

**ZEITSCHRIFT  
FÜR  
KIRCHENGESCHICHTE.**

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGEBEN VON

**Dr. THEODOR BRIEGER,**

LICENTIAT DER THEOLOGIE UND A.-O. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER  
UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG.

**I. Band, 1. Heft.**



**GOTHA,  
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.  
1876.**

# PROSPECTUS.

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

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

1) **Essays.**

2) **Kritische Uebersichten** über die Leistungen auf den verschiedenen kirchengeschichtlichen Gebieten, dazu bestimmt, periodisch den Fortschritt der Wissenschaft wie auch die Lücken der Forschung aufzuzeigen und zugleich regelmässige Recensionen einzelner Bücher entbehrlich zu machen.

3) **Analekten:** kürzere Mitteilungen über neue handschriftliche und monumentale Funde; bisher ungedruckte Quellenstücke von mässigem Umfange; statistische Nachrichten und dergleichen.

**ZEITSCHRIFT  
FÜR  
KIRCHENGESCHICHTE.**

**I.**



**ZEITSCHRIFT  
FÜR  
KIRCHENGESCHICHTE.**

IN VERBINDUNG MIT

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

HERAUSGEGBEN VON

**D. THEODOR BRIEGER.**

**I. Band.**



**GOTHA.  
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.  
1877.  
1917 : 1834**



4112



# Inhalt.

---

## Erstes Heft.

(Ausgegeben den 29. März 1876.)

### Untersuchungen und Essays:

Seite

- |  |    |
|--|----|
| 1. <i>H. Weingarten</i> , Der Ursprung des Mönchtums im nach-constantinischen Zeitalter (erster Artikel) . . . . . | 1  |
| 2. <i>H. Reuter</i> , Bernhard von Clairvaux . . . . .   | 36 |
| 3. <i>A. Ritschl</i> , Die Entstehung der lutherischen Kirche . . . . .  | 51 |

### Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.

- |  |     |
|--|-----|
| I. Die Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa.<br>Von <i>Adolf Harnack</i> . . . . . | 111 |
|--|-----|

### Analekten:

- |  |     |
|--|-----|
| 1. <i>P. Tschackert</i> , Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge „De quaereis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ (aus den Jahren 1413 bis 1415) . . . . . | 149 |
| 2. <i>G. Voigt</i> , Christoph Walther, der Druck-Corrector zu Wittenberg . . . . .  | 157 |
| 3. <i>A. Schaefer</i> , Zur Geschichte der Protestantenverfolgung in Frankreich . . . . .  | 170 |
-

## Zweites Heft.

(Ausgegeben den 30. Juni 1876.)

### Untersuchungen und Essays:

Seite

1. *W. Gass*, Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des historischen Sinnes . . . . . 175
2. *F. Piper*, Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen . . . . . 203
3. *A. Harnack*, Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (erster Artikel) . . . . . 264

### Kritische Uebersichten:

- Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.  
II. Geschichte der Kirche von 325—768 von *W. Moeller* 284

### Analekten:

1. *O. v. Gebhardt*, Zur Textkritik der neuen Clemensstücke 305
2. *H. Roensch*, Ueber den Schlusssatz des Muratorischen Bruchstückes . . . . . 310
3. *R. Röhricht*, Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler . . . . . 313
4. Ein Lutherbrief, mitgeteilt von *Fr. Schirrmacher* . . . . . 321
5. Ein Memoire des Cardinals von Lothringen über die kirchlichen Zustände in Frankreich (1563). Mitgeteilt von *A. Fournier* . . . . . 323

## Drittes Heft.

(Ausgegeben den 15. December 1876.)

### Untersuchungen und Essays:

1. *A. Harnack*, Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (zweiter Artikel) . . . . . 329
2. *W. Gass*, Zur Geschichte der Ethik; Vincenz von Beauvais und das Speculum morale (erster Artikel) . . . . . 365
3. *A. Ritschl*, Ueber die beiden Prinzipien des Protestantismus . . . . . 397

**Kritische Uebersichten:**

Seite

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.	
· III. Geschichte des französischen Protestantismus von <i>Th. Schott</i> . . . . .	414

**Analekten:**

1. <i>E. Dümmler</i> , Jüdische Proselyten im Mittelalter . . . . .	446
2. <i>P. Tschackert</i> , Pseudo-Zabarella „capita agendorum“ und ihr wahrer Verfasser . . . . .	450
3. <i>M. Lenz</i> , Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Baseler Concil . . . . .	463
4. <i>K. Benrath</i> , Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an den venetianischen Senat (1539) . . . . .	469
5. Zwei Briefe Johann Ecks, mitgeteilt von <i>V. Schultze</i> .	472
6. <i>A. P. Eutaxias</i> , Zur kirchlichen Statistik. Eine Um- schau in der Kirche Griechenlands . . . . .	475

---

**Viertes Heft.**

(Ausgegeben den 5. Mai 1877.)

**Untersuchungen und Essays:**

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

**Kritische Uebersichten:**

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.

IV. Die Reformationsgeschichte Englands von <i>R. Bud-</i> <i>densieg</i> . . . . .	597
V. Geschichte der Reformation in Italien von <i>K. Benrath</i>	613

**Analekten:**

Seite

- |  |     |
|--|-----|
| 1. <i>M. Lenz</i> , Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Baseler Concil (Nachtrag) . . . . .        | 627 |
| 2. <i>Th. Brieger</i> , Ueber einen angeblich neuen Bericht über das Marburger Religionsgespräch . . . . . | 628 |

**Register:**

- |   |     |
|---|-----|
| I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke . . . . . | 639 |
| II. Verzeichnis der besprochenen Schriften . . . . .    | 640 |
| III. Sach- und Namenregister . . . . .                  | 644 |
- 
-

# **Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter.**

Von

**Prof. D. Hermann Weingarten**  
in Marburg.

---

Paulus von Theben, der „erste Eremit“, und der heilige Antonius als die Stifter des Mönchtums, die Entstehung desselben in den Verfolgungszeiten der Kirche unter Decius und Diocletian, sein ursprünglicher Charakter als eine friedliche Art der Selbstaufopferung an Stelle des Märtyrertums nach dem plötzlichen Stillstand der Verfolgungen<sup>1)</sup> gehören zu den unbestrittenen Annahmen auch der neueren Kirchengeschichte. Eine genauere Prüfung freilich der Grundlagen, auf welchen jene Traditionen beruhen, führt zu ganz anderen Ergebnissen.

I. Für Paulus von Theben und die Romantik der unentdeckbaren Felsengrotte der unteren Thebais, in die er sich vor den Gefahren der Decianischen Zeit geflüchtet, 250, in seinem 16. Lebensjahr, — rostige Ambosse, Hämmer und Prägezeug erinnerten noch an die Falschmünzer, die zur Zeit der Cleopatra

---

<sup>1)</sup> Wie noch jüngst Gass (Optimismus u. Pessimismus, 1876, S. 71) die Genesis des Mönchtums dargestellt hat. Von der früheren Literatur sei hier nur Mangolds Marburger Habilitationschrift „De monachatus originibus et causis“ (1852) erwähnt, mit der in dem Zurückgehen auf das Therapeutentum auch Gass in seinem Ueberblick über das Mönchtum und dessen unermessliche Literatur in Herzogs Real-Encycl. Bd. IX übereinstimmte.

dort gehaust, eine uralte Palme überschattete, ein hier entspringender, bald wieder verschwindender Bergquell bewässerte den sicheren Ort<sup>1)</sup>) — für dies Alles liegt die alleinige Gewähr in der Schrift des Hieronymus „De vita Pauli Monachi“<sup>2)</sup>). In dem Charakter und Inhalt derselben ist zugleich das Urteil über ihren geschichtlichen Werth enthalten.

Neunzig Jahre alt, also erzählt uns Hieronymus, war Antonius in seiner Wüste geworden, und dachte bei sich, es gäbe keinen vollkommeneren Mönch als er selbst. Da ward ihm in einer Nacht geoffenbart, fern von ihm lebe ein viel grösserer, den solle er aufsuchen. Bei Tagesanbruch macht sich Antonius auf, ohne zu wissen, wohin. Schon ist es Mittag geworden und er will, als die Sonne über ihm kocht, fast verzagen, da weist ihm ein Centaur, halb Mensch, halb Ross — und Hieronymus will es unentschieden lassen, ob der Teufel oder ein Monstrum der Wüste — den weiteren Weg. Darauf tritt ihm ein Satyr entgegen, der ihn bittet, er möchte für ihn beten, und dann in die Luft verschwindet, wie vor ihm der Centaur. Endlich, am Morgengraun des dritten Tages, wird Antonius durch eine Wölfin zu einer Höhle, geheimnisvoll verborgen am Fuss des Berges, geleitet. Leise, mit angehaltenem Atem, schreitet er in der Finsternis der Höhle vor, bis endlich aus der äussersten Tiefe Licht ihm entgegenstrahlt. Aber da strauchelt er über einen Stein, fällt, und vom Geräusch erschreckt, wirft der heilige Paulus die Türe zu. Von Sonnenaufgang bis zur sechsten Stunde und noch länger muss Antonius bitten, dass ihm aufgetan werde, aber erst auf seine Drohung, er werde hier vor seiner Türe sterben, öffnet Paulus und die beiden greisen Heiligen — denn Paulus war 113 Jahre alt — fallen sich um den Hals. Unter frommen Gesprächen treten sie vor die Höhle, an die Quelle unter dem Palmbaum. Während nun Paulus sich bei Antonius erkundigt, wie es in der Welt aussehe (c. 10: „an in antiquis

<sup>1)</sup> Auch noch bei Burckhardt, Zeit Constantins (1853) S. 433.

<sup>2)</sup> Bei Migne, Patr. lat. T. XXIII; Ed. Martianay IV, 2. Vallarsi war mir nicht zugänglich. — Die griechischen Ueberarbeitungen (Act. SS. Boll. Jan. I, 602) sind wertlos.

urbibus nova tecta consurgant, quo mundus regatur imperio“) fliegt ein Rabe herbei und legt ein ganzes Brot zu seinen Füssen nieder. „Sieh da“, ruft Paulus aus, „sechzig Jahre schon bringt mir der Rabe täglich ein halbes Brot, aber bei deiner Ankunft ,militibus suis Christus duplicavit annonam‘.“ Doch darüber, wer das Brot anbrechen soll, geraten sie in einen Wettstreit der Gastfreundschaft und Demut, der bis zum Abend dauert. Zuletzt vereinigen sie sich dahin, dass sie sich gegenüber setzen, beide das Brot in die Hand nehmen, jeder sich nach seiner Seite zurücklehnen und, was dann in seinen Händen bleibt, geniessen soll. Also tun sie und bringen dann die Nacht im Gebet zu. Am kommenden Morgen kündigt Paulus dem Antonius an, heute werde er sterben. Aber Antonius müsse ihn verlassen und solle nur hernach seinen Leichnam mit dem Mantel bedecken, den er vom Athanasius erhalten. Erschreckt über die wunderbare Kunde, die Paulus von diesem Geschenk besitzt, begiebt sich Antonius auf den Rückweg; da erscheint ihm, in der Frühe des zweiten Tages, Paulus, hellleuchtend wie von schneeweissen Gewändern, von Engeln, Propheten und Aposteln umgeben, gen Himmel fahrend. Antonius fällt zur Erde und betet an, dann kehrt er zurück, um den Leichnam zu bestatten. Aber ihm fehlt ein Grabscheid; da stürzen mit fliegenden Mähnen zwei Löwen herzu, doch schweifwedelnd legen sie sich zu seinen Füssen nieder, und nach erschütterndem Klagegebrüll wühlen sie mit ihren Tatzen das Grab für den heiligen Paulus auf. Dann bitten sie den Antonius um seinen Segen und gehen auf sein Geheiss in ihre Wüste zurück. Antonius aber legte den Paulus in dies Löwengrab und trug fortan die Tunica, die dieser sich aus Palmenblättern zusammengenäht hatte.

Wo ist in dieser ganzen Vita Pauli Monachi auch nur Eine Spur geschichtlicher Wahrheit, von dem ersten mythischen Ausgangspunkte an, der Wüstenfahrt des Antonius ins Blaue hinein, auf Grund einer nächtlichen Offenbarung, mit den Centauren und Faunen als Wegweisern, bis zu dieser Himmelfahrt und Bestattung des Paulus? Schon Zeitgenossen haben deshalb diesen „ersten Eremiten“ für eine blosse Er-

findung seines Biographen erklärt, wie Hieronymus selbst mit souveräner Verachtung solcher Kritik zugesteht, als er die schon in der Zueignung des Paulus von Theben an „Paulum senem Concordiae“ angekündigten<sup>1)</sup> anderen Kinder seiner Phantasie, nur noch reicher ausgestattet, übers Meer sandte, den heiligen Hilarion von Gaza und den Syrer Malchus. Und in der Tat, die Existenz des Paulus von Theben ist durch nicht ein einziges anderes Zeugnis verbürgt. Vor Hieronymus weiss niemand etwas von ihm; die dem Athanasius zugeschriebene Biographie des Antonius redet mit keiner Silbe weder von diesem Paulus noch von seiner Begegnung mit Antonius, und wenn die tendentiösen abendländischen Geschichtsschreiber des Mönchtums, wie Johannes Cassianus und Sulpicius Severus, den Namen des Paulus im Zusammenhang mit Antonius nennen, so tun sie es nur, indem sie dem Hieronymus nachsprechen<sup>2)</sup>; existirt aber hat dieser Paulus nie. Ueberhaupt, von einem geschichtlichen Kern jener Schrift des Hieronymus kann man nur dann reden, wenn man ihren literarischen Charakter vollständig verkennt und einen Roman zu einem frommen Tractätchen verwässert<sup>3)</sup>. Denn

<sup>1)</sup> Ep. X: „Si hoc munusculum placuerit, habemus etiam alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te, si spiritus Sanctus affaverit, navigabunt.“ Die Skepsis der Zeitgenossen im prologus zur Vita S. Hilarionis: „qui olim detrahentes Paulo meo, nunc forte detrahent Hilarioni . . . ut qui semper latuit, non fuisse“.

<sup>2)</sup> Vgl. J. o. Cassianus, Collat. XVIII, 6; Sulpic. Sev., Dial. I, 11; in beiden Stellen nur der Name des Paulus genannt. Wie viel künstliche Mühe man sich gegeben, das Schweigen der Biographie des Antonius über Paulus zu erklären, kann man auch aus der Anm. zu Cassians Coll. IX, 31 (Lips. 1733) ersehen. — Auch der Amathas, der im Prolog der Vita Pauli Monachi, als Schüler des Antonius und als der figurirt, der den Antonius begraben habe, ist dem Biographen des Antonius ganz unbekannt, und über seine andere angebliche Autorität, den Macarius, lässt uns Hieronymus vollends in Stich. Welchen Macarius meint er, könnte man fragen, wenn Hieronymus nicht eben diese Gewährsmänner einfach, wie auch das Uebrige, erfunden oder vorgeschoben hätte. — Die anderen späteren Citate für Paulus von Theben bei Tillemont, Mém. eccles. (in der Venet. Ausg. von 1732. 4°) VII, 670.

