma, der Institutio Catholica u. a. die Rede), obbligarono il Groppero a contrapporvi un' opportuna Apologia, nella quale sottoponendo al giudizio della Chiesa le sue opere, evidentemente dimostra ch' ei punto non scostasi da quanto era stato sino allora definito nel Concilio di Trento. Quest' Apologia trovasi fra i MSS. Beccadelliani, e noi l' abbiám letta con sommo piacere ed insieme ammirato la profondita di dottrina e precisione, colla quale tratta una materia si difficile, così che se egli avesse scritto dopo che i Padri Tridentini con somma lode si occuparono in simile materia, non avrebbe più adeguatamente potuto uniformarsi alle loro decisioni.“

<sup>2)</sup> Schon vorher gedruckt waren folgende 11 Stücke:

Nr. 13: Cervini an Contarini (19. 6. 40) bei Quirini III.

Nr. 16: Contarini an Cervini (14. 7. 40) ebenda.

Nr. 28: Kaiserl. Auflösungsdecret für das Wormser Colloquium vom 15. Januar 1540, oft gedruckt (z. B. C. R. IV, 28 ff.)

Nr. 29: Instruction für Cont. (28. 1. 41) bei Quirini III.

Nr. 34: Nomina principum qui convenerunt Ratisbonae, oft gedruckt.

Nr. 43: Propositio Caesaris in Dieta Ratisbon. (5. 4. 41), oft gedruckt.

Nr. 48: Contareni Epist. de Justif. vom 25. Mai 1541.

Nr. 72—75, vier officiële Regensburger Actenstücke Contarini's, oft gedruckt.

Zwei weitere Briefe hat Laemmer nachmals, ohne Bezugnahme auf die Monumenti, aufs neue gedruckt, nämlich

Nr. 25: Morone an Farnese (12. 1. 41), Mon. Vat. 324—28.

Nr. 27: Campeggi an Farnese (18. 1. 41), Mon. Vat. 334—36.

Briefe <sup>1)</sup>); dahingegen ist das Wormser Colloquium mit seinen Vorbereitungen sehr reichlich bedacht. Die ersten 7 Briefe, sämtlich von Sadolet an Contarini gerichtet (6 aus dem Jahre 1539, der letzte vom 25. August 1540), dürfen freilich nicht hierher gerechnet werden <sup>2)</sup>), wohl aber die Briefe, welche von der schon am 21. Mai 1540 vom Papst im Consistorium verkündeten Bestimmung Contarini's zum deutschen Legaten handeln <sup>3)</sup>): am 26. Mai erwartete Contarini, in zwei Tagen das Kreuz zu erhalten, und gedachte sich dann unverzüglich auf die Reise zu machen (S. 81). Bekanntlich ist dann Paul III. fürs erste von seiner Absicht zurückgekommen — wenn wir Pallavicini (IV, 13, 1; vgl. IV, 11) und Raynaldus (1541, 1) glauben dürften, weil Karl V. zu den Verhandlungen von Hagenau und Worms lieber einen Prälaten geringeren Ranges abgeordnet zu sehen wünschte; es ist das, wie uns die Briefe Contarini's an König Ferdinand und an den Cardinal Cervini (N. 15 u. 16) vom 14. Juli zeigen, nur römische Ausflucht: der Kaiser und sein Bruder wünschten dringend sein Erscheinen zu Hagenau und Worms (Ferdinand forderte ihn von Hagenau aus zu schleunigem Kommen auf), der Papst hielt es für inopportun <sup>4)</sup>). Contarini's Sendung zum Regensburger Reichstage (endgültig allerdings erst am 10. Januar 1541 beschlossen) blieb dagegen auf der Tagesordnung. Das zeigen seine (vergeblichen) Bemühungen aus dem September 1540, Marcantonio Flaminio in Neapel zu seinem Begleiter zu gewinnen <sup>5)</sup>), das zeigt auch die Uebersendung der an Farnese gerichteten <sup>6)</sup> Depeschen der Wormser Nuntien Morone und Cam-

1) Nr. 85—88, vom März bis Juni 1542, für die letzten Monate Contarini's von Wert.

2) Beachtenswert ist der Brief vom 9. Dec. 1539 wegen Sadolet's Auseinandersetzung mit Contarini in Betreff der *justificatio* (S. 75 ff.)

3) S. Nr. 8. 9. 12: Cont. an Morone, Sadolet und Cervini, am 26. Mai; dazu die Antworten Sadolet's und Cervini's Nr. 10 u. 13. — Nr. 14 (Cervini an Cont., Haag 9. Aug. 40) erwähnt das Ende des Hagenauer Tages und die Absicht der Berufung eines neuen Reichstages und Colloquiums. Hiermit ist zu vergl. der vom Grafen Sclopis (Frédéric Sclopis, Le Cardinal Jean Morone, Paris 1869, S. 87 f.) veröffentlichte Brief Morone's an Cont., Hagenau 27. Juli 40.

4) S. Monum. I, 1, 86—88.

5) S. N. 17 u. 18 der Monum.: Cont. an Flaminio, Rom 10. September 1540 und Flaminio an Contarini, Neapel 25. Sept., Antwort auf eine zweite, dringlichere Aufforderung Contarini's. Dieser Brief Flaminio's mit seiner charakteristischen Ablehnung darf der besonderen Aufmerksamkeit der Freunde der sogenannten italienischen Reformationsgeschichte empfohlen werden.

6) Sie sind in den Monumenti freilich ausnahmslos als Briefe der

peggi an den designirten Legaten, von denen mehrere bisher nur aus den Papieren Contarini's im Nachlasse Beccadelli's bekannt geworden sind <sup>1)</sup>. —

Doch nun zu denjenigen Briefen der Monumenti, welche sich auf die Regensburger Legation beziehen. Ein vollständiges Verzeichnis derselben gebe ich (unter Heraushebung einzelner nicht unwichtiger Sätze) unter dem Texte <sup>2)</sup>. Die Zahl derjenigen

betreffenden an Contarini abgedruckt, vermutlich aus keinem anderen Grunde, als weil Copien dieser Depeschen unter den zum Nachlass Beccadelli's gehörigen Papieren Contarini's sich befanden. Dass indessen diese Berichte nicht an Contarini gerichtet gewesen sein können, vielmehr officiële Depeschen an Farnese sind, zeigt der Inhalt an mehr als einer Stelle auf das Evidenteste. Diese Wahrnehmung wird zum Ueberfluss noch bestätigt durch den Umstand, dass zwei derselben (Nr. 25 u. 27, s. oben S. 496 Anm. 2) und ein Passus aus einer dritten (Nr. 23) von Laemmer, Mon. Vat. als Depeschen an Farnese abgedruckt sind. — Es war ja selbstverständlich, dass der für Regensburg in Aussicht genommene Legat von den Wormser Vorgängen unterrichtet wurde. Schon nach der ersten Designation Contarini's zum deutschen Legaten schrieb ihm (19. Juni 1540) der Cardinal Cervini, damals Legat bei Karl V., er habe Morone, den Nuntius bei Ferdinand, beauftragt, Contarini von allen Verhandlungen genau zu unterrichten (Monum. I, 2, 85; Quirini III, p. CCXX). Dass dies geschehen, können wir z. B. aus dem Briefe Tomaso Badia's an Contarini (Worms 28. December 1540) ersehen: „Il modo che è concluso da' Catholici sopra la Confessione de' Lutherani non scrivo, perche so che in le mani V. S. R<sup>ma</sup> vengono tutte le lettere delli avisi del Colloquio“ (Quirini III, p. CCLXI).

<sup>1)</sup> Es sind (von den beiden von Laemmer wieder abgedruckten abgesehen) folgende Depeschen, die eine höchst erwünschte Vervollständigung der Wormser Berichte Morone's und Campeggi's, die sich theils bei Ranke, D. G. VI, 165—186 theils in Laemmer's Mon. Vat. finden, bilden:

Nr. 23: *Morone an Farnese, Worms 10. Januar 1541:*  
S. 95—98.

Nr. 24: *Campeggi an Farnese, Worms 10. Januar 1541:*  
S. 98—100.

Nr. 26: *Campeggi an Farnese, Worms 13. Januar 1541:*  
S. 105—107.

- <sup>2)</sup> Januar 13: Contarini an Giberti, d. Rom: S. 93 f.  
 „ 14: „ „ den Cardinal Ippolito d'Este, d. Rom: S. 94 f.  
 „ 14: Contarini an Sadolet, d. Rom: S. 95.  
 März 2: Der Nuntius Giovanni Poggio an Cont., d. Regensburg: S. 122 f.  
 „ 5: Die österreichischen Stände an Contarini, d. Neustadt in Oesterreich: S. 132—134 (ein beweglicher Klagebrief über die Türkennot, überbracht von den zum Reichstage abgeordneten Gesandten der Stände von Ober- und Niederösterreich, Steiermark, Kärnthen, Kraien und Görz).  
 „ 6: Poggio an Contarini, d. Regensburg: S. 123.  
 „ 7: Morone an Cont., d. Regensburg: S. 123 f.

Briefe, welche ich geglaubt habe ganz oder im Auszuge mittheilen zu sollen, ist verhältnismässig klein.