<sup>3)</sup> Wie Zöckler gethan hat — Hieronymus (1865) S. 59—63 — trotz der Zugeständnisse S. 387 f.

die geschickt verhüllte Absicht des Hieronymus war hier nicht, möglichst erbaulich, sondern möglichst pikant zu sein<sup>1)</sup>, und seine *Vita primi eremita* ist nur eine Nachbildung beliebter Romane der römischen Kaiserzeit und will wie diese beurteilt sein. Es ist dieselbe Rücksicht auf den Charakter dieser übersättigten alten Welt, die nur noch durch die stärksten sinnlichen Reizungen, durch Abenteuerliches und Schauriges vorübergehend aufgeregt werden konnte, welche die milesischen und die späteren erotischen Erzählungen beherrscht, von der auch Hieronymus Tendenz und Mittel für ein gut Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit sich hat dictiren lassen, nur dass er mit den heidnischen seine Mönchsphantasien sich vermischen und wetteifern lässt. Gleich der Eingang der *Vita Pauli* trägt, ganz nach der Schablone der antiken Erotik, den Charakter mit Behagen ausgemalter raffinirter Lüsternheit; die eine der beiden hier sehr überflüssigen Märtyrergeschichten ist in ihren Einzelheiten fast wörtlich einer der lascivsten Episoden des Apulejus nachgebildet<sup>2)</sup>; die Wanderungen des Antonius, das wunderbare Zusammentreffen der beiden Greise in dem Felseneilande erinnern an ähnliches Wandern und Sichfinden in den Robinsonaden der alten Welt, wie Deinias und Derkyllis, die schon im Altertum viel verwerteten Vorbilder von „Paul et Virginie“, in den griechischen Romanen auf der Insel Thule sich zusammenfanden<sup>3)</sup>. Rein künstlerisch betrachtet, ist dem Hieronymus in diesem Erstlingswerk seiner syrischen Eremitage (zwischen 374—379) manches hübsche Stimmungsbild aus der Wüste gelungen; handelt es sich aber um die Treue der Gesinnung, so hat

<sup>1)</sup> Kommen doch, ausser der Frage nach den neuen Häusern in alten Städten und ausser dem Ausruf bei der Rabenmahlzeit, gar keine Ausserungen des Paulus und ebenso wenig erbauliche Gespräche des Antonius in der Schrift vor!

<sup>2)</sup> Vgl. c. 3 der *Vita P. M.* mit Apulejus, *Metam.* II, 17, nur mit dem verschiedenen Ausgang, dass, während Lucius und Photis „inter mutuos amplexus animas anhelantes“, Hieronymus seinen namenlosen Märtyrer sich, um die Lust zu unterdrücken, die Zungenspitze abbeißen und sie der reizenden Versucherin, die auf ihm liegt, ins Gesicht spucken lässt.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Photius, *Biblioth.* cod. 166.

uns Hieronymus selbst den Massstab in die Hand gegeben, in dem eignen Urteil über seinen mit dem Paulus von Theben gleichzeitigen Brief ad Heliodorum<sup>1)</sup> und die ungemessen schwärmerische und von Tränen überfliessende Verherrlichung des Mönchtums in demselben, den er später selbst nur als ein Product spielender rhetorischer Phantasie und Schule hinstellte<sup>2)</sup>.

In einer ernsten Geschichtsschreibung darf von Paulus von Theben als einer geschichtlichen Persönlichkeit und als einem Begründer des Mönchtums nicht mehr die Rede sein.

II. Lassen sich doch im dritten Jahrhundert überhaupt noch gar keine Spuren des Mönchtums finden. Denn jene Asketen des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit ihrem Fasten, ihrer Ehelosigkeit, ihrem Eunuchentum, mit ihrem montanistischen Rigorismus oder ihren stoisch-christlichen Idealen, lebten mitten in der Gemeinde und in der Welt; und der erste Versuch, der, wohl gegen Ende des dritten Jahrhunderts, in diesen Kreisen gemacht wurde, sich vor der Welt zu verbergen, erfuhr, wie wir aus einer nachcyprianischen Schrift ersehen, eine strenge Zurückweisung seitens der Kirche<sup>3)</sup>. Wenn Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, in den Therapeuten Philos die Asketen seiner Zeit wiederfindet, so ist jetzt allgemein zugestanden, was schon Valesius erkannt hat, dass hier nur jene Asketen gemeint sind, die wir aus Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian kennen. Dass

<sup>1)</sup> Ep. XIV Migne, V ed. Bened.

<sup>2)</sup> Ep. LII, 1 Migne, XXXIV Ben.: „sed in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc Rhetorum studiis atque doctrinis, quaedam scholastico flore depinximus.“ — Dies schliesst nicht aus, dass Hieronymus nicht den Schein hat erwecken wollen, als gäbe er wahre Geschichte; darum der feierliche Eid am Anfang, mit dem er „Jesum anruft und seine heiligen Engel“ als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit. Hieronymus war ein gewandter Journalist, aber er wollte als ein Heiliger gelten; wir beurteilen ihn nach jenem, er wollte nach diesem Gesichtspunkte beurteilt sein; und darum ist eine Rechtfertigung, wie sie Ebert (Literatur des Mittelalters [1874], Bd. I, S. 194, Anm. 3) versucht, unverständlich.

<sup>3)</sup> In der dem Cyprian untergeschobenen Schrift „De singularitate clericorum“ (in Hartels Ausg. der Werke Cyprians, Bd. III, S. 173 f.) finde ich die erste Spur eines versuchten Anachoretentums; c. 31: „adhuc

aber Eusebius, als er die ersten Bücher seiner Kirchengeschichte schrieb, nicht lange vor dem Jahr 324, noch von einem Mönchtum nichts wusste, geht zweifellos grade aus der Art hervor, wie er den christlichen Charakter von Philos Schrift „Περὶ βίου θεωρητικοῦ“ zu verteidigen versucht<sup>1)</sup>: gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armut und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretentum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort. Ebenso ist den anderen und späteren Schriften, allen seinen ausführlichen Beschreibungen des christlichen Aegyptens, der Biographie Constantins und dem Panegyricus auf ihn (verfasst zwischen 337 und 340, dem Todesjahr des Eusebius), das Mönchtum noch völlig unbekannt<sup>2)</sup>: eine Tatsache, die überaus befremden muss gegenüber der gewöhnlichen Darstellung, welche dem Mönchtum und vor allem dem heiligen Antonius eine grosse Rolle schon in den Tagen Constantins zuweist.

Denn von einigen Ereignissen, die in der dem Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii berichtet werden, und über welche ein Urteil möglich ist auch abgesehen von der allgemeinen Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Vita überhaupt, Begebenheiten, die ganz in das Gebiet der ausführlichsten

habeo quid mirari: cum videam de Christianis plerosque maritos et uxores continentiam destinantes domicilia singularia magis eligere . . . dicat nunc eunuchorum caritas, dicat ne forte in hac secessione magis conjugalis caritas peccet . . . .“

1) Eusebius, Hist. eccl. II, 17; vgl. Valesius zu dieser Stelle, p. 715 in der Ausg. Turin 1746 und Mangold a. a. O. S. 47—58. Ausserdem Valesius zu Eusebius, H. e. VII, 32. p. 326. Anm. 6.

2) Vgl. namentlich Vita Const. IV, 25 und De laudibus Const. c. XIII. Auch das doppelte Christentum der Dem. ev. I, 8, das vollkommene der Gottgleichen, geht nicht über den Gnostiker des Clem. Alex. als einen ἐν σαρκὶ περιπολῶν Θεός hinaus, im letzten Grunde nicht über die Stoiker, wie wir sie aus Diogenes Laertius (VII, 119: Θεῖος εἶναι τὸν σοφούς u. s. w.) und aus Seneca (z. B. ep. 31 der Weise deum in corpore humano hospitantem) kennen. Ueber Narcissus (Eus. H. e. IV, 9) hernach.

Berichte des Eusebius fallen — kann man zuversichtlich behaupten, wären sie geschichtlich, Eusebius hätte sie wissen müssen und würde sie nicht übergangen haben. So die Scene zu Alexandria in der Verfolgung des Maximinus, welcher der Bischof Petrus von Alexandria zum Opfer fiel, wo Antonius, dem Ausweisungsbefehl des Richters ins Angesicht trotzend, das Martyrium suchte, aber nicht fand<sup>1)</sup>). Eusebius redet wiederholt von der Hinrichtung des Petrus, einmal sehr ausführlich<sup>2)</sup>), aber er kennt nur hingeropferte Bischöfe Aegyptens; die glänzende Zeugenrolle des Antonius und seiner Mönche würde er sich gewiss nicht haben entgehen lassen. Ebenso wenig das angebliche zweite Auftreten des Antonius in Alexandria gegen den Arianismus<sup>3)</sup>). Und hätte Eusebius, der so sorgsam alle christlich deutbaren Züge aus Constantins Leben zusammengetragen hat, nichts von dem Briefwechsel zwischen dem Kaiser und dem Antonius erfahren haben sollen, zumal wenn wirklich Constantin an diesen als seinen Vater geschrieben und Antonius an den Kaiser jene aller Kirchenpolitik Constantins hohnsprechende Bussepistel als Antwort hätte ergehen lassen, über welche Männer wie Constantin und Constantius sich gefreut haben sollen?<sup>4)</sup> Wie will es sich reimen, dass Constantin und seine Söhne den Antonius wie einen Vater geehrt hätten<sup>5)</sup> und dass bei Eusebius sich nicht einmal der Name des Antonius findet? ebenso wenig, wie Sache und Name des Mönchtums, trotz seiner Begeisterung für Askese! Ein um so rätselhafteres Schweigen gegenüber der wiederholten Versicherung des Eusebius, sorgsam alle Zeugen der Wahrheit aus seinem Zeitalter vorzuführen<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Vita Antonii (in der Benedictiner-Ausg. der Werke des Athanasius [Paris 1698] I, II) c. 46.

<sup>2)</sup> Hist. eccl. VII, 32; VIII, 13; IX, 6.

<sup>3)</sup> Vita Antonii c. 69; von den Benedictinern (in der Vita Athanasii, vor dem I. Teil des I. Bandes, p. XX) willkürlich in das Jahr 334 versetzt.

<sup>4)</sup> Vita Antonii c. 81.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Z. B. Ende des VII. Buches der Kirchengeschichte. — Es ist fast leichtfertig, wenn Schaff (Gesch. der alten Kirche, 1867) S. 585

Allerdings in dem Chronicon des Eusebius begegnet uns zwei Mal der Name des Antonius, aber nicht in dem ursprünglichen Bestandteil des Werkes, sondern nur in der selbständigen Fortsetzung des Hieronymus. Weder die griechischen und armenischen Ueberreste der Chronographia, auch nicht die nach Scaliger so genannten Excerpta latina Barbari<sup>1)</sup> daraus, noch die eusebianischen Zeittafeln nennen den Antonius; erst Hieronymus hat in dem Teil, der nach seiner eignen Vorrede sein ausschliessliches Werk ist<sup>2)</sup>, da er nicht nur „interpres“, sondern auch „scriptor“ sein wollte, den Antonius und den Paulus von Theben und mit beiden zugleich eine literarische Reclame für sich selbst eingeschaltet. Daher hat es gar keinen geschichtlichen Wert, wenn wir in seiner um 380 abgefassten Chronologie zur 279. Olympiade (c. 335) die Bemerkung finden: „Constantinus cum liberis suis honorificas ad Antonium litteras mittit“, und zur 284. Olympiade, in welche Hieronymus die 355 gehaltene Synode zu Mailand verlegt: „Antonius monachus CV aetatis anno in heremo moritur, solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebeo mirae beatitudinis uiro referre cuius exitum brevi libello explicimus“<sup>3)</sup>. Denn die Quelle für diese Angaben, deren Datirung natürlich rein willkürlich ist, — wie denn auch alle die in der Kirchengeschichte gläubig fortgepflanzten Jahreszahlen für den heiligen Antonius, sein Geburtsjahr 251, sein Todesjahr 356, allein auf diesem unerschrockenen Hineingreifen des Hieronymus in die geduldige Welt der Zahlen beruhen — sind nur zwei Dichtungen, beide aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, die eine, die schon besprochene, des Hieronymus selbst, die andere dem Athanasius zugeschrieben.

Betonen wir es, ehe wir zur Besprechung der letzteren

sagt: „Das ganze nicänische Zeitalter verehrte in Antonius einen Musterheiligen“, namentlich gegenüber den angeblichen Belegen bei Tillemont.

<sup>1)</sup> In dem 1875 herausgegebenen ersten Bande der Bearbeitung des Chronicon von Alfred Schoene.

<sup>2)</sup> Bei Schoene, Eus. chron. I, 3: „a Constantino autem supra dicto anno [XX Constantini] usque ad Consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum, totum meum est“.

<sup>3)</sup> Eus. chronicon ed. Schoene II, 192. 195.

übergehen, noch einmal: die Zeitgenossen Constantins und des Eusebius kennen ein christliches Mönchtum noch nicht; damit allein viele schon die Sage von seinem Ursprung in den Verfolgungszeiten der Kirche.

III. Es ist Zeit, dass sich über das Werk, auf welchem der Glaube an den zweiten oder eigentlichen Gründer des Mönchtums, den heiligen Antonius, beruht, ein sicheres Urteil bildet<sup>1)</sup>). Es handelt sich hier um eine doppelte Frage: erstlich, ist Inhalt und Tendenz dieser Vita Antonii Geschichte im eigentlichen Sinne; zweitens, kann sie von Athanasius verfasst sein?