- März 8: Poggio an Cont., d. Regensburg: S. 124 f. (betrifft den Empfang des Legaten durch den Kaiser).  
 „ 8: Morone an Cont., d. Regensburg: S. 127.  
 „ 19: Card. Bembo an Contarini, d. Rom: S. 134.  
 „ 25: Girolamo Dandino an Cont., d. Blois: S. 128—131. *S. unten Nr. 1.*
- April 2: König Ferdinand an Contarini, d. Wien: S. 135 f. (ruft die Vermittlung des Legaten an, dass die Curie dem König Hülfe gegen die Türken gewähre).  
 „ 13: Contarini an König Ferdinand, d. Regensburg: S. 136 f.
- Mai 12: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 146—148.  
 „ 13: Contarini an den Card. Bonifazio Ferreri, d. Regensburg: S. 148.  
 „ „Io non hò gran fatto che avvisar di novo a V. S. R<sup>ma</sup>, imperochè quì non si fa altro che attender a queste controversie, che sono nella Religione tra Catholicici et Protestanti. Et in alcuni articoli sono convenuti, et in alcuni nò, come è stato quello *de Eucharistia*, sopra il quale sono stati ben otto giorni. Io non sono per partirmi un punto dalla verità, et così li hò fatto intendere. Preghiamo il Signor Dio che li doni bona mente et bono intelletto, che sino a quì non so quello che me ne sperì.“
- „ 18: Der Bischof von Würzburg an Contarini, d. Würzburg: S. 137 f.  
 „ 21: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 148 f.  
 „ Bezugnahme auf das wichtige Schreiben Priuli's an Beccadelli: „Perchè il nostro Messer *Luigi Priuli* scrive a pieno a Messer *Lodovico Beccadelli* tutto quello che egli per nome di V. S. R<sup>ma</sup> ha trattato con alcuni di questi Signori R<sup>mi</sup>, et la opinion loro circa li articoli discussi tra quelli Teologi Germanici, io non le dico altro intorno a ciò, rimettendomi alle lettere di esso Messer *Luigi*.“
- „ 27: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 167—169. *Siehe unten Nr. 2.*  
 „ 30: Contarini an den Card. Ercole Gonzaga, d. Regensburg: S. 149 f. *S. unten Nr. 3.*  
 „ 30: Contarini an den Card. Bonifazio Ferreri, d. Regensburg: S. 169 f. *S. unten Nr. 4.*
- Juni 2: Contarini an Cristoforo Madruzzo, Bischof von Trient, d. Regensburg: S. 170.  
 „ 2: Contarini an den französischen Nuntius, d. Regensburg: S. 170 f. *S. unten Nr. 5.*  
 „ 4: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 171 f. Betrifft grösstenteils eine Privatangelegenheit, dann heisst es S. 172: „Alla lettera di V. S. R<sup>ma</sup> delli 23 rice-

Die Mehrzahl dieser ist von Contarini selbst. Die einen bieten Aufschlüsse über den augenblicklichen Stand der Dinge in

- vuta hieri, Messer *Flaminio* haverà risposto a Messer *Ludovico*. Io non fò, nè posso fare cosa alcuna più volentieri, che operarmi per V. S. R<sup>ma</sup>, et così farò sempre . . . Nostro Signor Dio che può il tutto doni felice successo a V. S. R<sup>ma</sup> di quelle cose, che ella così prudentemente tratta, anchora che qui non le manchino delle invidie. Di che V. S. haverà per lettere di Messer *Carlo* [*Gualterucci*] alcuna notitia.“
- Juni 8: Contarini an Alessandro Farnese, d. Regensburg: S. 172 f. (betrifft die Ernennung eines neuen Suffraganbischofs für Speier; Rat, die Bitte des Bischofs von Speier zu gewähren: „a questi tempi è molto a proposito usare cortesia con questi Germani“).
- „ 8: Contarini an den Cardinal Cervini, d. Regensburg: S. 173 (ähnlichen Inhaltes wie der vorige Brief).
- „ 9: Contarini an Card. Gonzaga, d. Regensburg: S. 173 f. *S. unten* Nr. 6.
- „ 9: Contarini an den Card. di Trani, d. Regensburg: S. 174 (betrifft eine Angelegenheit des Archidia-konus von Saldagna, in welcher der Cardinal die Vermittlung Contarini's beim Kaiser in Anspruch genommen hatte).
- „ 9: Contarini an seinen Schwager Matteo Dandolo (venetianischen Gesandten am französischen Hofe), d. Regensburg: S. 175. — „Li nostri negotii sono perplexi più che mai e con mia poca speranza. La Maestà Cesarea non manca di fare ogni buon officio per la concordia. Nostro Signore vi metta la sua mano.“
- „ 9: Contarini an den Card. di Burgos, d. Regensburg: S. 175 f. — „Io certissimamente . . , quanto è il mio poco saper, non manco et non mancarò di far ogni bona opera, perchè si pervenga a una ferma et santa concordia . . . Ma li nostri peccati et la malitia humana ci sono contrari“ u. s. w.
- „ 9: Contarini an den französischen Nuntius, d. Regensburg: S. 176.
- „ 11: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 176 f. *S. unten* Nr. 7.
- „ 12: Contarini an den französischen Nuntius, d. Regensburg: S. 177 f. *S. unten* Nr. 8.
- „ 20: Contarini an den Card. di Trani, d. Regensburg: S. 178 f.
- „ 25: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 181 f. *S. unten* Nr. 9.
- „ 26: Matteo Dandolo an Contarini, d. Sinigli (= Senlis?): S. 179 f.
- „ 29: Contarini an den französischen Nuntius, d. Regensburg: S. 180 f. *S. unten* Nr. 10.
- Juli 13: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 182 f. Behandelt eine auch in anderen Briefen Bembo's vorkommende

Regensburg und über Contarini's Auffassung der Sachlage; dabei macht sich nicht selten eine apologetische Absicht bemerklich, welche die am französischen Hofe gegen den Legaten erhobenen Anklagen in ihm hervorgerufen hatten. Ein paar andere sind

---

Geldangelegenheit: die Contarini vom Papst zugesagte monatliche Summe war oft nicht leicht einzutreiben. — S. 183: „Salutai li R<sup>mi</sup> per nome di V. S. R<sup>ma</sup>. Monsig. R<sup>mo</sup> Fregoso si parti per Ogobbio, Monsig. Brondisino et Monsig. San Marcello. se li raccomandano. *Quorum alter, cum quo quando es videre soles, officiosissime erga te amantissimeque se gerit, ut plurimum illi ea de causa debeam.* Certo che Sua Santità non potrebbe in tutte le cose di V. S. portarsi meglio, nè più amorevolmente.“

- Juli 15: Fried. Nausea an Contarini, d. Wien: S. 183—185. *S. unten Nr. 11.*
- „ 22: Contarini an Cervini, d. Regensburg: S. 185 f. *S. unten Nr. 12.*
- „ 22: Contarini an einen ungenannten Cardinal, d. Regensburg: S. 186—189. *S. unten Nr. 13.*
- Juli: Contarini an Matteo Dandolo, d. Regensburg: S. 200 bis 203. *S. unten Nr. 14.*
- [Juli?]: Sadoleti votum de justitia nobis inhaerente et de justitia Christi nobis imputata, utra debeamus niti. S. 162—167. *S. darüber unten S. 502 f.*
- August 16: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 204 f. „Rendo gratie a N. Signore Dio che V. S. R<sup>ma</sup> sia in porto da quel mar travagliatissimo, nel quale sete stato questi mesi. Nè si dia noja alcuna V. S. delle cose passate qui non in tutto come doveano. Perciò tosto che ella sia qui, ciascuno s'avvederà dell' error suo, et ella rimarrà col suo candore puro et illeso come chiaro sole.“
- „ 16: Contarini an Farnese, d. Rovere: S. 206. *S. unten Nr. 15.*
- „ 16: Contarini an den Secretär Jaches, d. Borghetto: S. 206. *S. unten Nr. 16.*
- „ 24: Erzbischof Hermann von Köln an Contarini, d. Arnsberg: S. 205. *S. unten Nr. 17.*
- September 12: Bembo an Contarini, d. Rom: S. 206 f. (Antwort auf einen Brief aus Lucca vom 6. September).
- October 27: Card. Gaddi an Contarini, d. Lione: S. 208 f.
- December 6: Card. Sadoletto an Contarini, d. Carpentras: S. 208 bis 210. — S. 209: „Appresso mi è stato di grandissima consolatione, ch' ella con la presentia sua [nämlich in Rom] habbia ammorzato qualche ragionamento, che indegnamente si vulgara di lei, come io non dubitava ch' ella farebbe.“ Es folgt eine Ausführung über das Concil als das einzige und hochnotwendige Heilmittel; wegen des Ortes solle man keine Schwierigkeiten machen, in diesem Punkte könne der Papst leicht den Deutschen willfahren u. s. w.

von Belang für die Entstehung seines Tractatus de justificatione. Wieder andere betreffen seine Rückreise, auf der er — wider Erwarten — den Kaiser nach Mailand zu begleiten hatte. Ein lebhaftes Interesse werden aber diejenigen Briefe für sich in Anspruch nehmen dürfen, in denen er sich rechtfertigt wegen seiner Zugeständnisse an die Protestanten in der Lehre von der Rechtfertigung, insonderheit bei dem Terminus *meritum* (s. die Briefe vom 22. Juli an Cervini und an einen ungenannten Cardinal). Kaum weniger lehrreich endlich dürfte der vertrauliche Bericht sein, welchen der Legat im Juli seinem Schwager Matteo Dandolo über die Vergleichsverhandlungen erstattet hat: grade dieser Brief lässt uns einen tieferen Einblick tun in die schwierige Stellung, welche Contarini der übereifrigen altkatholischen Partei gegenüber einnahm, und giebt uns zum ersten Mal authentische Nachricht von seiner Spannung mit Eck; wenn anderes, was wir schon bei Pallavicini lasen, hier Bestätigung erfährt, so ist auch diese bei dem eigenartigen Charakter des Pallavicini'schen Werkes <sup>1)</sup> sicher willkommen.

Unter den mitgetheilten Briefen an Contarini ist der Dandino's der wichtigste, sofern er von neuem Zeugnis ablegt für die lebhafteste Aufmerksamkeit und Besorgnis, mit welcher der französische Hof die Regensburger Friedensverhandlungen verfolgte; auch das Urteil über Philipp von Hessen, über seine Geneigtheit mit dem Kaiser zu gehen, erscheint beachtenswert. Die Briefe Bembo's an Contarini verraten sehr intime Beziehungen der beiden Venetianer und zeigen den ersteren als einen eifrigeren Anhänger des Hauptes der innerkirchlichen Reformpartei Italiens, als man bisher annehmen konnte. Ich habe nur ein paar ausgewählt, die mit einiger Genauigkeit die Stimmung erkennen lassen, welche die Haltung des Cardinallegaten und insbesondere seine Stellungnahme zu der protestantischen Rechtfertigungslehre in den massgebenden Kreisen Roms hervorrief. Als einen weiteren Beitrag zu der Beurteilung, welche die Justificationstheorie Contarini's innerhalb des Cardinalscollegiums fand, hätte ich noch ein ausführliches Votum Sadolet's aus den Monumenti mittheilen können, wenn nicht der Umfang, da er meines Erachtens in keinem rechten Verhältnis zum Inhalte steht, dies widerraten hätte <sup>2)</sup>. Dagegen wollte ich die Briefe Nausea's

---

<sup>1)</sup> Man vergl. ausser der bekannten Kritik Ranke's jetzt auch das Urteil Döllinger's, Sammlung von Urkunden I, 1, Einleitung S. VIII (desgl. von Druffel, Theol. Literaturbl. 1876, S. 483).

<sup>2)</sup> „Sadoleti votum de justitia nobis inhaerente et de justitia Christi nobis imputata, ultra debeamus niti“ (Mon. I, 1, 162—167), ohne Datum, aber jedenfalls in den Juli 1541 zu setzen. Bekämpft wird hier



und des Erzbischof Hermann von Köln nicht zurückhalten, da mir ein jeder in seiner Weise belehrend zu sein schien.

nicht die *Epistola de justif.* vom 25. Mai, sondern eine *minor schedula* Contarini's, d. h. wahrscheinlich eine Abhandlung, welche er zusammen mit der Regensburger Eintrachtsformel de justificatione Anfang Mai nach Rom schickte (die Angabe Morandi's über diesen Punkt S. 162 ist unrichtig; vgl. Contarini am 22. Juli an den ungen. Cardinal: *una mia schedula, nella quale v'era la ragione*; diese und die *formula de justificatione* sind die *binu scripta*, die nach Quirini III, p. XLV Priuli den ihm von Pole genannten Cardinälen vorlegte). — Uebrigens richtet sich die ganze Abhandlung Sadolet's gegen den einen Satz: *esse Catholicam conclusionem, nos non debere niti justitia nobis inhaerente, qua efficimur justii et bona operamur, sed debere niti justitia Christi, quae nobis imputatur propter Christum et meritum Christi, quantum hac posteriore sumus justificati coram Deo, id est habiti et reputati justii*. Dass das ein katholischer Satz sei, erscheint dem Cardinal Sadolet sehr zweifelhaft, *cum videatur in eum sensum redire, quo Lutherani omnia fidei tribuunt, bonis autem operibus suum jus et dignitatem detrahere conantur* (p. 162). *Tollitur ista conclusione studium bonorum operum, quibus perspicue praemium caeleste datur* (p. 164). — Nur in folgendem Sinne (das ist es, worauf die ganze langatmige Beweisführung hinausläuft) will sich Sadolet den Satz des Freundes gefallen lassen: *si ista conclusio sic proferatur, debere nos quidem justitia nobis inhaerente et bonis nostris operibus aliquantulum niti ad consequendas promissiones Dei, ita ut cognoscamus eam ipsam justitiam in nobis progenitam esse a Deo, consentiente et cooperante libero arbitrio nostro, sed tamen majorem spem et fiduciam in Christi justitia et ejus apud Deum merito debere nos reponere, in quo sumus Dei justitia perfecta, haec sancta et catholica mihi videretur esse conclusio* (p. 165). Vgl. ebenda: *gratia et justitia tunc revera plane nobis infunditur et donatur et a summo Deo tribuitur, cum ad credulitatem fidei, quae per se vim et efficaciam non habet, adjungitur charitas Dei et amor proximi, quae charitas fidei anima est fidemque solam vivam efficit: quis jam dubitare potest, quin per bona opera nostra, quae tamen ex Deo in nobis proveniunt, justitia Christi et meritum ejus apud Deum nobis applicetur?* p. 166: *qua ratione potest dici nos justitia nostra non debere niti, sed merito et justitia Christi, cum intelligamus Christi ipsam justitiam ad nos non posse sine interventu et quodammodo hospitio nostrae et nobis inhaerentis justitiae penetrare?* Und dann noch einmal am Schluss (p. 167): *si dicimus nos non debere niti justitia nostra nostrisque bonis operibus, sed tantummodo Christi merito debere justitiaeque confidere, homines ab omni cura et labore pie sancteque operandi abducimus; dagegen sei es katholisch und schriftgemäss: spem nos habere et niti justitia nostra ita debere, ut aliquantum momenti in illa ad assequendum regnum Dei ponamus, sed multo maximam spem atque fiduciam in merito et justitia Christi constituere nos oportere, quae adjuvat infirmitates nostras et imperfectiones perficit et quod in nobis deest ipsa supplet apud Deum summum nobisque patrona et advocata apud eundem ipsum Deum . . . semper est.*

No. 1.

**Girolamo Dandino, päpstlicher Nuntius am französischen Hofe <sup>1)</sup>, an Contarini.**

Blois, 25. März 1541.

[Auszug.]

Ora non lasserò de dirle come quì si continua in star con l' orecchie tese per saper di punto in punto come le cose della Dieta s' incaminano, temendo, a mio poco giuditio, che se venisse fatto all' Imperatore di componere in qualunque modo le differentie di là, saria a disegni et interessi di quà molto male a proposito, et per questo ce attendono con ogni diligentia et si lasciano alle volte trasportare tanto dalla passione, che si mettono a temere, et di quelli che manco doveriano, et che in questo sono più interessati di loro; verbi gratia del Papa et de' Cardinali, et perciò tuttavia tengono ricordato che si abbia bon occhio et che non si lassi di far animo alla Sig. V. R<sup>ma</sup>, secondo che per l' altra le scrissi lungamente in questo proposito <sup>2)</sup>, e che ora d' avvantaggio se le dica per maggior suo lume et advertimento, che il Rè è avvisato et certificato per homini a posta mandati de' principali di Germania, che non sono per acquiescere, nè per far fondamento sopra cosa che l' Imperator li accordi et prometta, et che fusse tutto quello che si sapessero desiderare senza il consenso et approbatione di N. S. et della Sede Apostolica, come quelli che non vogliono che l' Imperatore dopo d' aver fatto i casi suoi possa, quando li verrà bene, mancarli con iscusca del Papa Capo delle cose Ecclesiastiche, nè lo sforzi, non vi avendo Sua Santità consentita, in modo che secondo il successo, così li parerà d' aversi a laudare, come a doler di noi. Et perchè pur alla fine persuasi della ragione così chiara et manifesta si risolvino a credere che nè N. S. nè la Sig. V. R<sup>ma</sup>, che lo rapresenta in quella Dieta, sieno per consentire a cosa che non convenga. Hanno fatto qualche iuditio, che l' ardire stravagante del Sig. *Ascanio Colonna* possa procedere da ordine della Maestà Cesarea, come quella che giudicasse esser a proposito suo di metter N. S. in qualche necessità et angustia, acciocchè volendone esser liberato per mezzo di Sua Maestà Cesarea

1) Dandino, geb. 1509, † 1559, von Julius III. 1550 zum Cardinal erhoben, begegnet uns noch mehrfach in diplomatischen Missionen; s. Ciacc. III, 781.

2) Hierzu bemerkt der Herausgeber Morandi: „In una postilla a canto di questa lettera originale del Dandino leggiamo le seguenti parole: *V. S. Rma tenga in petto quanto le scrivo*. Ciò però dee riferirsi al paragrafo che comincia: *e che ora d'avvantaggio ec ec.*“

avesse da condiscendere alle voglie sue nelle cose sopradette, ma quando si venisse a questo non è prontezza simile a quella che questo Rè ha voluto, che io conosca in lui di esser per exponere la persona, et quanto tiene per defensione di Sua Beatitudine et della Santa Sede Apostolica, con assicurarmi che in un tal caso stà a S. Santità di comandare, che sarà obedita, reiterando più d' una volta, che da questo non si ha da lasciar far paura. Di che tutto ho voluto advertir la Sig. V. R<sup>ma</sup>, acciocchè parendole, possa fare etiam in questa cose particolare del Sig. *Ascanio* quelli officii con Sua Maestà Cesarea, che le pareranno convenienti, perchè la esorti et stringa quelli Signori a far la debita obedientia, perchè quando la cosa s' andasse infistulendo et che Sua Santità conoscesse, che il Vicerè di Napoli e gli altri Ministri e dependenti da Sua Maestà Cesarea in Italia cercassero d' impedir a Sua Santità l' executione tanto ragionevole contro un suddito suo ribelle di così mala sorte, saria facil cosa, che d' una favilla si accendesse gran foco, che non potria in alcun modo profittar alle cose di S. M. Cesarea, et questo basti per debito mio con la singular prudentia et gran iudicio della Sig. V. Rever., alla quale dirò pur anche per sua informatione et per debito mio, ancor che sia per esser avviso superfluo, che quì s' intende, che il *Langrave d' Assia* per aver voluto pigliare un'altra moglie, vivente la prima, è cascato assai dal caldo, che haveva, et dal *Duca di Sassonia* et da altri di quei suoi Principi, onde si teme che sia per andarsi ad accostare all' Imperatore et lasciarsi governare da Sua Maestà a far ogni cosa, da bene in fuori come a suo solito. — U. s. w. U. s. w. <sup>1)</sup>.

Da Bles a 25 di Marzo 1541.

Beccad. 128 f.

<sup>1)</sup> Ich gebe von diesem Briefe nur die erste Hälfte wieder. — Wie sich im weiteren Verlaufe der Regensburger Verhandlungen die Misstimmung Franz' I. auch gegen die Person Contarini's richtete, lehrt uns die Depesche Farnese's (Ardinghelli's) an Contarini vom 29. Mai (Quir. III, p. CCXXXVIII), besonders aber der Brief Gonzaga's an Contarini vom 17. Mai (Quir. III, p. CCLXXVIII—CCLXXXIII). Vgl. auch die unten im Auszuge mitgetheilten Briefe Contarini's an den französischen Nuntius vom 2. und 12. Juni. — Während Franz in der hier angedeuteten Weise auf den Legaten einzuwirken suchte, damit dieser auf die conciliatorische Tendenz des Kaisers nicht eingehe, gab er sich bekanntlich gleichzeitig alle Mühe, auch durch eine lebhaftere Verbindung, die er mit den protestantischen Fürsten anzuknüpfen suchte, dasselbe Ziel, die Vereitelung der Concordie, zu erreichen. (Hierfür ist ausser dem sonst Bekannten von Belang die Mitteilung Badia's an Contarini, Worms 28. Dec. 1540, Quir. III, p. CCLXII, und Contarini's an Farnese, 28. April 1541, ebend. p. CCLV). Um so unangenehmer berührte den französischen Hof die Haltung, welche seiner Information

### Cardinal Bembo an Contarini.

Rom, 27. Mai 1541.

[Auszug.]

Questa mattina si sono lette in Concistorio le lettere di V. S. R<sup>ma</sup> di VIII, X, XII et XV del presente mese, et è stata molto lodata da tutti la prudentia sua et la constantia, che ella hà mostrato in questi articoli discussi, havendo sempre avvertentia che per qualche indiretta via quei Protestanti non possano mai dire, esserli stata concessa cosa, che fosse in pregiudicio della Religion nostra; anchora che alcuni dubitando della astutia loro, habbiano dubitato che quella parola *fidem efficacem* posta nella resolutione dell' articolo *de justificatione etc.* non dia a qualche tempo ansa a coloro che vorran malignare, d' interpretarla sinistramente <sup>1)</sup>: ma sopra tutta questa materia V. S. R<sup>ma</sup> harà lettere da Nostro Signore. Certo che 'l proceder suo è, come ho detto, molto commendato; et il piacer di tutto 'l Collegio è che non potendosi con la verità ridurre quelle genti al dritto cammino, più tosto si lascino errare, sin tanto che a Nostro Signor Dio piaccia di dare miglior mente, che concederle cosa non degna di questa santa religione stabilita et approbata per molti secoli col testimonio et col sangue di tanti Santissimi uomini che hanno havuto il governo di questa Sede Apostolica. . .