Die Anziehungskraft, welche diese Schrift schon in der alten Kirche ausgeübt hat, beruht nicht auf ihren Schilderungen aus der Dämonenwelt, diesen Kämpfen ihres Heiligen mit dem höllischen Heer, die für uns, um mit Burckhardt zu reden, durch Jaques Callot auf immer in das Reich des Burlesken verwiesen sind, — es ist vielmehr der spiritualistische Zug, die all diesen Dämonenspuk und Aberglauben mitunter tief unter sich lassende, geistige Erhebung und Freiheit, welche diese Vita von den gewöhnlichen Heiligenbildern der alten Kirche weit unterscheidet und schon für Synesius Veranlassung gewesen ist zu seinem bekannten Wort von der Geistesgrösse des Antonius, der keiner Schule bedurft hätte, weil Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzt<sup>2)</sup>). Aber sind diese

<sup>1)</sup> Vgl. Gieseler, K.-G. I, 1. S. 407: „entweder unecht oder stark interpolirt“; Baur, Christentum des 4. bis 6. Jahrh. S. 300: „hat Athanasius wirklich die Vita Antonii verfasst...“ Den wesentlichen Inhalt der Vita darf man aus zahllosen Bearbeitungen als bekannt voraussetzen, u. a. aus der ausführlichen von Neander (K.-G. II, 2) und Böhmer (auch in der neuen Auflage vom Zeitalter des Arius und Athanasius, Anhang, mit dem veralteten Material); Hases sympathische, so glücklich die Mitte zwischen Wahrheit und Dichtung treffende Skizze hat das Verdienst, den Antonius zuerst wieder in die moderne Welt eingeführt zu haben. Ueber den geschichtlichen Antonius denke ich freilich etwas anders, als mein verehrter Lehrer.

<sup>2)</sup> „Was ist früher, der Buchstabe oder der Geist?“ fragt Antonius die seine Ungelehrsamkeit bespöttelnden Sophisten (c. 73); *φοίτουν δὲ νοῦς γνωματεῖ, τούτῳ οὐχ ἀναγκαῖ τὰ γράμματα.* Sein Buch ist die gesamte Schöpfung, wie die spätere Tradition dies Wort fortgebildet. (Socr. IV, 23.)

genialen Züge echt? Man braucht nicht grade Anstoss zu nehmen an der langen, rhetorisch so kunstgemässen Aus-einandersetzung über das Wesen der Askese (c. 16—44), mit ihren Citaten aus ziemlich entlegenen Stellen des Hiob nach der Septuaginta, ihren Urteilen über die hellenischen Orakel, ihren, im Munde grade dieses Asketen so seltsam klingenden wiederholten Versicherungen, er lüge nicht (c. 39. 41) — das Alles könnte freie Composition sein, nach der Manier aller alten Geschichtschreibung bei den Reden ihrer Helden —; wäre nur der Inhalt denkbar im Geiste eines Wüsten- und Felsenheiligen, der nie lesen gelernt, der nur koptisch sprach und verstand, der die Bibel nur kannte aus dem, was er in der Kirche hatte vorlesen hören (c. 1), der das Schaffell, das er unter seinem härenen Mantel trug, niemals im Leben abgelegt, nie den Schmutz von seinem Körper gewaschen und es als eine Sünde empfunden, wenn er seine Füsse ins Wasser tauchen musste (c. 47), der sich täglich und körperlich mit den Dämonen herumschlägt, die unter allerlei Tier- und Faunestalten aus den Wänden seiner Höhle auf ihn los-springen. Damit vergleiche man diese speculativen Gespräche mit den griechischen Sophisten (c. 74—78), diese Kenntnis und Bekämpfung platonischer, neuplatonischer, stoischer Philosopheme! Woher wusste dieser Antonius mit seiner Vorbildung in Gräbern, Höhlen und verfallenen Burgen, seinen Kämpfen mit den Krokodilen im Nil, von Plato und seinem Fall der Selen aus der himmlischen Welt in die irdische, „πεπλανῆσθαι αὐτὴν (die Sele) καὶ πεπτωκέναι ἀπὸ τῆς ἀψίδος τῶν οὐρανῶν εἰς σῶμα“, mit diesem fast philologisch gerechten Citat aus Platos Phädrus?<sup>1)</sup> Woher sollte er Plotins Lehre von der Sele als dem Abbild des *νοῦς* und die anderen Emanations-theorien kennen? Dazu diese Polemik nicht nur gegen Isis und Osiris, sondern auch diese Kenntnis specifisch griechischer Mythologie, wie der Titanenschlachten, von Zeus' Sieg über Kronos, von den Kämpfen des Typhon, vom Raub der Pro-serpina und von allen möglichen naturphilosophischen Um-

1) Vgl. Origenes c. Celsum III, 80 (p. 500): *Πλάτωνος παραδεξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγου, πεφυκνίας ἀναβαλνειν ἐπὶ τὴν ἀψίδα τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* Platos Phaedrus p. 247.

deutungen der antiken Mythen durch die Stoiker! <sup>1)</sup>) An andern Stellen redet Antonius wie der correcteste Dogmatiker über den Glauben als ein unmittelbares Wissen der Sele, zum Unterschied von dem durch Philosophie und Dialektik vermittelten Wissen <sup>2)</sup>), oder so speculativ wie Athanasius selbst über den Zweck der Menschwerdung <sup>3)</sup>), mit allen dogmatischen Formeln der athanasianischen Logoslehre (c. 69). Neben dem crassen Wunder- und Aberglauben des Mönchtums ein fast rationalistisches Correctiv desselben. c. 40 erzählt Antonius, einst sei ihm ein Dämon erschienen ὑψηλὸς λίαν μετὰ φαρτασίας und habe gesagt, ἐγώ εἰμι ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ und ἐγώ εἰμι ἡ πρόνοια· was du bittest, will ich dir gewähren, er aber habe ihn angeblasen im Namen Christi καὶ τύψαι τοῦτον ἐπεχειρήσα; da sah er, wie der Dämon den Schlag empfing und verschwand; und unmittelbar darnach dieses rationnelle Wort, das dem Satan selbst in den Mund gelegt wird, der, vom Antonius befragt, warum er an seine Tür geklopft und Einlass begehrt habe, sich beklagt, dass Christen und Mönche ihn ohne Grund hassten: οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ ἐνοχλῶν αὐτοῖς · ἀλλ᾽ αὐτοὶ ταράσσονται ἔντονέ! Wie viel ist nicht von Betrug und Weissagung der Dämonen die Rede, und daneben das tiefsinnige Wort, das nicht im Schmutz der Wüste entstanden sein kann: eine reine und der Natur getreue Sele sieht weiter als alle Dämonen <sup>4)</sup>). — Von all diesen Wörtern griechischer, philosophischer, christlicher Weisheit ist nicht Eins in dem Munde und in der Atmosphäre möglich, in der es entstanden sein soll, und dieser geistige Antonius, der mit seinem roh und sinnlich abergläubischen Doppelgänger

1) c. 76: καὶ ἀλληγορεῖτε ἀρπαγὴν κύρης εἰς τὴν γῆν καὶ Ἡφαίστου χωλότητα εἰς τὸ πῦρ κτλ.

2) c. 71: ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς γίνεται · ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἀπὸ τέχνης τῶν συντιθέντων ἐστι.

3) c. 74: ἵνα τῇ ἀνθρωπίῃ γενέσει κοινωνήσας ποιήσῃ τοὺς ἀνθρώπους κοινωνῆσαι θεῖας καὶ νοερᾶς φύσεως.

4) c. 34: καθαρεύοντας ψυχὴν πανταχόθεν καὶ κατὰ φύσιν ἔστωσα, δύναται διορατικὴ γενομένα πλεόνα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων. Oder ist das κατὰ φύσιν ἔστωσα schon nach dem Sprachgebrauch der Mystik auszulegen?

wohl auf dem Papier, aber nicht im Leben vereinigt werden kann, gehört nicht der Geschichte, sondern der Poesie an<sup>1)</sup>. Wird sich uns doch die Welt, in welcher der geschichtliche Antonius gelebt haben kann, alsbald in treueren Bildern aus dem vierten Jahrhundert zeigen.

Dass die Vita des Antonius eine Tendenzschrift sei, haben schon die ersten Leser erkannt und ausgesprochen. Und Gregor von Nazianz hat recht gesehen, wenn er von ihr sagt, sie sei die Darstellung des Ideals des Mönchtums in Form der Geschichte: *τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως*<sup>2)</sup>. Und damit stimmt nicht nur die Einleitung der Schrift selbst<sup>3)</sup>, sondern auch ihr systematisch durchgeföhrter Charakter überein; in dem Fortschritt der äusseren Geschichte des Antonius ist zugleich immer eine Steigerung seiner Kämpfe, Aufgaben und Siege enthalten, von den Versuchungen durch die Dämonen an bis zur Ueberwindung der Philosophen, der Anerkennung durch die Kaiser, dem glorreichen Tod; und diese Mischung von Geist und Sinnlichkeit in dem Werk war die Bedingung seiner Verbreitung in allen Kreisen der Kirche. Nicht den ursprünglichen, sondern den idealen Charakter des Mönchtums, nicht die Geschichte, sondern die Aufgaben desselben hat ihr Verfasser gezeichnet oder zeichnen wollen<sup>4)</sup>.

Stände es nun fest, dass Athanasius der Urheber dieses Kunstepos gewesen, so würde sich dadurch nicht das Urteil über dessen geschichtlichen Wert, sondern nur die herkömmliche Anschauung von dem schriftstellerischen Charakter des grössten Bischofs des vierten Jahrhunderts ändern<sup>5)</sup>. Es ist

<sup>1)</sup> Der Gedanke einer Interpolation in dem einen oder andern Sinn wird durch die mit dem Erscheinen des griechischen Textes fast gleichzeitige lateinische Uebersetzung, die das gleiche Ideal enthält, ausgeschlossen; und ausserdem ist diese Vita eine Schrift aus Einem Guss.

<sup>2)</sup> In der alsbald näher zu besprechenden Stelle Orat. 21, 5.

<sup>3)</sup> In der Vorrede: *μοναχοῖς γὰρ ικανὸς χαρακτῆρα πρὸς ἀσκησιν ὁ Ἀντωνίους βίος*.

<sup>4)</sup> Wie schon die alten griechischen Scholiasten die Worte des Gregor von Nazianz auffassen: *σχηματισάμενος διηγεῖσθαι τὰ τοῦ θεοῦ Ἀντωνίου, κανόνας ἔξερετο μοναδικούς*.

<sup>5)</sup> Die ältere, allerdings wesentlich aus dogmatischen Gründen ab-

vor allem die Autorität des Gregor von Nazianz, die für Athanasius entscheidend zu sein scheint. Denn Gregor hat seinen Panegyricus auf diesen (or. 21) mit dem Wunsch begonnen, dessen Leben einst ebenso treffend schildern zu können, wie Athanasius selbst in der Biographie des Antonius das Ideal in der Geschichte gezeichnet habe, — jene Gedächtnisrede freilich ist gehalten zu Constantinopel nicht vor 380, wenigstens sieben oder acht Jahre nach dem Tode des Athanasius. Aber Männer, ebenfalls aus den Kreisen der morgenländischen Kirche, die dem Ende des Athanasius noch näher gerückt sind, sprechen sich viel unbestimmter aus. Für Hieronymus war, als er seine Vita Pauli schrieb, zwei oder drei Jahre nachdem Athanasius gestorben, die Biographie des Antonius noch eine anonyme Schrift <sup>1)</sup>), und erst etwa 20 Jahre später, in dem Werk „De scriptoribus ecclesiasticis“ (geschrieben um 393) nennt er den Athanasius als Verfasser (c. 87), den Bischof Evagrius von Antiochien als Uebersetzer (c. 125), unbedenklich freilich auch über die Echtheit der dem Antonius zweifellos untergeschobenen Briefe (c. 88). Mit welcher Willkür die altkirchliche Tradition in solchen Fragen verfuhr, zeigt sich auch darin, dass jenes *décretum de libris recipiendis*, welches man doch wohl der römischen Synode des Papstes Gelasius vom Jahr 496 zuschreiben darf, noch den Hieronymus selbst als Verfasser der Biographie des Antonius bezeichnet <sup>2)</sup>).

Die Entscheidung ist hier durch innere geschichtliche Gründe gegeben.

Gegen Athanasius spricht vor allem Charakter und Inhalt der Widmung, mit welcher die Biographie beginnt <sup>3)</sup>.

sprechende Kritik von Rivet, Basnage hat zusammengefasst und verstärkt Oudin, Scriptores eccles. I, 358 f.; vgl. auch die Einleitung der Benedictiner vor der Vita Ant.

<sup>1)</sup> Vita Pauli, prologus: „igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo traditum est“.

<sup>2)</sup> c. 4: „vitas Patrum Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium Eremitarum, quas tamen vir B. Hieronymus descripsit, cum omni honore suscipimus“.

<sup>3)</sup> Wobei auf die spätere Ueberschrift: „πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένῃ μοναχούς παρὰ τοῦ ἐν ἀγλοῖς πατρός ἡμῶν Ἀθανασίου“ keine Rücksicht zu nehmen ist.

Schon in der wiederholten Bitte, ihm zu glauben, in dieser doppelten Versicherung, nur die Wahrheit sagen zu wollen, wird niemand den selbstgewissen Bischof wiedererkennen, dem solche *captatio benevolentiae* nicht in den Sinn kommen konnte. Aber auch alle anderen Voraussetzungen jener Zuschrift sprechen gegen Athanasius. Als Empfänger werden hier Mönche vorausgesetzt, zu deren Heimat endlich auch die Kunde vom Mönchtum gedrungen sei, und die nun zum Wettkampf mit den ägyptischen Vorbildern sich anschickten; der Verfasser beeilt sich, an sie zu schreiben, weil die Zeit der Schiffahrt bald zu Ende und dann der Verkehr mit ihnen abgebrochen wäre. An das dem ägyptischen fast gleichzeitige syrische und kleinasiatische Mönchtum zu denken, ist ebenso durch diesen *καιρὸς τῶν πλωτίμων* wie durch jenes „endlich auch“ verboten; die Adresse des Briefes setzt die Reise über das mittelländische Meer voraus. Seine Empfänger waren die ersten abendländischen Mönche. Nun aber lassen Augustins Confessionen (VIII, 14. 15) einen ziemlich sicheren Schluss zu über die Zeit, in welche für Italien und Gallien die ersten Anfänge des Mönchtums fallen: als er nach Mailand kam (385), hatte Augustin noch nichts weder vom Antonius noch vom Mönchtum gehört oder gesehen, und die Biographie des Antonius gehörte noch zur neuesten Lectüre. Als Hieronymus seine erste Reise nach dem Orient antrat, die nach seiner eignen Angabe<sup>1)</sup> nicht als Pilgerfahrt aufgefasst zu werden braucht (c. 373), scheint die erste Nachricht von den Einsiedlern der Wüste nach Europa gekommen zu sein; wie überrascht war Hieronymus, als er hörte, Rufinus sei im Begriff, „Aegypti secreta penetrare, Monachorum invisere choros et coelestem in terris circumire familiam<sup>2)</sup>!“ Selbst Sulpicius Severus stellt in seiner legendenreichen Biographie des heiligen Martin von Tours dessen wundertägliches Leben, mit seinen Todtnerweckungen vor seiner Bischofswahl, nach den letzten Tagen des Hilarius von Poitiers (nach 367), nur wie das der Asketen der früheren Zeit dar, und nicht nach

---

<sup>1)</sup> Ep. III (ed. Bened. I), 3.