P. S. Il giuditio di V. S. R<sup>ma</sup> sopra la dissepation *de Justificatione ex fide et operibus* è stato causa d' alquanta dissepation d' alcuni Reverendissimi: anchora che Monsig. R<sup>mo</sup> *Fregoso* l' habbia difeso dottamente et animosamente. Conforto però V. S. R<sup>ma</sup> a non se ne pigliare alcuna molestia. *Nosti enim vel morem Senatus vel naturam hominum: quot enim capita, tot sententiae. Qui omnium tibi plus debebat, ille minus tribuit* <sup>2)</sup>. Dall' altro canto si laudano *pleno ore* da ciascuno le fatiche di V. S. R<sup>ma</sup> et la sua somma dottrina et constantia et

nach Philipp von Hessen dem Kaiser gegenüber annahm. Mit dem in unserem Briefe über den Landgrafen abgegebenen Urteil ist zu vergleichen das Wort des Mainzers an Contarini Zeitschr. III, 167 (Depesche vom 3. April) und desselben Aeusserung, welche Morone mitteilt (Depesche vom 14. April) bei Laemmer, Mon. Vat. 369 (vgl. Mon. Vat. 280. 352.)

<sup>1)</sup> Diese Besorgnis äusserte namentlich der Cardinal Caraffa (s. Priuli an Beccadelli, Quirini III, p. XLVI sq.).

<sup>2)</sup> Morandi bemerkt hierzu (wahrscheinlich zutreffend): „Qui allude al Cardinale Alessandro, che in Concistoro fortemente si oppose all' opinione del Contarini.“ Man könnte sonst auch an Caraffa denken.

*actiones singulae. In hoc autem errare non poterit, si nihil neque remiserit non remittendum fallere cupientibus, neque ipsa ex se quidquam statuatur. Sed omnia mittat huc judicanda et terminanda.*

Beccad. 167—169.

---

No. 3.

### Contarini an den Cardinal Ercole Gonzaga.

Regensburg, 30. Mai 1541.

Per le mie ultime che furono dei 23 scrissi a V. S. R<sup>ma</sup> siccome io rispondeva a Messer *Angelo* sopra la materia *de justificatione*, la quale mi sono sforzato di chiarire, et così con questa mando, quanto ho scritto al predetto Messer *Angelo*, in mano di V. S. R<sup>ma</sup>. Quella si degnerà etiandio avvisarmi il parer suo.

Le cose nostre di quà vano in lungo et con poca speranza mia, che si habbia a venire a conclusione buona alcuna, perchè questi Protestanti tengono alcune positioni molto erronee, come è, che *in Eucharistia remaneat substantia panis et vini*, et che nella Confessione non sia necessaria la enumeratione dei peccati, et che la Messa *non sit Sacrificium nec mortuis prosit, et quod Sancti non sint invocandi etc.* Et persistendo essi in queste opinioni non potremo far bene alcuno, perchè io non consentirò mai a cosa alcuna contro la verità. Essi hanno dato a Cesare tutti li suoi articoli, domane per quanto intendo si referiranno alla Dieta, vedremo la resolutione che farà Sua Maestà sopra questo. Preghiamo pure il Signore Iddio che vi metta la sua mano, che altramente non anderà bene. È cosa maravigliosa vedere, come tutto questo popolo è affettionato a questa Setta, tal che se non se gli fa gagliarda resistenza io dispero *de hac Provincia*. V. S. R<sup>ma</sup> tenga queste cose appresso di se. Le cose d' Ungheria sono pure anche in espettatione come alli di passati; si dice, che Monsig. di Prato anderà in Fiandra per far le nozze della Duchessa di Milano col figlio del Duca di Lorena. Bascio le mani a V. S. R<sup>ma</sup> et molto mi raccomando in buona gratia della Signora Duchessa. Da Ratisbona alli 23 di Maggio 1541 <sup>1)</sup>).

Beccad. 149f.

---

<sup>1)</sup> Das falsche Datum dieses Briefes bei Becc. (d. 23. Mai) lässt sich leicht berichtigen. Schon der Inhalt führt mit Bestimmtheit auf den 30. Mai: „Essi hanno dato a Cesare tutti li suoi articoli, domane . . si referiranno alla Dieta“ u. s. w. (Die feierliche Uebergabe des Regensburger Buches und der Gegenartikel der Protestanten

No. 4.

**Contarini an den Cardinal Bonifazio Ferreri <sup>1)</sup>.**

Regensburg, 30. Mai 1541.

[Auszug.]

Io aspettava pur di scrivere a V. S. R<sup>ma</sup> qualche bona resolutione di questo nostro negotio, di che nel principio entrai in qualche speranza, ma per quanto vedo, se Dio non muta la mente a questi Protestanti, non si farà altramente concordia; essi hanno strane et erronee positioni et hanno prodotto li suoi articoli a Cesare, et domani si devono referire alla Dieta; forse che Sua Maestà Cesarea piglierà qualche buono ordine, di che ne prego Dio. Io non sono per partirmi un punto dalla verità et così ho fatto intendere, e se non si farà concordia, essi ne saranno la colpa et non noi; attenderemo al successo, et ne darò avviso a V. S. R<sup>ma</sup>.

Beccad. 169.

fand am 31. Mai statt; s. Butzer, Alle Handlungen fol. 88<sup>a</sup>; Corp. Ref. IV, 383. Noch an demselben Tage machte der Kaiser Contarini Mitteilung hiervon; s. Morone an Farnese 2. Juni, Laemmer, M. V. 372). Dieser Tag wird bestätigt nicht nur durch den Brief Contarini's an Ferreri von demselben Datum (Becc. 169 f., hier S. 508), sondern auch, und zwar ausdrücklich, durch das Schreiben an Gonzaga vom 9. Juni (Becc. 173, unten S. 510). — Wenn Contarini den einleitenden Worten zufolge an den zur Familie des Cardinal Gonzaga gehörigen Messer Angelo über die Rechtfertigungslehre geschrieben und dieses Schriftstück dem vorliegenden Briefe beigelegt hat (vgl. auch seinen Brief an Gonzaga vom 9. Juni a. a. O.), so kann es nicht zweifelhaft sein, dass diese Beilage nichts anderes gewesen ist als seine berühmte *Epistola de justificatione* vom 25. Mai; denn wir konnten schon früher aus dem Schlusssatz derselben entnehmen, dass sie an einen Theologen gerichtet sei, der zu Gonzaga in Beziehung stand („cum Cardinalis Mantuani, patroni tui, . . . tum etiam tuum erit iudicium“; vgl. meine Bemerkungen über den Adressaten Studien und Kritiken 1872, S. 93 f.). Aber wer ist der Messer Angelo? Ich habe über seine Person nichts ermitteln können, wenigstens nicht mit den mir zur Zeit zugänglichen Hilfsmitteln. — Nach Alb. Jansen (Neue Mitteilungen des thüringisch-sächsischen Vereins X, 2 [Halle 1864], 35) befindet sich die *Epistola de justificatione* handschriftlich auch in dem Nachlass Julius v. Pflug's in der Zeitzer Stiftsbibliothek, mit der Adresse: *Card. Contarenus Monacho cuidam Mantuano*. Die ersten Sätze des Referates Jansen's finden sich aber nicht in dem Briefe, obwohl die weitere Inhaltsangabe genau zutrifft. Man wird daraus schliessen dürfen, dass der Eingang in allen Drucken fehlt. In der That ist es auch unwahrscheinlich, dass der Brief, der am Schlusse eine persönliche Wendung hat, begonnen haben soll mit dem Satze: *Quomodo in omni disputatione cet.*

<sup>1)</sup> Bonif. Ferreri („Cardinal d'Ivrea“), geb. zu Vercelli, † 1543, zum Cardinal erhoben 1517. S. Ciacc. III, 351 sq.

No. 5.

**Contarini an den französischen Nuntius <sup>1)</sup>.**

Regensburg, 2. Juni 1541.

[Auszug.]

Mi scrisse alli giorni passati Monsig. R<sup>mo</sup> et Ill<sup>mo</sup> *Farnese*, siccome Nostro Signore haveva destinata V. S. per suo Nuntio appresso la Maestà Christianissima, et pensando per lo avviso ch' io ho da Roma, che V. S. già sia giunta alla Corte, gli ho voluto indirizar queste, avvisandola come quà siamo sul trattato della Religione con questi Protestanti, del quale per ancho io non potrei fare inditio alcuno della riuscita, imperocchè per tutti questi dì passati s' è atteso alla collatione ch' hanno fatto insieme li dottori Catholici et Protestanti, li quali in alcuni articoli di non poca importanza sono rimasi differenti, hora tutti insieme hanno fatta la sua relatione a Cesare et datoli ogni cosa in scritto; io siccome altre volte ho scritto a Roma et a Messer

<sup>1)</sup> Wer ist der *Nunzio di Francia*, der Adressat der Briefe Contarini's vom 2., 9., 12., 29. Juni? Es ist jedenfalls der Nachfolger des Girolamo Dandino bei Franz I. Aber giebt Morandi mit Recht bei dem vorliegenden Briefe (S. 170) Niccolò Ardinghelli (19. Dec. 1544 zum Cardinal ernannt, † 23. August 1547, 47 Jahre alt) als Adressaten an? Hat er diesen Namen auf der Adresse gefunden? oder hat er der Angabe *Nunzio di Francia* selber den Namen hinzugefügt? — Nach dem Briefe vom 2. Juni hat Contarini gehört, dass der Adressat zum Nuntius in Frankreich bestimmt sei, und er nimmt auf Grund seiner Nachrichten aus Rom an, dass derselbe bereits am französischen Hofe angelangt sei; nach dem Briefe vom 29. Juni hat ihm sein Schwager Matteo Dandolo die glückliche Ankunft des Nuntius am Hofe mitgeteilt. Dass aber dieser Nuntius Ardinghelli gewesen sei, dagegen scheint zu sprechen, dass nach allen, aus den verschiedensten Handschriften geflossenen Drucken nicht nur die Depesche Farnese's vom 29. Mai, sondern auch diejenige vom 14. (oder 15.) Juni im Namen des Staatssecretärs von Niccolò Ardinghelli, dem damaligen Geheimsecretär Alessandro Farnese's (s. Pall. IV, 16, 4; Ciacc. III, 704), verfasst ist, und dass dem Schreiber der letzteren Contarini nicht wohl diejenigen Mitteilungen über Nachrichten aus Rom (eben aus dieser Depesche) machen kann, die er ihm am 29. Juni giebt. Davon, dass Ardinghelli im Sommer 1541 den bisherigen Nuntius Dandino abgelöst habe, ist mir nirgends eine Spur begegnet; nur seine Sendung nach Frankreich gegen Ende des Jahres 1541, nach der Zusammenkunft Paul's III. und Karl's V. in Lucca, ist uns bezeugt (s. Pallav. IV, 16, 4 und die Randbemerkungen zu IV, 16; Laemmer, Zur Kirchengesch. des 16. und 17. Jahrhunderts, S. 158). So möchte als Adressat vielmehr Capo di Ferro (Hieronymus de Capiteferro, Cardinal 19. Dec. 1544, † 1559, s. Ciacc. III, 706) in Betracht kommen, welchen Paul III. am 11. Mai 1541 zum Nuntius am französischen Hofe ernannte (aus seiner Instruction hat Laemmer, Mon. Vat. 371 f. einen Abschnitt mitgeteilt).

*Hieronimo Dandino*, non sono per consentire a risoluzione alcuna, la quale non sia Catholica et secondo il senso della Chiesa con honor della Sede Apostolica, alla qual cosa s'accorda molto bene la Cesarea Maestà, et V. S. a bon proposito potrà dire alla Maestà Christianissima, che altro obietto non è il mio in questa Legatione, se non haver inanzi agli occhi l'honor de Dio et della Santa Fede, et con questo ordine mi mandò Nostro Signore. Se il Reverendo Messer *Hieronimo Dandino* è ancho alla Corte, V. S. sarà contenta farli intendere come alli XI del passato io gli scrissi in risposta delle sue di 25 di Marzo <sup>1)</sup>. Di poi ho ricevuto le sue di 20 et 26 d' Aprile, et ultimamente quella de' XII di Maggio, nelle quali conosco la sua diligentia et amorevolezza in avvisarmi a minuto come fa. *U. s. w.*

Beccad. 170 f.

---

No. 6.

**Contarini an den Cardinal Ercole Gonzaga.**

Regensburg, 9. Juni 1541.

[Auszug.]

Ho ricevuto le lettere di V. S. R<sup>ma</sup> dei XXVI <sup>2)</sup> di Maggio et primo di questo, di che molto ne la ringratio. Li scrissi alli 30 del passato et li mandai la risposta, che ho fatto alli dubbj di Messer *Angelo*, et aspetto d'intendere la ricevuta et il parere di V. S. R<sup>ma</sup> con quello del Padre Abbate <sup>3)</sup> et Messer *Angelo*. Questo nostro negotio non s'incammina sino a qui niente a buono exito. La Cesarea Maestà si affatica da vero et Cattolico Principe, et hieri et hoggi ha convocato li Stati dell' Imperio per questo. Bisogna pregar Dio che li mandi il Suo Santo Spirito, del quale s' ha grandissimo bisogno. Questi Teologi hanno finito il loro Colloquio, et sono rimasi discordi in articoli importanti, siccome le scrissi per l' ultime mie, hora si vedrà che rimedio prenderà Cesare, del che non so che me ne sperì. Si dice che il *Langravio* parte fra quattro giorni, et che il *Melantone* va a certi bagni per una sua indisposizione, et anchora che dicano

---

<sup>1)</sup> S. oben S. 504 f. Die Antwort Contarini's ist uns leider nicht aufbewahrt; ebenso fehlen die hier erwähnten ferneren Briefe Dandino's.

<sup>2)</sup> Gemeint ist der uns aufbewahrte, sehr wichtige Brief Gonzaga's vom 27. Mai (Quir. III, p. CCLXXVIII—CCLXXXIII).

<sup>3)</sup> Der Herausgeber bemerkt dazu: Il Padre Abbate D. Gregorio Cortese.



che per questo non si restarà di seguire questo negotio, pure non ne faccio buon concetto.

Beccad. 173 f.

---

No. 7.

### Cardinal Bembo an Contarini.

Rom, 11. Juni 1541.

R<sup>mo</sup> et Ill<sup>mo</sup> Sig. mio Col<sup>mo</sup>. V. S. R<sup>ma</sup> sia sempre certa, che io nessuna cosa fò più volontieri, che a questo tempo servirla, nel quale ella serve non solamente a tutti noi et a questa Santa Sede, ma anche a tutta la Repubblica Christiana. Dogliomi che sono stato alquanti di impedito a dolore pedum, il quale credo si possa batteggiar podagra, *quae nunc primum me invasit*. Non ho potuto servirla personalmente, ma però non ho mancato tutti questi dì diligentissimamente *per meos* procurare i suoi denari di questo futuro Luglio. *Nosti tarditatem hujus urbis*, in tali cose *praesertim*, massimamente per causa che Nostro Signore expedisce la protection del Sig. Octavio et del Fratello <sup>1)</sup>, l' uno a Cesare, l' altro al Cristianissimo hora hora, le quali cose sono di molta spesa. Pure non credo che mi mancheranno hoggi di haverli spediti. Se ne farà, quello V. S. R<sup>ma</sup> ricorda per le sue delli XXX del passato.

Ho letta la risposta fatta da V. S. R<sup>ma</sup> a quel Messer Angelo del R<sup>mo</sup> di Mantoa, la quale m' ha sommamente piacciuta. Nè potea far V. S. cosa più a proposito, poichè la materia non era stata da alcuni quì bene intesa. Io in parte mia ne la ringratio grandemente. Manderonne l' esempio a Monsig. R<sup>mo</sup> d' Inghilterra et alla Sig. Marchesa, la quale sta bene et vive lieta nelle orationi et contemplationi sue <sup>2)</sup>. Io mostrerò questa risposta ad alquanti di questi Sig. R<sup>mi</sup>, et a quei prima dei quali ragiona V. S. Increbbemi non mi essere potuto trovare hieri nel Consistorio fatto a S. Marco, nel quale si lessero le lettere di due spazzi di V. S. R<sup>ma</sup>, et fu lungamente ragionato et disputato sopra esse. Credo ne gli altri futuri potrò esserci. Vedo la poca speranza di V. S. R<sup>ma</sup>, che non è però cosa non da molti preveduta, sapendosi la ostination di quelli Principi, *qui non ab honestate, sed ab utilitate propriaque affectione moven-*

---

<sup>1)</sup> Anm. des Herausgebers: „Ottavio Farnese ed il Cardinale Alessandro.“

<sup>2)</sup> Anm. des Herausgebers: „Vittoria Colonna Marchesa di Pescara allora trovavasi in un monastero a Viterbo.“

tur<sup>1)</sup>. Nostro Signore Dio, che solo può difendere la causa sua, non gli lassi più lungamente *ire praecipites in reprobum sensum*. V. S. R<sup>ma</sup> tuttavia haverà con molta sua laude et commendatione del mondo tutto et degli avversarii medesimi, sostenute le sue parti, et fatta illustre la bontà et dottrina et virtù sua. Rimettendomi negli altri particolari a Messer *Flaminio*, salutando il Reverendo Maestro *Sacri Palatii*, al mio Messer *Lodovico*<sup>2)</sup>, a V. S. R<sup>ma</sup> bascio humilmente la mano nella sua santa gratia riverentemente raccomandandomi. Alli 11 di Giugno 1541 di Roma.

Beccad. 176 f.

No. 8.

### Contariní an den französischen Nuntius<sup>3)</sup>.

Regensburg, 12. Juni 1541.

[Auszug.]

Alli 2 et 9 di questo scrissi a V. S. quanto mi occorreva; di poi ho ricevuto un'altra del Reverendo Monsig. *Hieronimo Dandino* dei 17 del passato, per la quale lungamente mi avvertisce di quanto la Maestà Christianissima li haveva ragionato di me circa li negotii di quà. Io molto ringratio il prefato Monsig. *Hieronimo* della diligentia et amorevolezza sua usata et della prudente et vivissima risposta che fece a Sua Maestà. Imperocchè io non ho consentito, nè mai sono per consentire a cosa che non sia Catholica et Sancta, come che a questa hora penso siano chiari tutti; ma di questa a lungo ho ragionato quì con lo Ambasciadore di Sua Christianissima Maestà, lo quale penso ne scriva più a pieno. La resolutione è questa, che quì non s'è fatta conclusione o accordo, nè articolo alcuno, che non sia Catholicissimo, et Dio volesse che così come in alcuni punti Catholici i Protestanti sono convenuti, facessero nel resto, ne' quali discordano, et sono punti essentialissimi. Non mi partirò mai per quanto potrà il mio poco sapere, da fare tutti quelli boni et santi officii che si ricercano da un bono Prelato et vero Christiano, et quando non mi paresse che si tenesse questa via, il mondo vedrà se io sarò caldo o freddo a

<sup>1)</sup> Hierzu bemerkt der Herausgeber: „Questi erano alcuni Principi Cattolici della Germania, quali vedendo che i Protestanti si erano arricchiti dei beni Ecclesiastici, volevano ancor essi approfittarsi di quelle funeste circostanze di tempi senza abbandonare la Cattolica Religione, ma soltanto opponendosi al progresso della Dieta.“

<sup>2)</sup> Beccadelli.

<sup>3)</sup> S. über den Adressaten oben S. 509.

defendere la verità, mi piace bene, et piacque sempre di servare modestia, ma non che nozia al bene della Christianità et all' honore della Sede Apostolica, al che attenderò con ogni cura, et prego V. S. che a buon proposito ciò faccia intendere al Re Christianissimo *u. s. w.*

Da Ratisbona alli 12 di Giugno 1541.

Beccad. 177 f.

No. 9.

### Cardinal Bembo an Contarini.

Rom, 25. Juni 1541.

[Auszug.]

Alle lettere di V. S. R<sup>ma</sup> delli 8 rispondo, haver fatto alcune copie della lettera sua scritta a Messer *Agnolo* del R<sup>mo</sup> *Gonzaga*, et haverla mostrata a questi Signori *Fregoso*, *San Marcello* e *Carpi* <sup>1)</sup>: et un' altra mandata a Monsig. *Polo* et a Monsig. *Rodolfi* <sup>2)</sup>, i quali amendue son fuora. Pare ad ognuno che quella lettera sia molto bella et faccia la materia chiara: a me non potrebbe piacer più di quello che ella fa *u. s. w.*

Beccad. 181.