<sup>2)</sup> Ep. III (ed. Bened. I), 1.

Analogie des späteren Mönchs- und Cönobitentums<sup>1)</sup>). Grade aber aus Sulpicius Severus ersieht man, wie früh in diesem neu entstandenen gallischen Mönchtum sich jener Wettkampf und jene Eifersucht dem älteren orientalischen Vorbild gegenüber regte, welche die Voraussetzung der Vita Antonii ist. Ist doch dies die ausgesprochene Tendenz seiner drei Dialoge, der Nachweis, Martinus und das junge gallische Mönchtum stehe mehr als ebenbürtig über allen Heiligen Aegyptens und Kleinasiens<sup>2)</sup>.

Diesem unseren Resultat, dass man im Abendland zu den Zeiten des Athanasius kaum etwas vom ägyptischen Mönchtum wusste, — wofür wir ein direct bestätigendes Zeugnis in einer Stelle des Sozomenos (Hist. eccl. III, 14) besitzen (vgl. S. 22) — scheinen freilich einige sehr bekannte Erzählungen zu widersprechen, welche sich dem Aufenthalt des Athanasius in Rom 341, in der Zeit des Bischofs Julius, anschliessen. Damals nämlich schon hätte Athanasius in den beiden Männern der Wüste, die ihn begleitet, Ammon und Isidorus, den erstaunten Römern das eindrucksvolle Bild der neuen ägyptischen Form der Askese vorgeführt; Marcella, die vornehme und edle Patricierin, sei „in jenen Tagen der von ihm ausgegangenen religiösen Erweckung“<sup>3)</sup> gewonnen worden, sie, die erste Nonne des Abendlandes. Fragt man aber nach den Zeugnissen für diese, eigentlich erst durch Baronius und die Benedictiner in die Kirchengeschichte eingeführte Tradition, so zeigen sich dieselben sofort als überaus unzuverlässig. Für die Beziehungen der heiligen Marcella zum Athanasius ist die einzige Grundlage die recht vieldeutige und unwahrhaftige Darstellung des Hieronymus in seinem um

1) Sulp. Sev., De vita Martini c. 4—6.

2) Vgl. Sulp. Sev., Dial. II, 5: „vicisti, Galle, vicisti (durch die Wunder des heiligen Martin)... eremita omnes anachoretasque vicisti... quia minima illius aliorum maximis majora esse, nulli dubium est“. III, 1: „nova Posthumianus exspectat, nuntiaturus Orienti, ne se in comparatione praeferat Occidenti“. c. 21: „cum vero ad Aegyptum usque pervenerit, quamquam illa suorum Sanctorum numero et virtutibus sit superbe, tamen non dedignetur audire, quia illi vel universae Asiae in solo Martino Europa non cesserit“.

3) Die „Erweckung“ bei Zöckler, Hieronymus S. 109.

412 verfassten Epitaphium auf diese seine fromme und bibelforschende Freundin, die, nach der Eroberung Roms, nach 410, zwar im Greisenalter, aber keineswegs ungewöhnlich hoch betagt gestorben, zu der Zeit, wo Athanasius in Rom war, doch also noch im Kindesalter gestanden haben muss! <sup>1)</sup> Und von den Mönchen, die Athanasius nach Italien mitgebracht, wie etwa Columbus seine Indianer nach Spanien, weiss das vierte Jahrhundert noch nichts. Nicht nur der Catalogus Liberianus, sondern auch Rufinus in seiner sagenreichen Fortsetzung des Eusebius erwähnt beim Papst Julius mit keiner Silbe diese für die römische Welt ja noch am Ausgang des vierten Jahrhunderts so auffällige und neue Erscheinung <sup>2)</sup>; erst ein Jahrhundert später, bei Geschichtsschreibern, die aus allen Mönchs-Legenden des Palladius und seiner Geistesgenossen schöpften, zeigt sich die erste Spur von dieser Einführung des Mönchtums in das Abendland durch Athanasius <sup>3)</sup>. Dieser

<sup>1)</sup> Hieronymus, ep. CXXVII (ed. Bened. XCVI), 5, ad Principiam: „Haec ab Alexandrinis sacerdotibus, Papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes... Romam con fugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis, monasteriorumque in Thebaide, Pachomii et virginum et viduarum didicit disciplinam.“ Hier sind die Zeiten recht illoyal durcheinandergeworfen. Athanasius war 341, Petrus, sein Nachfolger im Bistum von Alexandria, 373 oder 374 in Rom; wusste Marcella schon 341 vom Mönchtum, wozu noch erst die Unterweisung dreissig Jahre später? Und hat wirklich, wie der Wortlaut hier es sagt, Antonius 373 noch gelebt, so dass Hieronymus seine frühere andere Datirung im Chronicon vergessen hätte? — Aus c. 13 u. 14 des Briefes geht hervor, dass Marcella bei ihrem Tode wohl in das „senilis aetas“ getreten war, aber „integro, vegetoque corpusculo obdormivit in domino“. Wäre diese ihre Rüstigkeit etwas für ihr Alter auffallendes gewesen, wie würde Hieronymus es verwertet haben, nach Art seines Briefes ad Paulum senem Concordiensem (ep. X)! Aus c. 2 kann man schliessen, dass Neratius Cerealis erst nach seinem zweiten Consulat, das in das Jahr 358 fällt (s. die Anm. bei Migne), sich die schneidige Zurückweisung von der Marcella geholt hat, die damals noch „wie seine Tochter“ sein konnte; und auch dieser Umstand führt nicht über das Jahr 330 als Geburtsjahr der Marcella hinaus. — Auch bei den Bollandisten (Act. S. S. Jan. II, 1105, 31. Jan.) findet sich nicht die Annahme eines besonders hohen Alters der Marcella.

<sup>2)</sup> Vgl. Rufinus, Hist. eccl. I, 18. 19.

<sup>3)</sup> Socrates, Hist. eccl. IV, 23.



selbst aber, in dessen Werken sich der Name der Marcella nicht findet, gedenkt in der eignen Schilderung, die wir von ihm über seine römische Zeit haben, nur seines regen Verkehrs mit den italienischen Bischöfen, und seines einzigen Zweckes, persönlich sich vor ihnen und der römischen Kirche zu rechtfertigen<sup>1)</sup>: von Begleitern aus den Anachoreten Aegyptens, von irgend welcher asketischen Tätigkeit kein Wort; es wäre widersinnig gewesen, hätte er, wo er vor dem Episcopat und dem Klerus des Abendlandes seine Sache führen wollte, die jedem hierarchischen Stand selbstbewusst und fast feindselig gegenüberstehenden Spiritualisten der Wüste auf seine Flucht, wie er selbst diese römische Zeit stets nennt, mitnehmen wollen.

Was die spätere Geschichtsschreibung von der Verbreitung des Mönchtums im Abendlande durch Athanasius erzählt, gehört in das weite Reich der Erfindungen des fünften Jahrhunderts: man erfuhr im Abendlande von den Einsiedlern der Thebais und der nitrischen Berge erst, als die Tage des Athanasius schon gezählt waren: und ein abendländisches Mönchtum, an das er hätte eine Biographie des Antonius senden können, hat er nicht mehr erlebt.

Gegen die Autorschaft des Athanasius ergeben sich aber auch aus dessen echten Schriften zweifellose Beweise. Könnte man es auch, abstract genommen, als zufällig betrachten, dass uns in ihnen der Name des Antonius nicht ein einziges Mal begegnet, trotzdem die Biographie ihren Verfasser zum vertrautesten Freund und Begleiter des letzteren macht, dem jener oft das Wasser über die Hände gegossen, auffällig genug freilich

---

<sup>1)</sup> In seiner 356 geschriebenen *Apologia ad Imperatorem Constantium c. 3. 4* (Opp. I, 1, 297): μόνον εἰς τὴν Ρώμην ἀνήλθον· καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τὰ κατ’ ἔμαυτὸν παραθέμενος, τούτον γὰρ μόνον μοι φέοντις ἦν, ἐσχόλευζον ταῖς συνάξεσι, d. h. er hat nur, wie einst Origenes, den Cultusstätten der römischen Kirche gelebt. — Und wie hätte Athanasius sich auch bei den Zwecken, die er in seiner Flucht nach Italien verfolgte, mit einem Ballast, wie jener Ammon, beschweren können, der von solchem Widerwillen gegen das Bistum als eine Stellung des Hochmuts erfüllt war, dass er sich, um nicht Bischof werden zu müssen, das rechte Ohr abgeschnitten hat! *Socrates, Hist. eccl. IV, 23.*

bei der dem Antonius nachgerühmten Wasserscheu<sup>1)</sup> — an Einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchtums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet. In demselben Jahr, in welches Hieronymus den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius einen Brief an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bistum, Hermopolis, zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an die höhere Würde des Anachoretentums über dem Episcopat — eine Nachbildung der in früheren Tagen der afrikanischen Kirche beanspruchten Prätrogative der Confessoren — sucht Athanasius zu widerlegen durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen<sup>2)</sup>. Da weist er auf Vorbilder hin, die der späteren Mönchs-Legende ganz verloren gegangen sind, vielleicht, weil sie ihr antipathisch waren, Muitos in der oberen Thebais, Paulus in Lato, Ariston, Agathon, die nicht geglaubt hätten, sich dadurch zu erniedrigen: den Antonius nennt er nicht, wo doch vor Einem Wort desselben alle Bedenken des Drakontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie die „äusserste Ehrfurcht“ empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Kleriker<sup>3)</sup>. Warum beruft sich Athanasius nicht auf diese Stellung des Antonius zum Klerus, wenn er wirklich bei dem aus- und eingegangenen wäre und von solcher Devotion etwas gewusst hätte? Der Grund liegt darin, dass diese in der Vita dem ersten Mönche zuge-

<sup>1)</sup> In der Widmung der Vita: πολλάκις γὰρ αὐτὸν ἔωραχε . . . ἀκολουθήσας αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ.

<sup>2)</sup> Ep. ad Dracontium (ed. Bened. I, 1, 267), ungefähr vom Jahr 355. c. 7. 8: μὴ τούννυ κωλνέτωσίν σε μόναχοι . . μηδὲ σὺ προφασίζον ὡς χειρῶν σε αὐτῶν ἐσόμενος. Das Bistum sei nicht, wie sie meinten, μαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπήν, man könne auch als Bischof hungern und dürsten.

<sup>3)</sup> Vita Antonii c. 67: τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας ὑπερφυῶς ἐτίμα καὶ πάντα κληρικὸν τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι ἦθελεν ἑαυτοῦ κτλ.

schriebene klerikale Unterordnung erst der Wunsch der Generation nach Athanasius war, das ursprüngliche Anachoretentum dachte anders.

Endlich aber auch, das tolle Dämonentreiben der Vita Antonii findet bei Athanasius selbst noch keine Analogie. Dort hausen sie so zahllos und aller Orten, in der Luft, an Gräbern, in Felsenklüften und Wüsteneien, wie die Ginns der modernen muhammedanischen Aegypter — so feindselig und doch so familiär —, während in den echten Schriften des Bischofs von Alexandria noch etwas von der, man darf vielleicht sagen, altkirchlichen oder antiken Scheu lebt, diese Dämonenwelt allzunahe in die irdische Welt zu verflechten. Das Reich des Bösen erscheint bei ihm noch nicht so individualisiert und eben dadurch auch abgeschwächt, wie in den Teufeleien der Mönchsphantasie; es ist die Macht des Teufels, vor der Athanasius warnt <sup>1)</sup>), und die Dämonen identifizieren sich für ihn nur noch oder erst mit den Göttern der hellenischen Welt, ganz nach Art des jüdischen Hellenismus und der griechischen Kirchenväter bis zum Eusebius <sup>2)</sup>.

Es steht somit fest, dass wir in der Vita Antonii nicht ein echtes Werk des Athanasius und noch viel weniger eine historische Urkunde des alten, sondern eine Tendenzschrift des entwickelten Mönchtums besitzen, die Darstellung des Ideals eines in den kirchlichen Organismus eingefügten und ungeachtet aller populären und Wüsten-Elemente in eine geistige Atmosphäre erhobenen Mönchtums. Freilich schwindet damit jede Bürgschaft, ob auch nur ein einziger Zug in dieser, systematisch so kunstgerechten Biographie — von der Bekehrung an durch das Anhören jenes Evangeliums vom reichen Jüngling, das schon die alexandrinische Theologie des dritten Jahrhunderts so viel beschäftigt hat, bis zu seinem verborgenen Grab, gleich dem des Moses — Anspruch darauf hat, als geschichtlich zu gelten. Hat es einen Antonius gegeben — und ein „mons Antonii“ ist schon gegen das Ende des vierten Jahr-

---

<sup>1)</sup> Wie in dem Brief an Amun (Opp. ed. Bened. I, 2, 959).

<sup>2)</sup> Vgl. Athanasius, De incarnatione verbi c. 32 u. 47.

hunderts von Rufin, alsbald auch von den späteren abendländischen Wallfahrern gekannt und besucht worden<sup>1)</sup> —, so ist er doch so wenig dem Bilde ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doctrin von ihm gezeichnet, wie etwa der Peter von Amiens der Geschichte dem al fresco gemalten Bilde gleicht, das die berechnete Mönchs-Legende von ihm als dem Urheber der Kreuzzüge erfunden hat. Auf jene ideale Gestalt des Antonius haben dann die späteren Generationen alsbald ihre Eigentümlichkeiten zurückdatirt, und daraus erklärt sich leicht auch die Fülle von der herkömmlichen Zeichnung abweichender Traditionen, die sich an seinen Namen angesetzt, ihn schon früh zum Repräsentanten der beginnenden Mystik gemacht<sup>2)</sup> und in der Chronologie seines Lebens eine arge Verwirrung angerichtet haben<sup>3)</sup>. — Dass man die Dichtung dem Athanasius zugeschrieben oder unter seinem Namen verbreitet hat, hängt wohl mit der Erinnerung an die mannigfachen Beziehungen zusammen, die ja Athanasius in seiner späteren Zeit, nach der Flucht aus Alexandria in die Wüste, in der Februarnacht des Jahres 356, mit dem ägyptischen Mönchtum hatte, und dass Gregor von Nazianz das Werk gläubig als ein athanasianisches annahm, kann in einer Zeit nicht überraschen, deren literarischer Glaube nur durch dogmatische Gründe bestimmt ward, und in der Constantin und ein Eusebius mit ihm glauben konnte, Cicero habe die griechischen sibyllinischen Weissagungen von Christo ins Lateinische übersetzt<sup>4)</sup>. Wäre eine Ver-

<sup>1)</sup> Rufinus, Hist. eccl. II, 8. Sulpic. Sev., Dial. I, 11.

<sup>2)</sup> So das bei Joh. Cassianus, Coll. IX, 31 ihm zugeschriebene Wort: „non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat. intelligit“; oder die Erzählung, wie man ihn, wenn er die Nacht hindurch gebetet hatte, gehört habe, in fervore spiritus proclamantem: „quid me impedit sol, qui ad hoc jam oriris, ut me ab hujus veri luminis abstractas claritate?“

<sup>3)</sup> Wie Socrates IV, 25 das bekannte, in der Vita Antonii noch nicht enthaltene Wort zu Didymus, dieser sehe nicht mit den Augen, wie auch Mücken und Ameisen sie hätten, sondern mit den Augen, damit die Engel Gottes Licht und Wesen erkennen, in die Zeit des Valens verlegt (c. 370).

<sup>4)</sup> Vgl. Eusebius, Orat. Constant. ad Sanctorum coctum c. 19, in der Ausgabe von Valesius p. 637.

mutung über den Ursprung gestattet, so möchten wir ihn nicht allzufern von dem antiochenischen Mönchtum und den Cirkeln des Hieronymus suchen, der in seiner Fabrik moderner Heiligen in der syrischen Thebais dieselbe ungetreue Arbeit unternahm, wie gleichzeitig die römische Kirche unter seinem Gönner Damasus in der Fixirung der Märtyrer-Legenden ihrer Katakomben.

Wo aber finden wir die Ursprünge des Mönchtums?

IV. Wenn die Entstehung des Mönchtums in die Jahrzehnte fallen muss nach Lactanz und Eusebius, die noch nichts von ihm wussten, aber vor die Jahre, in denen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz in der ersten jugendlichen Begeisterung in ihrer kleinasiatischen Heimat es nachahmten, gegen den Ausgang der Regierung des Constantius und kurz vor der Episode Julians des Abtrünnigen (also um 360) — so sollte man erwarten, dass wir in den echten Schriften des einzigen literarisch eingreifenden Bischofs der ägyptischen Kirche in dieser so wichtigen Epoche des Uebergangs aus dem antiken in das christliche römische Staatswesen, in den Briefen und Streitreden des Athanasius Anhaltepunkte für die Genesis jener neuen kirchlichen Erscheinung finden müssten. Denn unzweifelhaft hat Athanasius, wenn auch viel später, als gewöhnlich angenommen wird, dem Mönchtum nahe gestanden, nachweisbar erst nach seiner Rückkehr aus seinem zweiten römischen und abendländischen Exil<sup>1)</sup>), die er nicht, wie die Fabel seit Rufinus bis zu Hefele geht, Drohungen des Constans, sondern seinem eignen Amnestiegesuch bei Constantius verdankte<sup>2)</sup>). Aber jene Hoffnung wird nicht erfüllt. Zwar ist öfter die Rede von *μονάζοντες καὶ ἀσκηται* in Alexan-

1) Auch bei Socrates, Hist. eccl. III, 14, wird direct bezeugt, dass noch in den Tagen des Hilarius von Poitiers, des Martin von Tours, des Auxentius von Mailand (des Vorgängers des Ambrosius) Europa vom Mönchtum nichts erfahren hatte (... καὶ ὅσοι τὴν καλούμενην Εὐρωπην οἴκουσι εἰ καὶ ἀπειρατοι ἔτι μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν), eine Bestätigung unsrer obigen Ausführungen über den sagenhaften Charakter der Erzählungen von der Wirksamkeit des Athanasius in Rom für das Mönchtum.

2) Vgl. Athanasius, Apol. ad imper. Const. c. 4 am Schluss.

dria<sup>1)</sup>), und die Ueberschrift der um 360 geschriebenen so genannten Historia Arianorum ad Monachos setzt deren Verbreitung durch alle *τόποι*, alle Landdistricte Aegyptens voraus<sup>2)</sup>), ein ausserägyptisches Mönchtum kennt sie noch nicht. Doch in das innere Wesen desselben ist uns ein geringer Einblick gewährt. Kaum ein Unterschied von den älteren Asketen ist zu erkennen; wird doch sogar noch die Ehe und Kindererzeugung unter den Mönchen vorausgesetzt<sup>3)</sup>), und nur einmal scheint es<sup>4)</sup>), als ob im Briefwechsel des Athanasius das grübelnde Phantasieleben der Wüste und ihre Dämonenwelt sich wiederspiegelt, aber nur um streng zurückgewiesen zu werden. Ebenso wenig wie der Name des Antonius begegnet uns der des Pachomius noch sonst einer der grossen Lieblingsheiligen der alten Legende.

Aber durch Augenzeugen wenigstens der zweiten Generation des ägyptischen Mönchtums scheint das traditionelle Bild des ersten Geschlechtes seine Bestätigung und Illustration zu erhalten, durch Männer wie Rufinus und Palladius, die bis in die Gegenwart hinein als treue Berichterstatter über ihre eignen Erlebnisse unter den Einsiedlern der Wüste gelten, Rufinus, der von 374—380, Palladius, später durch Chrysostomus zum Bischof von Helenopolis ge-

1) Z. B. Apol. ad imper. Const. c. 28.

2) Opp. I, 1, 343: *τοῖς ἀπανταχόσσει κατὰ τόπον τὸν μονῆρι βίον ασκοῦσι*, was von den Benedictinern nicht zutreffend übersetzt ist: „omnibus ubique monasticam vitam agentibus“; *κατὰ τόπον* geht auf die „auf dem Lande“ lebenden Mönche in den Flecken und Ortschaften der *τοπικοχίαι* Aegyptens; vgl. Marquardt, Römische Altertümer III, 1. S. 215.

3) Athanasius, ep. ad Dracont. c. 9 (Opp. I, 1, 268): *οὐδαμεν γάρ καὶ σημεῖα ποιοῦντας ἐπισκόπους, μοναχοὺς δὲ μὴ ποιοῦντας· πολλοὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὐδὲ γεγαμέκασι, μόντες δὲ πατέρες τέκνων γεγόνασι*, und das ist nicht malitiös gemeint, wie aus der unmittelbar folgenden Vergleichung erhellt: *ώσπερ καὶ ἐπισκόπους πατέρας τέκνων*.

4) Athanasius, Ep. ad Amun. (Opp. I, 2, 959), gegen Mönche, welche Mt. 15, 18 auf alle körperlichen Ausscheidungen überhaupt bezogen, daher auch Ausspucken für Sünde hielten. Dem entsprechend wird in der Hist. Lausiaca c. 19 von dem einen Macarius erzählt, er habe von seiner Taufe an, im vierzigsten Jahr, bis zu seinem Tode, sechzig Jahre lang, nie auf die Erde gespuckt.

weiht, der etwa um 390 in den nitrischen Bergen und in der Thebais unter den Asketen sich aufgehalten. Aus beiden haben hernach Socrates und Sozomenus, die Fortsetzer des Eusebius, und ebenso die Geschichtsschreibung des Abendlandes geschöpft, und den Einen, den Palladius, hat noch die jüngste protestantische Darstellung als „besonders frisch, anschaulich und glaubwürdig“<sup>1)</sup> gerühmt. Hier tut es besonders not, dass die Axe an die Wurzel all dieses Aberglaubens gelegt und diese Zeit der Kirche nach ihrem wahren Charakter gezeichnet wird. Denn des Rufinus *Historia Monachorum*, mit den entsprechenden Partien seiner Kirchengeschichte, und des Palladius dem Lausus gewidmete *Vitae sanctorum patrum*<sup>2)</sup> verdienen auch für das Meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> So selbst Zöckler in dem Artikel „Palladius“ der Herzogschen Real-Encyclopädie XX, 331: „Das verhältnismässig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen der krasseren Art, verbürgt die Glaubwürdigkeit in allem Wesentlichen.“

<sup>2)</sup> Beide citire ich nach der mir allein zugänglich gewesenen Migneschen Ausgabe. Rufinus Migne, Ser. lat. XXI, Palladius: η πρὸς Ααῦσον ἴστορία Migne, Ser. gr. XXXIV. Für die vorliegende Aufgabe ist es nicht notwendig, das allgemeine Verhältnis namentlich des Socr. Schol. zum Palladius zu untersuchen: das ältere Material über diese Frage u. a. bei Tillemont, Mém. eccl. XI, 525. Dass Palladius aus Rufinus geschöpft, geht aus der Chronologie wie aus dem inneren Charakter der Schriften hervor, wie jetzt auch allgemein zugestanden. Rufinus hat in Aquileja um 400, Palladius um 420 geschrieben. Ueber ihr gegenseitiges Verhältnis s. die ältere Auffassung u. a. bei Tillemont, Mém. eccl. XI, 647. — Die zuerst von Rosweyd (*Vit. patrum*), zuletzt von Migne (Ser. graec. LXV) als Anhang zum Palladius herausgegebenen „Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων“, in der Form eine Art alphabetisch geordnetes Mönchs-Lexicon, haben mit Palladius gar nichts zu thun; sie sind überhaupt keine historische, sondern eine ethische Schrift, die einer viel späteren Zeit als dem vierten Jahrhundert angehört, von einer über alle Wertlegung auf mönchische Askese und auf das Mönchtum überhaupt so erhabenen, so reinen und anziehenden Gesinnung, wie man sie nur bei den besten Mystikern der griechischen Kirche findet. Sie bieten keine Geschichte, sondern die Kritik und Ueberwindung der Mönchsgesinnung. — Von Joh. Cassianus und Sulpicius Severus wird weiter unten die Rede sein.

<sup>3)</sup> Bekanntlich hat schon Hieronymus, der immer den Splitter

Es ist fast unglaublich, was Rufinus dieser absterbenden römischen Welt als von ihm selbst gesehen oder von Augenzeugen erkundet bieten konnte, wenn man nicht wüsste, dass diese Welt eben damals in ihrer Umwandlung begriffen war aus dem antiken in ihr katholisches Heidentum. Da weissagt ihm nicht nur sein heiliger Johannes in der Thebais acht Jahre zuvor die Geschichte des Theodosius, seinen Sieg über den Empörer Eugenius und seinen baldigen Tod darnach; da wird er nicht nur zum heiligen Or geführt, der nie buchstaben gelernt, jetzt aber die Bibel liest data divinitus gratia des Lesens, demselben Or, der ihm von einem Klostergenossen erzählt, der drei Jahre hindurch keine irdische Speise genossen, allein von Engeln genährt, — sondern da sieht Rufinus auch den Apollonius, aus dessen Rücken plötzlich ein Dämon herausspringt, in Gestalt eines kleinen Negerknaben; Apollonius fasst ihn und vergräbt ihn im Sande der Wüste, diesen seinen Hochmutsteufel. Es war derselbe Apollonius, der einst eine grosse Schar von Dionysospriestern mitten in ihren Prozessionen festgezaubert hatte, dass sie einen ganzen Tag sich nicht vom Fleck röhren konnten; Apollonius erst, wieder herbeigerufen, hebt den Bann auf, diese Heidenpriester werden Mönche, und Rufinus lernt sie in ihren Klöstern kennen. Da reist sein Paternutius durch die Luft und erscheint bei geschlossenen Türen; da ruft sich der heilige Helenus ein Krokodil herbei, auf dessen Rücken er über den Nil hin- und zurückfährt, um einen Presbyter herbeizuholen. Zu geschenken der Wundergeschichten, die Rufinus in der nitrischen Wüste erfährt, von dem heiligen Macarius, einem

---

in seines Bruders, aber nie den Balken im eignen Auge erkannte, über die Schrift des Rufinus geurteilt (ep. CXXXIII [ed. Ben. 43], 3, ad Ctesiphontem): „qui (Rufinus) librum quoque scripsit quasi de Monachis, multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt.“ Auch die älteren katholischen Kritiker (Rosweyd und Fontaine) haben an den chronologischen Widersprüchen Anstoss genommen und der letztere hat gemeint, Rufinus habe nicht seine eignen, sondern die Fahrten seines Freundes, des Bischofs Petronius von Bologna, dargestellt (vgl. Migne, Ser. lat. XXI, 285 f.). Rosweyd hielt sie sehr mit Unrecht für eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Sie ist eine echte Schrift des Rufinus und in seinem eignen Namen geschrieben.

Schüler des Antonius, der Todte beschwört, die noch aus dem Grabe heraus ihre Mörder nennen, der bezauberte und in Stuten verwandelte Jungfrauen wieder zurückverwandelt, nach Analogie des magischen Esels des Apulejus und Lucians, dem es ein geringes ist, einem von ihm geheilten Mädchen, zu ihrer eignen Bewahrung, männliche Gestalt zu verleihen<sup>1)</sup>.

Fast alle diese Zaubergeschichten und Gespräche hat dann Palladius auch in seine Werke herübergenommen, wörtlich und ohne jede Veränderung der Scenerie als seine eignen Erfahrungen<sup>2)</sup>. Die dritte unveränderte Auflage bietet hernach Joh. Cassianus. In dem aber, was Palladius selbständig hinzugefügt, zeigt sich, welch ein Geist frommen Trugs und Selbstbetrugs in die Kirche dieser Zeit eingedrungen war. Palladius erzählt, dass er mit eignen Augen gesehen, wie durch das Gebet des Macarius ein diesem zugeführter, von einem Dämon besessener Knabe, dem Macarius seine rechte Hand aufs Haupt, die linke aufs Herz legte, in die Luft gehoben worden und schwebend angeschwollen sei zu einem gewaltigen Schlauch; da habe das Kind plötzlich aufgeschrien und aus allen seinen Gliedern sei Wasser hervorgebrochen; nachdem so der Teufel ausgetrieben, sei die frühere Gestalt wieder zurückgekehrt; mit dem heiligen Oel gesalbt und mit geweihtem Wasser begossen, sei der Knabe von Macarius geheilt seinem Vater zurückgegeben worden<sup>3)</sup>. Dieses Schweben

<sup>1)</sup> Rufinus, Hist. mon. c. 1. 2. 7. 9. 11. 28 u. s. w. Nur einmal trifft man einige psychologische und humoristische Wahrheit an, in den Gesichten des jüngeren Macarius c. 29, der in der Kirche bei der Messe sieht, wie vor jedem Mönch ein kleiner Teufel spielt in Gestalt eines braunen Aethiopierjungen, der seinen Mönch zum Schlafen oder zum Gähnen oder Lachen reizt, kitzelt und hinter den Ohren kratzt, zum Beweise, wie die Teufel dem Macarius sagen, „quod sine nobis nulla collecta agitur“; bei jeder Messe seien sie auch dabei.