No. 10.

### Contarini an den französischen Nuntius <sup>3)</sup>.

Regensburg, 29. Juni 1541.

[Auszug.]

Le cose di qua della Religione sono ridotte a tal termine, che io per me sono fuora di speranza, non volendo consentire i Protestanti alli articoli essentialissimi et verissimi. Et per questo sono risoluto di non interporre l' authorità della Sedia Apostolica in approvare cosa alcuna, neppure di quelle, nelle quali sono convenuti nel colloquio, per non dar loro ansa di mal interpretare le cose ben dette. Monsig. R<sup>mo</sup> *Farnese* per lettere

<sup>1)</sup> Card. di Carpi: Ridolfo Pio de' Principi di Carpi, creirt von Paul III. im December 1536, † 1564 (s. Ciaccon. III, 619 sqq.).

<sup>2)</sup> Der Florentiner Niccolò Rodolfi, von Leo X. 1517 zum Cardinal gemacht, † 1550.

<sup>3)</sup> S. über den Adressaten oben S. 509.

dei 14 <sup>1)</sup> m'avvisa, come Sua Santità era risolta di levare la suspensione del Concilio con buonissimo animo di farlo in breve, per remediare per questa via alle discordie, che sono nella Religione Christiana, il che si è detto alla Maestà Cesarea, la quale ha accettato molto volentieri il Concilio *u. s. w.*

Ratisbona alli 29 Giugno 1541.

Beccad. 180 f.

---

No. 11.

**Friedrich Nausea an Contarini.**

Wien, 15. Juli 1541.

[Auszug.]

Quam vehementer<sup>1</sup> aliquot hucusque diebus meum discruciat animum prorsus diuturnum illud planeque suspectum R<sup>mae</sup> et Ill<sup>mae</sup> D. V. silentium (quo fit ut ternas priores meas, et eas quidem bene longas, ad eandem literas una cum privatis colloquiis, quae mihi nuper apud Vangiones pro Republica Christiana cum *Melanchthone* et *Bucero*, utpote duobus Schismaticorum antesignanis, non absque summa spe cujusdam melioris in vinea Domini futuri fructus fuerunt <sup>2)</sup>, omnino nihil responsi accipio) non facile scripserim. Si quidem non fit, ut e vestigio credam, eas non esse redditas, quum caeteri, et ii quidem non vulgares, sed Principes nobiscum plane Proceres, suas et uno eodemque fasce per Regium Veredarium non modo receperint, sed ad eas non citra summam suorum animorum gratitudinis significationem perquam humanissime responderint. Nec est ut facile suspicer R<sup>mam</sup> et Ill<sup>mam</sup> D. V. malignis fortasse quorundam emulorum obtrectationibus, a quibus nec optimi quique tuti sunt aliquoties, compulsam nescio quid sinistrae suspicionis ac deinde propter illam nonnihil adversus me indignationis concepisse. Quandoquidem compertum mihi sit modisque constet omnibus, R<sup>mam</sup> et Ill<sup>mam</sup> D. V. ea esse tum prudentia tum justitia, dexteritate et integritate, ut minime velit hanc partem, nisi altera etiam parte audita, nec damnatam nec absolutam, et eam quidem maxime partem, quae nullius sibi mali conscia, a quali etenim parte me stare non modo bene confido, verum audacter etiam adversus quoscunque clancularios osores adfirmo.

---

<sup>1)</sup> S. Farnese's Depesche vom 15. Juni bei Quir. III, CCXLsq.; Laemmer, M. V. 376 ff.

<sup>2)</sup> Ueber diesen nicht uninteressanten Vorgang ist meines Wissens sonst nichts bekannt.

Dignabitur ideoque R<sup>ma</sup> et Ill<sup>ma</sup> V. D. rem se modis omnibus dignam mihique pergratam facere, si vel paucissimis per eam certior fieri merear, an ipsa tot illas priores meas ad se litteras una cum privatis illis colloquiis receperit necne. Quas si vel non accepit vel interea redditae non sunt, alia denuo earundem et colloquiorum pariter exemplaria mittere non gravabor, quippe quod et ipsa colloquia, sincero iudicio lecta, plurimum ei sacrosanctae nostrae Religionis negotio, cui nunc fortassis R<sup>ma</sup> et Ill<sup>ma</sup> V. D. non infeliciter incumbit et vigilat, ductura speraverim.

In hoc namque unum quidquid mihi est virium, quidquid nervorum, quidquid facultatum expendam, ut sacrosanctae nostrae Religionis et fidei rebus perquam maxime profuturus sim. Id quod, uti hactenus teste Deo pro virili mea bonaque fide feci, ita posthac quoque eodem Deo adiutore facturus sum, donec hosce spiritus rexerit artus. Quod sibi sacrosanctaeque Sedi Apostolicae R<sup>ma</sup> et Ill<sup>ma</sup> D. V. de me, deditissimo suo clientulo, tam tuto contra quoscunque subsusurrones et mei nominis, quantumvis obscuri, persecutores quam quod maxime persuadere dignabitur. *U. s. w.*

Beccad. 183—185.

---

No. 12.

### Contarini an den Cardinal San Marcello Cervini.

Regensburg, 22. Juli 1541.

Hebbi già 3 giorni le lettere di V. S. R<sup>ma</sup> dei 27 del passato et per quelle intesi il dotto Discorso, che lei havea fatto in Concistorio sopra li due punti nell' accordo fatto fra questi Theologi nell' articolo *de justificatione*, li quali però a me non pareno che meritino d'esser tanto ponderati, come essa li pondera. Ho poi inteso per lettere d' altri, che ci è stato fra lei et il R<sup>mo</sup> *Fregoso* qualche disparere, non sò se in quelle due punti, ovvero in altri <sup>1)</sup>; io hora non ho tempo, nè voglio entrare in questa lucubratione, ma mi riservo a Roma, dove faremo un bel simposio sopra li articoli, nei quali discordano, perchè sin hora non li intendo bene. Mi viene ancora scritto, che costì si dice come io era accordato coi Protestanti, insieme con la Maestà

---

<sup>1)</sup> Ueber Cervini's und Fregoso's anfängliches Urtheil über die Regensburger formula de justificatione giebt uns der oft citirte Brief Priuli's an Beccadelli vom 21. Mai (Quir. III, p. XLVI sqq.) Aufschluss.

Cesarea et il Padre Maestro del Sacro Palazzo <sup>1)</sup>, et che io havea sottoscritto alcuni articoli. Non sò qual buon spirito habbia ispirato cotali avvisi. Hora hora comincio ad essere buon Christiano patendo nelle fatiche et pericoli, nelli quali io mi sono posto per la Religione, et son certo che mi riuscirà questa così pazza calunnia in bene, però me ne stò allegro. Domane dopo pranzo partirà la Maestà Cesarea, et noi Venere alli 27, cioè dopo domane a Dio piacendo ci porremo in cammino. Spero che presto ci rivedremo. Interim la si degnerà di raccomandarmi alli nostri comuni amici et pregarà Dio per me, et alla sua bona gratia senza fine mi raccomando.

Di Ratisbona alli 22 di Luglio 1541.

Beccad. 185 f.

No. 13.

### Contarini an einen ungenannten <sup>2)</sup> Cardinal.

Regensburg, 22. Juli 1541.

R<sup>mo</sup> Sig. mio Osservandissimo. Jeri per Monsig. *Verallo* <sup>3)</sup> io hebbi le lettere di V. S. R<sup>ma</sup> dei 27 del passato, le quali per parlare ingenuamente con lei, come io debbo, mi apportarono grandissimo dispiacere et grandissima colera; imperocchè havendo inteso già alcuni giorni sono, che per Roma si diceva che io, il Padre Maestro et la Maestà Cesarea ci eramo accordati con i Luterani, et ch' io haveva sottoscritto ad alcuni articoli Luterani sopra la fede et il merito delle opere: subito, che io lessi le lettere di V. S. R<sup>ma</sup> et la sua quasi excusatione, entrai in sospetto, che da questa origine fosse proceduto questo rumore,

1) Der Dominicaner Tommaso Badia, den Paul III. 1542 zum Cardinal erhob.

2) Morandi vermutet, dass der Brief an den Card. Aleander gerichtet sei („Congetturiamo che questo Cardinale, di cui il Contarini tace il nome, fosse Girolamo Aleandro detto il Brundisino“ u. s. w.). Mit Bestimmtheit lässt sich nur sagen, dass der Adressat entweder Aleander oder Caraffa ist. Nur zwischen diesen beiden lässt uns Priuli's Bericht über seine Gespräche mit Caraffa, Cervini, Fregoso und Aleander die Wahl. Der Inhalt spricht aber mehr für Aleander als Adressaten.