<sup>2)</sup> An eine Interpolation durch einen Späteren, der etwa das Werk des Rufinus ins Griechische übersetzt und in den Palladius hineingetragen, braucht man kaum zu denken; denn aus dem allein, was Palladius von sich selbst berichtet, ergiebt sich ein Charakter, der Wunder hernahm, wo er sie fand. — Die wörtliche Uebereinstimmung zahlreicher Capitel der Hist. Laus. mit Rufinus ist auch in der Migneschen Ausgabe der ersten überall angegeben, es bedarf hier nicht erst des Beweises.

<sup>3)</sup> Palladius, Hist. Laus. c. 20 (Migne p. 1059): *υπ' ὄψεσι*

in der Luft war vielleicht nur eine Reminiscenz an die gleichen Wunder der Neuplatoniker ein Jahrhundert zuvor, in deren Kreisen auch Jamblichus seine Schüler „bei dem Glauben liess, er schwebe beim Gebet zehn Ellen hoch über der Erde“<sup>1)</sup>), — aber der Mönch und Bischof, der jenes Wunder mit angesehen, ist er noch ein glaubwürdiger Zeuge? Und wenn Palladius von eben diesem Macarius, mit dem er drei Jahre in derselben Zelle gelebt, jenes andre Wunder gehört haben will, das ihm angesichts des heiligen Antonius begegnet sei<sup>2)</sup>), ist da noch von Geschichte die Rede? Fällt nicht von da aus auch ein eigentümliches Licht auf jene angeblich auf Autopsie beruhende Schilderung eben dieses Macarius — des Jüngeren oder des Grossen, des Macarius von Alexandria, dem von der späteren und der modernsten Unkritik<sup>3)</sup> die sinnigen und tiefen Homilien zugesprochen worden —, der sieben Jahre lang nur von Kohl und faulen Aepfeln sich genährt habe, er, der früher Delicatessenhandler in Alexandria gewesen; der sechs Monate lang sich in einen Morast gelegt, bis er von Stechfliegen so zerstochen war, dass ihn niemand wiedererkannte, nur um sich wegen einer von ihm zertretenen Mücke zu bestrafen; der in der Wüstenreise, als er dem Verschmachten nahe ist, nach zwanzigtägigem Fasten von einer Hirschkuh gesäugt wird, die ihm dann in seine Zelle folgt; der einmal die ganze vierzigtägige Fastenzeit hindurch unbeweglich in dem Winkel einer Klosterkirche der oberen Thebais gestanden und seine Gebete hergesagt, nur um durch diese

---

*πάλιν ἐμαῖς προσηγένθη τῷ ἀγίῳ Μακαρίῳ παιδαρίσκος ἐνεργούμενος ὑπὸ πνείματος χαλεποῦ τελ.*

<sup>1)</sup> Bureckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen S. 260.

<sup>2)</sup> Palladius, Hist. Laus. c. 19 (Migne p. 1050). Macarius erzählt, er habe einst den Antonius an ausgesuchten Palmenzweigen arbeiten sehen und ihn um eine Hand voll gebeten; Antonius aber habe die Bitte abgeschlagen, weil geschrieben stehe, du sollst nicht begehren deines nächsten Gut. Aber kaum hatte er dies Wort gesprochen, so seien alle diese Zweige wie vom Feuer geröstet gewesen. Da habe Antonius erkannt, Macarius werde der Erbe seiner Gaben sein.

<sup>3)</sup> Leider hat man hier nicht nur an Floss und seine sogenannten „Quaestiones criticae et historicæ de sanctorum Macariorum vit.“ (wieder abgedruckt bei Migne, Ser. gr. XXXIV) zu denken.

Standhaftigkeit unerkannt die anderen Mönche zu beschämen? <sup>1)</sup> — Wie diese Mönchstendenz des Palladius ohne Scheu auch die bekanntesten Tatsachen der eignen Zeitgeschichte gefälscht hat, geht aus der Erzählung über die Flucht des Athanasius aus Alexandrien (356) hervor. Während es bekanntlich feststeht, auch durch das eigne Zeugnis des Athanasius, dass er sich in die Wüste gerettet und in dieser Zufluchtsstätte den Tod des Constantius abgewartet, lässt Palladius ihn sich verborgen halten in dem Hause einer nicht viel über zwanzigjährigen, wegen ihrer ungewöhnlichen Schönheit berühmten und vom Klerus gescheuten alexandriniischen Jungfrau, kraft eines göttlichen Befehls, sechs Jahre hindurch, und erst als die Nachricht vom Tode des feindseligen Kaisers nach Alexandrien kommt, erscheint er plötzlich wieder im Abendgottesdienst derselben Kirche, aus der er vor Jahren geflohen: und auch für dieses Märchen hat Palladius seinen Zeugen in jenem Mädchen selbst, die er als siebzigjährige Greisin in Alexandrien gesprochen haben will <sup>2)</sup>). Dass bei solcher auf Erfindung beruhender Zurechtmachung der Geschichte nichts von dem, was Palladius sonst noch über Antonius und Athanasius berichtet, trotz aller scheinbaren Zuverlässigkeit und Naivität der Darstellung, Beweiskraft hat, darf nicht erst hervorgehoben werden <sup>3)</sup>, ebenso wenig

<sup>1)</sup> Vgl. das 19. und 20. Capitel der Hist. Laus.

<sup>2)</sup> Palladius, Hist. Laus. c. 136: „παρθένον οἴδα τὴν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἣν κατέληγε αἱς ἐπών ἑβδομήκοντα κτλ.“ Als Grund habe Athanasius angegeben, ausser dem göttlichen Gebot: „κατέφυγον πρὸς ἐκείνην, πρὸς ἣν ὑποψίαν οὐδεὶς ἐδύνατο ἔχειν αἱς πρὸς ὧραιαν, καὶ νεωτέραν, δύο μηνοτευσάμενος, τὰ καλὰ καὶ τὴν σωτηρίαν αἰτῆσ· ὥφελησα γὰρ αὐτὴν καὶ τὴν ἐμὴν δόξαν (!) καὶ ἀσφάλειαν.“

<sup>3)</sup> So wird seine Angabe (c. 4), dass Didymus ihn zu Alexandria in seine Zelle zu kommen genötigt, in der auch der heilige Antonius drei Mal gewesen, schon verdächtig durch die unmittelbar sich anschliessende, ganz schablonenmässige Erzählung, wie Didymus ihm das in der Todesstunde des Julian erhaltene Gesicht mitgeteilt: „εἰπατε Διδύμῳ· σήμερον ἑβδόμην ὥραν ἐτέλευτησεν Ἰουλιανός.“ Fast mit denselben Worten wird die gleiche Offenbarung den Mönchen Pammon und Theodorus zugeschrieben, die sie dem Athanasius mitgeteilt (Athanasius, Opp. I, 2, 869): „ταύτη τῇ ὥρᾳ ὀνηρέθη Ἰουλιανός ἐν τῇ Περσίδι.“ Palladius (c. 1) ist es auch, der den Isidorus, den andern sagenhaften Begleiter des Athanasius

wie irgend jemand, der sich durch diese Mönchsliteratur des endenden vierten und des fünften Jahrhunderts durchgearbeitet, noch zweifelhaft sein wird, dass wir in ihr nur den immer gehaltloseren Aufguss auf den gefälschten Stoff zu geniessen bekommen, den die Vita Antonii und die beiden grössten geistlichen Faiseurs jener Periode, Hieronymus und Rufinus, zusammengebraut haben<sup>1)</sup>.

Und dennoch, trotz aller Wunder und aller tendenziösen Erdichtung, ist in diesen ältesten Eremitenromanen so viel für die ganze äussere Erscheinung des ägyptischen Mönchtums und indirect auch für die Genesis desselben Charakteristisches enthalten, dass der Versuch nicht hoffnungslos ist, diesen Spuren nachzugehen. Denn grade die Bilder der in ihren Bergzellen oder Felsengräbern oder in Pyramiden Men-

---

auf der Flucht nach Rom (341) einführt, was ebenso viel geschichtlichen Wert hat, wie wenn er seinen Hauptheiligen (Macarius den Grossen) sich mit dem Gedanken tragen lässt, nach Rom zu gehen *οἰκονομίας χάριν* (Migne p. 1060).

<sup>1)</sup> Die Ausbildung einer auch in den Sagen des Mittelalters beliebten Legende aus dem Leben des heiligen Macarius giebt dafür ein recht significantes Beispiel. Bei Rufinus, Hist. eccl. II, 4 legt eine Löwin, die in einer Höhle neben Macarius haust, ihr blindes Junges dem Heiligen vor die Füsse, damit er es sehend mache. Er erfüllt ihre Bitte und erhält nicht lange darauf von ihr zum Dank zahlreiche Felle von Schafen, die sie todgebissen (morsu oris enectas). Hier bedenkt sich Macarius keinen Augenblick, die Gabe anzunehmen, ebenso wenig wie der, mit Macarius wohl identische Einsiedler aus der Gegend von Memphis bei Sulpicius Severus, Dial. I, 9, bei dem aber aus dem einen schon fünf junge Löwen und aus den Schaffellen ein seltnerer Pelz geworden (inuisitatae ferae pellem). Palladius dagegen, der es von Paphnutius, dem Schüler des Macarius, gehört haben will (Migne, c. 20, p. 1060), verwandelt die leaena des Rufinus in eine Hyäne (*ὕαινα*) und lässt seinen Heiligen ihr Geschenk erst dann annehmen, als sie ihm, nach einer Strafpredigt über ihre Mordlust, durch Neigen ihres Hauptes schwört, nie wieder einen Mord zu begehen. Dieses *ξέρνον τῆς υἱερῆς* habe dann Macarius dem heiligen Athanasius, und dieser wieder der heiligen Melania vermacht; von der letzteren weiss es Palladius selbst. Freilich ist Melania erst lange nach dem Tode des Athanasius nach Alexandria gekommen (auch nach Hieronymus, Chron. II, 198, in der 289. Olympiade). Was für Kummer hat es doch dem frommen Tillemont gemacht, diese historischen Widersprüche und Unmöglichkeiten auszugleichen! (Mém. eccles. VIII, 812 sq.)

schenalter hindurch sich einschliessenden Eremiten, jene reclusi oder *ἐγκεκλεισμένοι*, die nur „per fenestram se videntum praebebant“ oder durch die zu diesem Fenster ausgestreckte Hand die Kranken heilen und den Segen spenden<sup>1)</sup>), diese ältesten und eigentümlichsten Formen der Askese weisen nur zu deutlich auf Analogien hin, die sich schon in der vorchristlichen Zeit Aegyptens zahlreich finden, und deren religiösen Charakter grade die neueren ägyptologischen Untersuchungen dargetan haben.

V. Schon aus Porphyrius wusste man von Asketen in ägyptischen Tempeln, die, vom Volk getrennt, auf Palmenblättern schlafen, keinen Wein trinken, keinen Fisch essen, niemals lachen, ihre Hand stets unter ihrem Mantel verborgen halten<sup>2)</sup>), wo namentlich die Enthaltung von Fischen an die mit der Osirismythe zusammenhängenden Verbote erinnert. Aus den in den letzten Decennien entzifferten griechischen Papyrushandschriften, die zum grossen Teil aus dem ehemaligen Tempelgebiet von Memphis stammen — dem Hauptheiligtum des ägyptischen Serapiscultus der Ptolemäer- und der Kaiserzeit — und die in das britische Museum in London, in den Louvre und die ehemals kaiserliche Bibliothek in Paris gekommen sind, ergiebt sich aber mit voller Evidenz, dass schon mit dem Dienst des Serapis, bekanntlich des in der alexandrinischen Zeit in Aegypten vor allen verehrten Gottes, ein vollständig organisirtes Mönchs- und Klosterwesen verbunden war. Während das Therapeutentum Philos in seiner Zeit ganz isolirt dasteht, mit dem ägyptischen Volksleben in gar keine Berührung gekommen ist, am wenigsten mit dem Oberägyptens, und nach der Mitte des ersten Jahrhunderts unbedingt spurlos verschwindet, daher schon deswegen für die Entstehung des Mönchtums ohne jede Bedeutung ist, lässt sich jenes Mönchtum des Serapis urkundlich durch Jahrhunderte verfolgen. Seine uns erhaltenen Haupt-

<sup>1)</sup> Vgl. Rufinus, Hist. mon. c. 1. 6. Palladius, Hist. Laus. c. 43: „*ἐγκεκλεισμένος καὶ στὰ θυρίδος λαμβάνων κτλ.*“ c. 5: „*ἐν μνήματι ἐαυτὴν ἐγκαθεῖρξεν*“, vgl. 85. 96 f.

<sup>2)</sup> Porphyrius (De abstinentia IV, 6) nach Chairemon, dem Stoiker, bei Müller, Fragm. hist. graec. ed. Didot III, 497.

denkmale — Bittschriften eines gewissen Ptolemäus, Sohn des Glaukias, und seiner beiden Schützlinge, zweier Zwillings-schwestern, Priesterinnen der Isis, Thaues und Taus, an den König Ptolemäus und seine Schwester Cleopatra — fallen in die Zeit des Ptolemäus VI. Philometor, um 165 vor Chr., aber wir besitzen auch die Inschrift eines solchen reclusus des Serapis aus dem Jahr 211 nach Christus.

Die Kenntnis dieses Klosterwesens verdanken wir vor allem den Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Presle, dieser, in das literarische Erbe jenes seines Vorgängers eingetreten, nun auch schon ihm nachgefolgt. Ihre Untersuchungen hat die Kirchengeschichte zu lange ignorirt; wir haben sie für den vorliegenden Zweck dankbar zu durchforschen versucht<sup>1)</sup>.

Das Serapeion zu Memphis, ursprünglich die Begräbnisstätte des Apis, umschloss in seinen weiten Räumen eine Gesellschaft von Eremiten, die hier in Jahre langer, unverbrüchlicher Clausur lebten in Zellen, die an die einzelnen Capellen der Tempelgebäude angebaut waren. Diese *κάτοχοι*, *ἐγκάτοχοι*, oder wie die Bittschriften der Schwestern ihren Beschützer nennen, *Πτολεμαῖον τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπείῳ*<sup>2)</sup>, liessen bei ihrem Eintritt fast all ihr Hab und Gut zurück

1) Brunet de Presle, Mémoire sur le Sérapeum de Memphis, in den Mémoires présentés par divers savants à l'académie des inscriptions et belles lettres, I. ser. t. 2. 1852; dazu die weitere Ausführung dieser Abhandlung in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVIII (1865), 264—349. — Unter den zahlreichen älteren Arbeiten von Letronne ist lehrreich: Matériaux pour l'histoire du christianisme en Egypte (Paris 1832). — Vgl. auch Gaston Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins (Paris 1874) I, 400. Die Dissertation von Plew, De Sarapide (1868) bietet für die hier in Betracht kommenden Fragen leider nicht viel mehr als einen Hinweis auf jene zuerst genannten Arbeiten (S. 38 f.). — Die Inschrift vom Jahr 211 (Corp. Inscr. Graec. 3163) geht auf einen solchen *ἐγκατοχήσαντα τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ τοῖς Νεμέσεσιν ἐν Σμύρνῃ*, Namens Papinius. Vgl. Brunet de Presle, Mém. p. 565.