3) Girolamo Verallo, Nachfolger Morone's als Nuntius bei König Ferdinand, traf am 21. Juli in Regensburg ein (s. oben S. 182). Vgl. auch Pallav. IV, 16, 9. Seine Instruction bei Laemmer, Anal. Rom. 86—89, Mon. Vat. 202—204, an beiden Stellen mit dem falschen Datum 1539.

et mi ramaricava nel cuore, che havendo io già forse duo mesi quando fu dato l' accordo *de justificatione*, mandato a V. S. R<sup>ma</sup> per mezzo del R<sup>mo</sup> Cardinale Polo <sup>1)</sup> a vedere la Scrittura fatta con una mia schedula, nella quale v'era la ragione, perchè io con gli altri ci fossimo mossi a non fare instantia sopra questo vocabolo *merito*, per intendere la sua opinione, che mai quella non mi haveva scritto pur una linea, et poi in Concistoro la lo havebbe tanto ponderato, come se 'l fosse un' articolo essenziale della fede, cioè quello *de Trinitate* o cosa simile. Sopra questo pensiero me ne stetti un bon tempo; dipoi considerando, che potria essere facilmente, che quel rumore venisse d' altronde et che io soglio qualche fiata essere negligente in qualche officio dei miei amici, mi sono acquetato, et ogni sua operatione voglio prendere in bona parte. Ho ben preso admiratione, che a lei sembrino tanto gravi li due punti, che la tocca. Quanto al primo delle opere precedenti la gratia, sappia V. S. R<sup>ma</sup>, che nel libro, il quale gli ho mandato, molto bene si trattava di quelle opere, anzi il *Melantone* m' haveva scritto due capitoli buoni, ma al Dottore *Echio* non parve per modo alcuno si dovesse fare di esse mentione, perchè mai non erano stati discordi con i Luterani in quella sorte di opere. Costui è dottissimo et di buon capo, sì che fu necessario compiacerlo. Verrò ora a quello ch' ella dice *de fide efficaci per charitatem et quae per dilectionem operatur*, prendendo quel detto, come detto di S. Paolo ai Galati, io li dico, che quantunque non sia molto eccellente nella lingua Greca, io so pur tanto che intendo quel participio *ἐνεργουμένη*, come medio, et potersi prendere *active et passive*, et quando sarò a Roma, a Dio piacendo, io li mostrerò expositori Greci, illustri, li quali expongono quel luogo *etiam passive*; ma non lo prendiamo come detto di San Paolo, ma come de' Protestanti; io vorrei sapere da lei, si come dalli Scolastici si dice, *quod justificamur fide formata per charitatem*, perchè non possiamo dire, *nos justificari fide efficaci per charitatem?* et che differentia passi fra l' uno et l' altro detto? S' ella dice questo non essere usato, essi rispondono, che nella Scrittura, nè in li Dottori antichi non ritrovano questo vocabolo *formata*, et che è nato da Aristotile et non dal Vangelo. Ben sa V. S. R<sup>ma</sup> quanto hanno in odio li Scolastici, et quanto li berteggiano nel parlare, talmente che saria stato impossibile farli dire *fide formata per charitatem*. Se V. S. R<sup>ma</sup> mi domanda, perchè non gli hai fatto dire, *fides quae per dilectionem operatur?* li rispondo che a questi Collocutori Cattolici bastò che così dicessero, tanto

1) Auch hiervon giebt der Brief Priuli's Nachricht.

perchè essi schivano di dire parola, per la quale si possa suspi-  
 care, che se li faccia dire, *quod justificemur per opera*, siccome  
 è vero. Quanto poi alle opere, che debbono seguire, V. S. R<sup>ma</sup>  
 non sospetti cosa alcuna, che questa è la loro pubblica professione,  
*quod opera sunt fructus vivae fidei*, nè quì vi può stare ascoso  
 alcuno inganno, perchè sono aperti et chiari, et nello articolo  
 accordato tanto espressamente si dice, *quod nihil expressius*.  
 Sì che io certo non so vedere, qual inconveniente si possa ri-  
 trovare nelle parole usate *de fide efficaci per charitatem*. Quanto  
 al secondo circa l' uso di questo vocabolo *merito*, certamente  
 V. S. R<sup>ma</sup> poteva bene con la verità rispondere a colui, che li  
 disse essersi quì concluso, che le opere non fossero meritorie,  
 perchè questo è falsissimo, anzi si dice tutto l'opposto chiaramente,  
 ma ben si è schivato a mio giudizio di usare questo vocabolo  
 di *merito*, perchè nella sua propria significatione et assoluta non  
 si puote attribuire alle opere nostre, siccome in una mia lettera  
 a Monsig. R<sup>mo</sup> Farnese <sup>1)</sup> io scrissi, et prima feci intendere a  
 V. S. R<sup>ma</sup>, nè per me vedo, che inconveniente sia questo.  
 Havemo poi conferito con li Teologi della Cesarea<sup>a</sup> Maestà, oltre  
 li Teologi Collocutori, ed a lungo si è parlato di questo *merito*.  
 Letto il capitolo di quel libro, et intesa la ragione, tutti s'acque-  
 tarono, se ben mi ricordo, ovver la massima parte di essi, ma  
 credo tutti, nè fu notato cos' alcuna. Certo mi dolgo molto  
 et nell' intimo del cuore, che si piglino le armi fra' Cristiani, et  
 che si faccia un così gran scisma per sì lieve cagione.

Che importa alla predicatione del popoli dire, che Dio  
 ricompensa le opere nostre per debito et obbligo, che questo  
 importa il *merito*, ovvero che le ricompensa a quel modo istesso  
 solamente per sua benignità et liberalità, et non perchè sia  
 debitore nostro? Io per me, potendo ciascuno rinunziare alle sue  
 ragioni, rinunzio a quanta ragione potessi havere, che Dio mi  
 fosse debitore, et tutto quello che mi darà di bene, voglio  
 riconoscerlo dalla sua benignità, misericordia et liberalità, et non  
 da debito suo et obbligo suo alcuno. In oltre dov' è la carità  
 del prossimo in così importante occasione? V. S. R<sup>ma</sup> si assicuri,  
 che *languemus circa inutilem pugnam verborum*, et in questo  
 mezzo per le nostre contentioni si ruina *funditus* la Cristianità,  
 nè vi è chi gli abbia compassione, anzi quello è più laudato, il  
 quale sa meglio ritrovare qualche modo et qualche nuova causa  
 di dissidio. Dio voglia, che non ce ne pentiamo presto; ben il

---

<sup>1)</sup> Vgl. den Brief an Farnese vom 22. Juni, der sich ausschliesslich mit dem Satze „*opera post gratiam non esse meritoria*“ beschäftigt, Stud. u. Krit. 1872, S. 144—150.



veggio io coi miei occhi quello, che lì non si vede. Son trascorso più di quello che doveva, la carità di Cristo mi costringe, però V. S. R<sup>ma</sup> mi perdoni.

Noi partiremo di quì a Dio piacendo alli 27 o poco più, desiderosi di rivedere li nostri cordialissimi amici et di abbracciarli dove in pace potremo conferire le nostre opinioni et goderci senza colera, perchè già la mia è passata, anzi mi conosco obbligatissimo a Dio, perchè ora io comincio ad essere Cristiano, *cujus est bene facere et mala pati*. Mi raccomando alla buona gratia di V. S. R<sup>ma</sup>, *quae bene valeat in Domino*.

Da Ratisbona alli 22 di Luglio 1541.

Beccad. 186—189.

No. 14.

**Contarini an Matteo Dandolo <sup>1)</sup>.**

Regensburg, Juli 1541.

Charissime frater. Parendomi essere sciolto dell' obbligo della fede data, il quale io haveva, onde per il passato non potendo fare altramente vi ho scritto lettere senza succo alcuno; hora mi pare potervi narrare tutta la mia negotiatione. Io venni quì in Corte dove ritrovai una impressione in Cesare et li Cesarei, che il Pontefice fosse molto alieno dalla concordia della Germania et che procurerebbe la discordia, la quale fama haveva inteso molto per l'avanti sino in Roma. Appena fui giunto, che alcuni Principi, li quali desideravano, che il Colloquio già principiato a Vormatia non si continuasse, ma in tutto si distruggesse, vollero usarmi per bolzone et ascondere loro sotto di me, onde secretamente cercarono di persuadermi, che io dicessi a Cesare questo Colloquio essere vano et inutile et che si dovrebbe stare sopra li recessi già fatti. Io risposi destramente, che a me non pareva questa via essere buona, prima perchè il disturbare il Colloquio era disturbare ogni via alla concordia, della quale però con l'ajuto di Dio non era da disperare in tutto, massimamente vedendosi già buon principio, poichè questo era procurare alla Sede Apostolica una perpetua infamia, cioè che fosse inimica della concordia della Germania et procurare la discordia, et così

<sup>1)</sup> Matteo Dandolo, ein Schwager Contarini's, von Ende 1540 bis Sommer 1542 venetianischer Gesandter am Hofe Franz' I.; seine Relation vom 20. August 1542 bei Albèri, *Le Relazioni degli Ambasciatori Veneti*, Serie I, Vol. IV, 27—56. Notizen zu seinem Leben ebend. Ser. II, Vol. III, 335 f.

destramente mi excusai. Rimettendosi poi alla tractatione per molti rispetti esservi grandissimo pericolo, se questa si fosse fatta senza mia saputa di quello che si tractava (imperocchè a me non si doveva fare la relatione se non dopo che fosse finita et fatta a Cesare et alli Stati dell' Impero), et anchor se io havessi aspettato ad impugnare quella, che li Collocutori ovvero la maggior parte di loro havessero concluso, tutta la Germania gli haveria seguito senza fare conto alcuno di me; però mi sforzai di farmi confidente talmente che la tractatione mi fosse comunicata di giorno in giorno, et però avendomi la Cesarea Maestà mandato un libro, sopra il quale voleva che si facesse il trattato per levare il *Melantone* dalla sua Apologia, mi ricercò che io lo udissi et dicessi il mio parere; io risposi che solo malvolontieri voleva questo cãrgo, ma per obbedire alla Cesarea Maestà io il faria, come persona privata, *cum protestatione* di potermi ritractare, con molte altre parole in simile sentenza; furono contenti, ed io insieme con il Nuntio ci mettessimo a leggere una sol volta questo libro et notai forse venti luoghi et più <sup>1)</sup>; dissi poi che, se hora non mi occorreva altro, non era possibile potere fare judicio per una letione ovvero auditione, ripetendo le medesime proteste. Questo libro subito dappoi fu letto al Maestro *Sacri Palatii* et alli tre Collocutori non dispiaque, se non ad uno, il quale pensò che fosse stato composto da alcun suo emulo, et cominciò a dire che era inetto et pieno d'errori, et ne notò alcuni in Filosofia, nelli quali più assai errava esso che il libro, come conferendo con esso li mostrai; mi disse poi havere notato, che si diceva in questo libro *quod Deus erat causa efficiens nostrae salutis et Christus erat causa subefficiens*, il che a lui pareva essere errore Ariano, et mi domandò il mio parere da solo a solo: io gli risposi che il libro stava bene, perchè intendeva di Cristo come uomo, il quale dal Damasceno et molti altri Teologi si chiama: *instrumentum primum divinitatis*, et però si poteva chiamare *subefficiens causa*; restò queto. <sup>2)</sup> Hora la tractatione si è fatta sopra quel libro, dal quale i Protestanti si hanno partiti in tutti li loro errori et hanno dato nuove scritte,

<sup>1)</sup> Hiervon wie von dem zunächst Folgenden hat schon Pallavicini IV, 14, 4 Einiges mitgeteilt (übrigens ohne Angabe seiner Quelle), was hier von Contarini theils bestätigt theils genauer berichtet wird.