2) Notices p. 267. Dass *κάτοχος* nicht bloss den von einem Gott ergriffenen oder begeisterten bezeichnet, *ἄσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὁργισμοῖς* (Plut. de Iside et Osir. 35), sondern auch den im Verschluss gehaltenen, den reclusus, hat Brunet de Presle nachgewiesen (Mém. 564).

und waren auf das Brot angewiesen, das ihnen ihre Verwandten brachten. Denn sie selbst durften ihre Zelle nicht verlassen, und verkehrten mit der Aussenwelt nur durch eine Art Luftloch, *διὰ τοῦ θυρωδίου*<sup>1)</sup>; Ptolemäus hebt es immer hervor, wie lange Jahre er in seiner Kapelle, seinem Pastophorion, eingeschlossen sei<sup>2)</sup>. Unbedingte Armut scheint jedoch nicht bei ihnen geboten gewesen zu sein; bei den räuberischen Einfällen wenigstens, über die Ptolemäus klagt, spricht er von den *παραθήκαις*, die den anderen *ἐγκατόχοις* geraubt seien; darunter auch Kupfermünzen<sup>3)</sup>. Sie nannten sich Brüder und sprachen von ihrem Vater, Bezeichnungen, die in diesem geistlichen Sinne zahlreich in den griechischen Papyrus sich finden<sup>4)</sup>. Auch von Träumen und Gesichten, die sie aufzeichneten, in welche Kämpfe mit Dämonen hineingespielt zu haben scheinen, erfahren wir<sup>5)</sup> und ein ernster religiöser Grundzug geht durch alle diese Documente<sup>6)</sup>: es ist die Hoffnung, „rein“ zu werden, in möglichst langem

1) Notices p. 302, in einer der Bittschriften des Ptolemäus: *δέομαι νῦν μεθ' ἵκετεῖας, θεοὶ σωτῆρες εὐεργέται, ἐμβλέψαντες εἴς τε ἐμὲ, ὅτι οὐ δύνομαι* (sic) *ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀντιλαβέσθαι αὐτῶν* der Schwestern; und hernach bei der Bitte für seine Brüder, denen ihr Besitztum geraubt war *ὑπὸ τῶν ἐν τῇ κώμῃ ἀρχόντων, διὸ τὸ ἔκεινος, ἐμοὶ ποριζοντας τοὺς ἄρτους, ἐμὲ διατρέφειν*; p. 296: *ἀδικοῦμαι βουλόμενοι ἐξπάσαι με καὶ ἀγαγῆσαι*. Aehnlich eine andere von Franz (C. J. Gr. III, 306) citirte Stelle.

2) Notices p. 292: *ἔτη δέκα οὐκ [έξεληνθύτος] τὸ παστοφόριον* ἐν ψῷ ἐνκ[έκλεισμαι ἔως τῇσι σήμερον ἡμ[έρας]], vgl. p. 281. *τῶν κατοχὴ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἔτος τοῦτο ἐνδέκατον*. p. 297: *οὐκέξεληνθώς τὸ παστοφόριον*.

3) Notices p. 293. 298.

4) Vgl. die Bemerkung von Brunet de Presle, Notices p. 308, und die Aufschrift des Briefes des jüngeren Bruders Apollonius, der auch zu diesen reclusi gehörte, an den älteren, den Ptolemäus: *Ἀπολλώνιος Πτολεμαῖος τῷ πατρὶ χαίρειν*. Notices p. 311.

5) Vgl. die Träume, Notices p. 320—327; namentlich p. 324, 35: *καὶ λέγων πρὸς τὸν δαιμόνα ἴνα [προ]σκυνήσῃς [αὐτόν]*.

6) Notices p. 312, in dem Brief des Apollonius: *τοῖς θεοῖς τὴν ἐπιτροπὴν δίδομει. Ἀνευ τῶν θεῶν οὐδὲν γίνεται*. p. 324, im Gebet des Ptolemäus: *ἔλθε μοι, θεὲ θεῶν, εἰλεως γινομένη, ἐπάκουσόν μον, ἐλέησον τὰς Αἰδυμας*. Ganz irrtümlich spricht Franz von der clausura hominum inertium aut invalidorum.

Dienst des Serapis, welche diese *κότοχοι* in ihr lebendiges Grab führte. Lag doch diese Todtenstätte des Serapeion ausserhalb der Stadt, fast wie ein grosses Grabmal der Wüste. Derselbe Gedanke der Reinheit war es auch, der die beiden Schwestern bestimmte zu ihrem mühseligen Dienst „*τῶν Σορόπει χοᾶς σπερδωνοῶν*“, dieser täglich darzubringenden 360 Libationen von Nilwasser, in durchlöcherten Gefässen ausgegossen als Todtenopfer vor den steinernen Altären des Serapis<sup>1)</sup>. Denn ihr Lohn, wie aus den Tempelrechnungen in den Papyrus und aus den Hülferufen der Mädchen erhellt, war nur täglich drei gebackene Brote, dazu jährlich ein Metretes Sesam- und ebenso viel Kikiöl, und auch das wurde ihnen nicht regelmässig von der Tempelverwaltung geliefert; daher ihre Bittbriefe an den Strategos, an den König, um nicht Hungers sterben zu müssen. — Auch noch andere Namen solcher reclusi sind uns bekannt, aus den Papyrus des Britischen Museums und des Vaticans, welche auf die weite Verbreitung dieses Mönchtums schliessen lassen<sup>2)</sup>, das nicht bloss in Memphis, sondern auch in den anderen Serapis- und den oft mit diesen verbundenen Isistempeln heimisch war und wie der Serapis selbst, diese ägyptisch-griechische Gottheit, etwas von internationalem Charakter an sich trug. Die grossen Massen von Pilgern, die jährlich nach dem Serapeum zu Memphis wallfahrteten, ihre Opfer darbrachten und in den Tempeln auf nächtliche Offenbarungen des Gottes warteten, trugen die Kunde von diesen reclusi in alle Schichten der ägyptischen Bevölkerung hinein: bilden doch diese Mönche ein wesentliches Element in dem religiösen Volksleben des späteren Aegyptens, ein Ausdruck der schwermütigen Stimmung des ägyptischen Todten- und Gräbercultus.

Ist es notwendig, noch ausführlich die überraschenden

<sup>1)</sup> Notices p. 324, in dem Gebet des Ptolemäus für die Erhaltung der Schwestern: *έαν μη ἀνθώσιν, οὐ μὴ γένωνται καθαροὶ πώποτε.* Ueber diese Choephoren im Dienst des Serapis und des Isiscultus siehe Mém. p. 561 sq.

<sup>2)</sup> Vgl. die überaus sorgfältigen Zusammenstellungen der Preisschrift von Giacomo Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides (Turin 1870) p. 268 sq.

Analogien hervorzuheben, die sich zwischen den ersten christlichen Eremiten und diesen ihren fast gleichzeitig nachweisbaren Vorbildern und Landsleuten finden? Wenn man den ganzen Rufinus und Palladius durchgelesen, hat man nie ein anderes Ideal ihres Mönchtums kennen gelernt als eben das, wovon auch diese ἐγκεκλεισμένοι und Diener des κύριος Σάραπις erfüllt waren, das der ἀπόθεια, der immer höheren „gradus im patibilitatis“. Auch diese christlichen reclusi empfingen, wie schon hervorgehoben, ihre Nahrung von Dienern, die ganz den ιερόδουλοι jener κάτοχοι entsprachen<sup>1)</sup>), durch das Luftloch ihrer Klause<sup>2)</sup>; andere wurden, wie auch aus der sogenannten Regel des Pachomius hervorgeht, ebenso wie jener Ptolemäus durch ihre Verwandten erhalten. Und wenn die Räuber so oft bei ihnen einbrachen, so darf man sie sich ebenso wenig in unbedingter Armut denken wie die Serapismönche. Befand sich doch in der nitrischen Wüste eine Kirche, in der drei Palmenbäume standen, von denen Geisseln herabhingen; an den einen Baum wurden die Klostergenossen, an den andern die Gäste, die sich etwa vergangen hatten, gebunden und gegeisselt; die dritte Palme war für abgefassste Räuber bestimmt<sup>3)</sup>), und dass die letzteren nach Geld bei diesen Eremiten suchen konnten, muss man aus den reichen Geschenken schliessen, die ihnen früh zuflossen, wie von der Nichte der heiligen Melania ein Abt Dorotheus einmal 500 Solidi empfing zur Verteilung unter die Anachoreten, drei davon behielt er für sich; einzelne dieser Mönche blieben überhaupt im Besitz all ihrer Habe<sup>4)</sup>). An die strenge Abgeschlossenheit des Serapeum erinnert wenigstens noch jenes Monasterium des Isidorus in der Thebais, aus dem niemand, der eingetreten war, wieder heraus durfte<sup>5)</sup>.

1) Vgl. Franz, C. J. Gr. III, 306.

2) Z. B. Palladius, Hist. Laus. c. 43: οὗτος ἐγκεκλεισμένος καὶ διὰ θυρίδος λαμβάνων διὰ τοῦ διακονοῦντος τὰ πρὸς τὰς χρεῖας, vgl. Rufin, Hist. mon. c. 1 u. oft.

3) Palladius c. 7.

4) Palladius c. 97. 14. Später hat Melania die Jüngere 10000 Solidi an die Mönche der Thebais verschenkt u. s. w. Palladius c. 119.

5) Rufinus, Hist. mon. c. 17: „si semel ingredi libuerit, stat immobilis lex.. qua ingressi ultra non exeant“. Es war freilich auch, nach der Schilderung des Rufinus, ein Paradies ohne Schmerz und Krankheit.

Und diese christlichen Asketen, abgesehen von den Broten, gelegentlich auch Feigen und Weintrauben aus Marocco, die ihnen ihre Engel oder Raben brachten <sup>1)</sup>), haben sie mehr gehungert als jene armen Choephoren der Isis?

Aber auch noch einen eigentümlichen Umstand darf man nicht unbeachtet lassen: grade die Entstehungs- und die Hauptgebiete des ägyptischen Mönchtums lagen in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel. Die Geburtsstätte des Antonius liegt bei Heracleopolis, derselben Stadt, in die auch der Ptolemäus, der *κάτοχος*, gehört <sup>2)</sup>), — Heracleopolis in unmittelbarer Nähe des Serapeions von Memphis. Die erste Organisation des Mönchtums wird dem Pachomius zugeschrieben, auf der Nilinsel der oberen Thebais, Tabenne; unmittelbar derselben benachbart war der Isistempel zu Philae, wo ein glänzender Dienst des Osiris und Serapis sich erhielt bis ins sechste Jahrhundert hinein, bis in die Zeiten Justinians, wo das Priester- und Prophetenamt im Dienst des *δεσπότης* und der *δέσποινα*, Osiris und Isis, sich in den Familien forterbte und seine „Propheten“ sich in Inschriften auf den Mauern des Tempels noch im fünften Jahrhundert nach Christo dieses Dienstes rühmten <sup>3)</sup>). Viele von den aus den 42 Serapistempeln Aegyptens uns bekannten Namen <sup>4)</sup>) kehren in der alten Mönchsgeschichte wieder, und wie Letronne für die eigentliche Heimat des Mönchtums, die obere Thebais, den urkundlichen Nachweis geführt hat für die noch Jahrhunderte lang in die christliche Zeit hineinspielende Fortdauer der populären ägyptisch-alexandrinischen Culte, so hat dies für die anderen Gebiete Aegyptens schon Valesius der schönrednerischen Darstellung des Eusebius entgegengestellt <sup>5)</sup>).

(Schluss folgt.)

<sup>1)</sup> Allerlei Naschwerk unter ihnen verteilt bei Palladius c. 31. Die wunderbare Speisung mit Kuchen und italienischen Süßfrüchten, die von Ostern bis Pfingsten reichen, bei Rufinus, Hist. mon. c. 7.

<sup>2)</sup> Brunet de Presles, Notices p. 311.

<sup>3)</sup> Vgl. die Inschrift vom Jahr 453 bei Letronne, Matériaux p. 61—74.

<sup>4)</sup> In Partheys Ausg. von Plutarch, Isis und Osiris (1850) S. 216.

<sup>5)</sup> Vgl. Valesius, Anm. zu Eus. d. Vita Constant. IV, 25.

## **Bernhard von Clairvaux.**

### Züge zu einer Charakteristik.

Von

**Hermann Reuter**

in Breslau.

---

Es war im Jahr 1091, als zu Fontaines in der Nähe von Dijon in Burgund die fromme Aleth ihrem Gatten Tecelin den dritten Sohn schenkte, um ihn unter dem Namen „Bernhard“ dem Herrn zu schenken. Das heisst in der Sprache des Mittelalters: er sollte Mönch werden. Aber wollte er das auch? —

Die Erziehung in dem elterlichen Hause, die Unterweisung bei den Canonikern zu Chatillon erzielten die mönchische Schulung. Aber er verstand schon damals das Schicksal zur eignen Tat zu machen. Die Disciplin wollte man ihm aufnötigen. Er legte sie sich selber auf. Man war bemüht, ihn abzusperren von dem, was diese Zeit die Welt nannte. Er folgte dem freien Zuge seiner Natur, die dazu neigte, in das mystische Traumleben sich zu versenken. Seine Freunde versuchten wohl ihn daraus aufzurütteln. Voll der Lebenslust und ganz berauscht von den Ideen der Genossenschaft des jungen Frankreich, welches mit Behagen der Autorität der Väter die Kritik der Wissenschaft, der asketischen Kirche die paradiesische Welt entgegenstellte, waren sie bemüht, auch diesen Jüngling, wie die Biographen sich äussern, zu verführen. Man gab ihm den Aristoteles in die Hand. Man

suchte ihn für die weltliche Poesie zu stimmen. Und wirklich soll das eine oder andere Lied nicht geistlichen Inhaltes von ihm gedichtet sein.

Aber sicher ist diese Episode nur eine kurze gewesen. Sie ward abgeschlossen durch jenen heroischen Entschluss, in welchem er sich selber wiederfand. — Das geistliche Heimweh erwachte in seiner ganzen Stärke und zog ihn in das Kloster. — Aber der Klöster gab es viele.