<sup>2)</sup> Genaueres über diese Entgegnungen Contarini's auf *Eck's* Einwürfe gegen das Regensburger Buch muss ein Schriftstück der Stiftsbibliothek zu Zeitz enthalten: *Haec respondit etc. Contarenus Eccio*. S. Alb. Jansen, Julius Pflug, Neue Mitteilungen des thüringisch-sächsischen Vereins X, 2 [Halle 1864], 38; die spärlichen Mitteilungen Jansen's a. d. St. sind aber ganz unzureichend.

le quali porterò meco a Roma. Poscia ho riveduto questo libro con quattro Teologi della Cesarea Maestà et tre del Pontefice et è stato considerato fra noi diligentissimamente et per la gratia di Dio non vi abbiamo trovato alcuna eresia; bensì abbiamò notati certi luoghi, che hanno bisogno di maggior explicatione, ma alcuni dissero in fine, che quando i Protestanti si fossero acquietati alli articoli principali, non si doveva fare difficoltà. Ho deliberato non acquetandosi i Protestanti nelli articoli principali, come non faranno, di non approvare cosa alcuna, acciocchè non se li dia occasione d' interpretare il vero in senso falso, poichè fin quì non ho fatto cos' alcuna se non come persona privata. Questo è tutto il successo; io so benissimo da chi è stata fatta quella relatione al Re Cristianissimo, et li errori *de Trinitate* d' onde vengono <sup>1)</sup>, poichè vengono da quel Dottore, che vi ho indicato di sopra. Hora la concordia è in tutto disperata. Vi prego che leggate tutto questo che vi scrivo alli Rmi *Tornone* <sup>2)</sup> et *Ferrara* <sup>3)</sup> et a Messer *Danesio* <sup>4)</sup>. Ben veggo che oramai la maggiore ventura, che io habbia avuto in questa Legatione, è stata, che non si sia fatta la concordia, perchè certamente io saria stato da diverse bande lapidato, et qualch' uno si haveria fatto eretico per farmi parere eretico. Prego la bontà Divina, che riguardi *in faciem Christi sui* et non guardi alle opere, nè alle cogitationi nostre. State di buona voglia, *plures sunt nobiscum quam cum illis*. Da Ratisbona, di Luglio <sup>5)</sup> 1541.

Beccad. 200—203.

---

1) Näheren Aufschluss über die an Franz I. gebrachten Klagen, als ob Contarini die Irrtümer des Regensburger Buches (*nel libro infamissimo, che è stato dato fuore da quel Dottore del Vescovo di Colonia sopra la Trinità et Sacramento*) nicht kräftig genug verurteilt habe, bietet der Brief Gonzaga's an Cont. vom 17. Mai, Quir. III, p. CCLXXIX sq.

2) Cardinal Tournon.

3) Cardinal Hippolite d'Este.

4) Der Franzose Pierre Danès (der bekannte Gräcist, geb. 1497, † 1577, seit 1530 Professor des Griechischen am Collège Royal zu Paris) hatte früher zu dem vertrauten Umgang Contarini's gehört (s. Mon. I, 1, 23 A. 27; vgl. S. 64. 71; Quir. III, p. CCXIX); 1540 begleitete er den Nuntius Campeggi nach Worms. Er wurde nachmals Bischof von Lavaur, und hat wiederholt zu Trient eine Rolle gespielt. Vgl. Nouvelle Biographie Générale XII (Paris 1855), p. 923 ff.

5) Der Tag ist ausgefallen.

No. 15.

**Contarini an Alessandro Farnese.**

Rovere, 16. August 1541.

[Auszug.]

Havendo in Trento preso licenza da Sua Maestà per andarmene verso Nostro Signore, hoggi per novo ordine di Sua Santità pigliarò il cammino verso Milano, per accompagnare Sua Cesarea Maestà sin là, et poi andarmene verso Lucca incontro a Nostro Signore; et così hora mi trovo a Rovere et domani serò a Dio piacendo a Peschiera et per la via di Bressa anderò a Milano, ove penso rivedrò V. S. R<sup>ma</sup>, alla quale ho voluto significare questo per darle nova di me *u. s. w.*

Beccad. 206.

No. 16.

**Contarini an den Secretär Jaches.**

Borghetto, 16. August 1541.

[Auszug.]

Molto magnifico Sig. mio come fratello. Questa sera andando alla volta di Verona ho ricevuto la carta di V. S. con quella di Sua Maestà a Nostro Signore, et perchè dopo la partita di Sua Maestà da Trento ho havuto questa notte passata nova commissione da Nostro Signore di accompagnare Sua Maestà in Milano, per tanto desidero che V. S. mi faccia intendere quello havrò da fare della carta di Sua Maestà; cioè s' io l' ho da portare con meco, oppure prima inviarla in mano di Nostro Signore, che tanto exequirò, quanto V. S. mi ordinarà *u. s. w.*

Beccad. 206.

No. 17.

**Erzbischof Hermann von Köln an Contarini.**

Arnsberg, 24. August 1541.

[Auszug.]

Ex relatione . . . *Joannis Gropperi* . . . didicimus R. D. V. erga nos animum adeoque paratam de nobis benemerendi voluntatem, qua non solum in causa concordiae collationum beneficiorum per nos retro annis factorum <sup>1)</sup>, sed etiam in aliis nostris negotiis

<sup>1)</sup> Ueber Hermann's Conflict mit Rom wegen Besetzung von Pfründen im Widerstreit mit dem päpstlichen Collationsrecht s. *Varrentrapp*, Hermann von Wied (Leipzig 1878), S. 48—55 und dazu die Actenstücke II, 8—27.

et praesertim Praepositurae Ecclesiae nostrae Divi Gereonis Coloniensis omnem operam apud Sanctissimum Dominum Nostrum adhibiturum se recepit, quo scilicet a Sanctitate Sua concordia illa medio trium Reverendissimorum Cardinalium inita <sup>1)</sup> observari mandetur, neve venerabilis et illustris consanguineus Consiliarius devotus nobis dilectus *Georgius a Seyn Comes ab Wittgenstein* <sup>2)</sup> Praepositus etc. ad instantiam Episcopi Curiensis contra aequitatem gravetur atque ad indebitam pensionis solutionem urgeatur. [Es folgt die Bitte, der Cardinal möge sich ferner dieser Sache annehmen juxta Memoriale ea de re Auditori R. D. V. traditum, den Grafen und seine Abgeordneten unterstützen u. s. w.] . . .

Datum in arce nostra Arnsberg. XXIV. Augusti Anno 1541.

Beccad. 205.

---

<sup>1)</sup> Nach Varrentrapp S. 55, Anm. 1 enthält die Alfter'sche Sammlung in Darmstadt ein Schreiben Paul's III. vom 11. April 1537, „nach welchem der Papst die Entscheidung bestätigte, die drei Cardinäle in der streitigen Frage trafen“.

<sup>2)</sup> Ueber Georg von Sayn-Wittgenstein (er war später ein eifriger Gegner des Erzbischofs) s. Varrentrapp, S. 131 (150. 233. 262. 278).

# Anzeigen.

---

**Neuer Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung  
in Tübingen.**

**Müller, Lic. Dr. C.**, Repetent am evang. Seminar  
in Tübingen, „**Der Kampf Ludwigs des Baiern  
mit der römischen Kurie**“. Ein Beitrag zur kirch-  
lichen Geschichte des 14. Jahrhunderts. Erster Band:  
Ludwig der Baier und Johann XXII. gr. 8. brochirt.  
M. 8.

---

## Hamburger Kirchenordnung von 1529.

---

Sollte sich irgendwo in öffentlichem oder privatem Besitz  
eine ältere Handschrift von **Johannes Bugenhagen Der Er-  
baren Stadt Hamborg Christlike Ordninge** vom Jahre 1529  
in **niederdeutscher** Sprache finden (vgl. Richter, Die evang.  
Kirchenordnungen, Bd. I, S. 127, und Schürer, Theolog.  
Literaturzeitung 1877, Nr. 25, S. 669), so möchte der Unter-  
zeichnete bitten, ihm davon Mitteilung zu machen; nament-  
lich Handschriften aus dem 16. Jahrhundert wären sehr er-  
wünscht.

**Hamburg, Juni 1879.**  
Pastorenstrasse 13.

**Carl Bertheau,**  
Pastor zu St. Michaelis.

---

Soeben erschien:

## Luther's Lehre

vom

ethisch-religiösen Standpunkte aus  
und

mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze  
dargestellt von

**Dr. Siegfried Lommatzsch,**

Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Universität Berlin.

Preis 11 *M.*

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag von **L. Schleiermacher** in **Berlin** W. Leipzigerstrasse 109.

---

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

---

Die Zeitschrift wird auch in ihrem III. Bande ihrem bisher nach Kräften durchgeführten Programm treu bleiben.

Wenn wir uns bei ihrer Begründung bis auf weiteres die Zwanglosigkeit der Hefte vorbehalten haben, so glauben wir bei dem heutigen Stande der kirchengeschichtlichen Production auch jetzt noch — im Interesse der Gediegenheit des Inhaltes — an dieser Einrichtung festhalten zu müssen, ohne darum unser Bestreben aufzugeben, wo möglich jährlich **vier Hefte** erscheinen zu lassen.

Nach wie vor werden **vier Hefte** von durchschnittlich zehn Bogen einen Band bilden.

Einsendungen sind an den unterzeichneten Herausgeber nach Marburg zu richten.

MARBURG und GOTHÄ, Ende December 1878.

Der Herausgeber:

Der Verleger:

Prof. Dr. **Th. Brieger.**

**Friedr. Andr. Perthes.**

# Inhalt.

---

|                                                                                                                                            | Seite |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <b>Untersuchungen und Essays:</b>                                                                                                          |       |
| 1. <i>W. Gass</i> , Zur Symbolik der griechischen Kirche . . .                                                                             | 329   |
| 2. <i>A. Harnack</i> , Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften . . . . .            | 358   |
| 3. <i>Th. Lindner</i> , Papst Urban VI. (erste Hälfte) . . .                                                                               | 409   |
| 4. <i>M. Lenz</i> , Zwingli und Landgraf Philipp (dritter, Schluss-Artikel) . . . . .                                                      | 429   |
| <b>Kritische Uebersichten:</b>                                                                                                             |       |
| Die kirchlich-archäologischen Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1878 von <i>V. Schultze</i> (zweite Hälfte) . . .                           | 464   |
| <b>Analekten:</b>                                                                                                                          |       |
| 1. <i>A. v. Druffel</i> , Nachträgliche Bemerkungen über den Augustiner Johann Hoffmeister . . . . .                                       | 485   |
| 2. <i>Th. Brieger</i> , Zur Correspondenz Contarini's während seiner deutschen Legation. Mitteilungen aus Beccadelli's Monumenti . . . . . | 492   |

---