Die Brüderschaft der Cluniacenser war seit dem zweiten Decennium des 12. Jahrhunderts der ursprünglichen nur zu unähnlich geworden. Einst war Clugny der geistliche Lichtpunkt gewesen in der Finsternis des 10. Säculums, damals und im 11. die Werkstatt, in welcher drei grosse Aebte nach einander gleichsam den Stoff des Planes zubereitet hatten, welchen das Talent Gregors VII. in dem Drama der kirchenhistorischen Tatsachen zur Anschauung gebracht hat. Jetzt unter dem Regemente des Pontius war die Welt, welche von hier aus reformirt werden sollte, in diese Musteranstalt der Reform eingezogen, die sonst so stark gespannte Disciplin da-selbst erschlafft, darum aber der mönchische Trieb überhaupt nicht erloschen.

Während des ganzen 11. Jahrhunderts hatte er sich in neuen Hervorbringungen versucht. Jeder neue Orden kehrte, sei es einen ausdrücklichen, sei es einen stillschweigenden Protest gegen den früheren. Jeder spätere beurteilte den Zustand des älteren als einen entarteten. Nicht das Princip, die Art der Lösung galt als irrig. Also stellte sich dem abgefallenen Clugny seit 1098 die neue Congregation von Citeaux gegenüber. Aber die Strenge der Zucht, in welcher sie sich als die echte Schülerin des heiligen Benedict erweisen wollte, wirkte, statt anzuziehen, vielmehr abstossend. Der Tod verringerte die ursprüngliche Zahl der Glieder; neue Novizen schlossen sich nicht an. Da geschah es, dass im Jahre 1113 der zweiundzwanzigjährige Bernhard mit dreissig Altersgenossen bei Stefan Harding, dem dritten Abte, zur Aufnahme sich meldete. Ein Ereignis, der Bedeutung nach einer zweiten Stiftung gleichzuachten. Denn seit jenem Tage sah man in Citeaux die verheissungsvollen Zeichen eines sich verjüngen-

den Lebens. Die erste Schar der Ansiedler zog nun andere nach sich; was aber alle fesselte, war die Hoheit des ersten Führers.

Asketische Werke hatte man genug gesehen; seit Jahrhunderten aber nicht einen Werkmeister wie diesen, genial in den Entwürfen, heroisch in der Ausführung.

Wer demselben zum ersten Male näher trat, empfing unmittelbar den Eindruck des durchaus einzigen Contrastes zwischen der hinfälligen Erscheinung und dem Selenleben, welches darein gehüllt war. Er hatte die Empfindung, als ob ein geheimnisvoll Geisterhaftes ihn umschwebte. Unbedeutend war das Auftreten des Mönchs und doch so bezaubernd zugleich. Diese nicht grade hohe, abgemagerte Gestalt, voll der Malzeichen masslos strenger Zucht, mit schlötternden Knie einherwankend, das Haupt gesenkt, hatte etwas verkümmertes an sich. Aber wenn die Fülle des mystischen Geisteslebens emporrauschte aus der Tiefe, meinte man ein Wunder der Verwandlung zu erleben. Die Zeitgenossen berichten, ein eigenümlicher Heiligenschein habe das Antlitz verklärt; wie die Augen in englischer Klarheit geleuchtet; — in dem Blick, in dem Wort strömte die wogende Sele über.

Demnach ist er zu seiner Zeit ein Bekehrer geworden ohne Gleichen. Wer ihn gesehen, wer ihn geschaut hatte, ward überwältigt, um andere zu überwältigen. Ja über allen Verband des sinnlichen Verkehres hinaus wirkte die magische Gewalt seines Namens. Wie war es zu verwundern, dass innerhalb zweier Jahre die Mauern von Citeaux zu eng wurden, diejenigen zu fassen, welche dorthin gewallfahrtet waren, um nimmer wiederzukehren? — Schon im Jahre 1115 war die Uebervölkerung so gross, dass es nötig ward, manche Mönche nach einer Colonie zu führen. Das erste Tochterkloster entstand, bestimmt, das ältere Mutterhaus durch die Glorie seines Leiters zu überstrahlen.

In jenem schauerlichen, von struppigem Gehölz bewachsene Tale in der Diöcese Langres, welches, ein Versteckort lauernder Banditen, bei den Umwohnern vordem das Wermuts-tal hiess, hatte nicht lange vor dem genannten Jahre die Axt

des Holzhauers also aufgeräumt, dass die Erfreuten es nunmehr „Lichttal“ (Clairvaux) nennen konnten. An dieser Stelle wurde die ihr gleichnamige Zweiganstalt gegründet, welcher man den jungen Bernhard als Abt vorsetzte. Das ist er geblieben bis an seinen Tod, aber ein Grösseres geworden, nicht bloss Begründer der ausserordentlichen Epoche des ganzen Ordens, sondern das Orakel der ganzen Christenheit, der Lenker ihrer weltgeschichtlichen Geschicke.

Und doch hätte er, wie wenigstens viele seiner Selbstbekenntnisse bezeugen, am liebsten in der einsamen Zelle gelebt, statt des Verkehres mit der Welt ausschliesslich den mit Gott, dem Heilande, unterhalten. Ist doch das Mönchsleben das christliche Leben im eigentlichen Sinne; die Pforte des Klosters der Eingang in die Vorhalle des Himmels. Hier allein kann man die Nachfolge Jesu üben, in welcher die Apostel vorangegangen sind; hier ihm das Kreuz nachtragen, wie Er es fordert. Das ist nicht die Bewährung der Selbstverleugnung im Ertragen der gottgeordneten Geschicke; nur das tägliche Märtyrertum wird also beurteilt, in welchem der Klosterbruder eigenmächtig sich abhärmpt. Und jener Kampf des Fleisches mit dem Geist, von welchem die heilige Schrift redet, ist nichts anderes als jenes Rittertum der mönchischen Kasteiung; die Weltflucht das einzige Sicherungsmittel des Heils auch nach dieses Asketen Lehre. Aber eigentlich bleibt gleichwohl die Art, wie er das Irrige derselbenermässigt hat. Neben der Aufstellung dieser positiven Dogmen des Asketismus geht her eine idealistische Kritik der Zustände. Niemand soll wähnen, das Einkehren in dieses Haus der Busse sei ohne weiteres gleich dem mönchischen Sichbekehren. Der echte Mönch ist zuhöchst das bekehrte Herz; aber das hat sich auch zu bekennen durch Zeichen der sinnfälligen Conversion. Nicht der Ort, nicht das Gewand heiligt unfehlbar den Menschen; vielmehr der sich heiligende Mensch heiligt beide; aber heiligen kann er sich auch nur in der Zelle, in dem Ordenshabit. Das ist das Thema so vieler seiner Predigten an die Genossen. Grade diese zu behüten vor den gewöhnlichen Selbstdäuschungen, ihnen die Versuchungen zur Hoffahrt überwinden zu helfen, den Methodismus der

Sitte zu verinnerlichen, die jüngeren wie die älteren zu erziehen, war sein angelegentliches, aber nicht sein liebstes Geschäft. Denn je öfter er das ausühte, umso mehr ward er von sich selbst abgezogen.

Aber strebte er denn nicht darnach? — Ja wohl, in gewisser Weise. Abgezogen wollte er werden von dem Weltlichen an ihm selber, abgezogen wollte er werden von dem Irdischen, was sogar die Askese nicht hatte erklären können. Als die Seligkeit der Seligkeiten gilt dem Mystiker Bernhard jene geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süsse Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben in und an Gott.

Aber das geschieht nur in Momenten, in denen der Herr in ausserordentlicher Weise begnadigt. Von der Himmelshöhe der Contemplation sinkt der Verzückte wieder ebenso rasch nieder, als er emporgetragen war, — dessen gewiss, wie er meint, wenigstens in dem geliebten Clairvaux das stille Sinnen der Selbstbetrachtung fortsetzen zu können.

Und doch brauchen nur die Tatsachen der Geschichte der hierarchischen Kirche mit ihrem Geräusch an diese Klostermauern zu dringen, und der Grübler wird erweckt, um in der Unruhe, dem Wechsel des welthistorischen Geschehens persönliche Schicksale zu erleben.

Als nach dem Tode Honorius' II. die Parteiung der Cardinäle in einen Zwiespalt der Wahl ausschlug, traten sofort die beiden Päpste Innocenz II. und Anaklet II. einander gegenüber. Damit erneuerten sich die Schrecknisse des Schismas, abermals das Gewissen der Christenheit zu verwirren. Die eine katholische Kirche war augenscheinlich zerspalten. Die kirchliche Parteinahme zog die politische nach sich. Die Prätendenten waren bemüht, ein jeder sich eine Obedienz zu verschaffen, — Anaklet fesselte Roger von Sizilien; Genua, das mächtige Mailand erklärten sich für ihn. Aber auch in Deutschland, in Frankreich hatte er seine Verteidiger. Mochten die Cardinäle Innocenz' II. noch so zudringlich durch ihre Berichte werden, sie vermochten die Urteile nicht einheitlich zu stimmen. Es blieb nur übrig, sich zu dem zu bequemen, wogegen die consequenten Kirchen-

männer immerdar protestirt haben, die geschehene Wahl einer Recognition zu untergeben. Also kam es auf Anordnung der Fürsten zu Synoden in beiden Ländern. Aber nicht die Beratung der zu Etampes Versammelten, die unvergleichliche Autorität des einen Bernhard entschied die Majorität der Stimmen für Innocenz II. Und als dieser, vor der wachsenden Opposition in Italien weichend, im September 1130 zu St. Gilles landete, fand er in demselben, welcher als Redner seinen Pontificat verteidigt hatte, auch den tatkräftigen Beschirmer desselben. Er war es, welcher den König Ludwig von Frankreich dazu bestimmte, in St. Benoit die ceremonielle Huldigung darzubringen; gleicherweise den englischen Heinrich I., in Chartres dasselbe zu tun. Er war es, welcher den deutschen König Lothar zur Anerkennung seiner Sohnespflicht nötigte. Auf dem denkwürdigen Congresse zu Lüttich (Ende März 1131) hat er die Verhandelnden geeinigt. Als Lothar die Rückgabe der Investitur als Preis für den endgültigen Vollzug der Obedienz verlangte, ward er durch die zurechtweisende Rede des grossen Cisterciensers entwaffnet und empfing, ohne diese Gewähr, am 29. März die deutsche Krone, die Verheissung der kaiserlichen. Die damals schon verabredete Romfahrt sollte diese erfüllen. Und als die zu dem Ende angeordneten kriegerischen Vorbereitungen einigermassen beendigt waren, zog — wie ebenfalls ausgemacht war — der Papst nach Oberitalien voraus, daselbst das deutsche Heer zu erwarten. Aber als ein mächtigerer, wenngleich mit einer Rüstung nicht versehener Begleiter gesellte sich ihm auf seinen Wunsch der Abt von Clairvaux bei. Dieser blieb seine Stütze, als die römische Welthauptstadt dem grösseren Teile nach von Lothar erobert, am 8. Juni 1133 die Kaiserkrönung vollzogen, so gleich darauf die Rückkehr der deutschen Streitkräfte ins Vaterland übereilt war. Wer ihn in Genua walten sah, konnte den ordnenden Staatsmann im Mönchsgewand bewundern. Das im Verfolg der antirömischen Tendenz so stolz auftretende Mailand ward an derselben irre, als es von Bernhards zweiter Ankunft in Italien hörte. Damals (1135) ging eine Anzahl Mailänder Kleriker ab, den Reisenden als Mittler

zwischen der Stadt des heiligen Ambrosius und dem römischen Innocenz anzurufen. Und als er später persönlich sich aufmachte, den demütigenden Act der Versöhnung zu vollziehen, eilten ihm das ganze Volk, Hohe und Niedrige zu Fuss und zu Pferde entgegen. Selig priesen sich diejenigen, welche ihn sehen, ihn hören konnten. Man küsste ihm die Füsse, man zerstückelte seine Kleider, um eine heilige Reliquie nach Hause zu tragen; Leidende wurden hergebracht, dass er sie heile. „Auf seinen Wink wurden alle Arten des Kirchenschmucks von Gold und Silber eingeschlossen; Männer und Weiber kleideten sich in härene Gewänder.“

Ohne Zweifel nicht für immer, sondern nur so lange, als der unmittelbare Eindruck des Mannes währte. Eine bedeutungsvolle Spur seines geschichtlichen Lebens bleibt die Scene dennoch, aber scheinbar rätselhaft im Vergleich mit einer andern.

Etwa zwei Jahre nachdem das in Mailand geschehen war, forderte Arnold von Brescia eine ähnliche Socialreform von dem Klerus, von den Mönchen. Die in Reichtum schwelgenden Geistlichen, die Aebte der Klöster sollten Entzagung üben oder zu derselben gezwungen werden: das war das Ziel seiner kirchlichen Demagogie. — Wo sind die Nachfolger der armen Apostel? — Diejenigen, welche sich also nennen, sieht man hineingezogen in den weltlichen Verkehr, überbürdet mit irdischem Besitz, durch Belehnung mit den Regalien zu Vasallen des Kaisers geworden. Die Friedensboten des Evangeliums ziehen zu Felde mit dem Schwerte in der Hand. Und daheim sieht man sie die Güter vergeuden, welche die darbenden Armen erquicken könnten.

In diesem Sinne das apostolische Leben durch eine reinigende Erschütterung der ganz weltförmig gewordenen Hierarchie wiederherzustellen, ist das Ziel der Agitation des Mannes von Brescia. — Und nicht auch das der Sehnsucht Bernhards? —

„Könnte ich doch sehen die Kirche Gottes vor meinem Abscheiden, wie sie in der Vorzeit war, als die Apostel die Netze auswarfen, nicht um Gold und Silber, sondern die Selen einzufangen. O! wenn ich sie doch schauete, die Braut

des Herrn in solchem Glauben, in solcher Reinheit der Sitte!“ ruft er aus. — Und als im Jahr 1145 mitten in den Wirren, in welchen in Rom Arnolds Reformideen praktisch geworden waren, sein einstiger Zögling, der Abt des italienischen Cistercienserklösters des heiligen Anastasius, als Eugen III. auf St. Peters Sitz erhoben ward, schrieb er an dessen Wähler im Tone des Erstaunens, des Vorwurfes. Es ist die innere Wahrheit des Bewusstseins von dem Gegensatze des asketischen Katholicismus und des hierarchischen, welche in diesen Zeilen zu Worte kommt. „Diesen Cistercienser, den Mann, mit Lumpen bedeckt, habt Ihr mit Gold und Silber bekleidet, den im Kloster Begrabenen wieder auferweckt, der dem ursprünglichen Gelübde nach in ausserordentlicher Weise zum Dienst Verpflichtete soll nunmehr herrschen!“ ruft der Briefsteller in Unmut aus. — Er fürchtet mehr das Verführerische der neuen Würde, als dass er Glück wünschen könnte; er jubelt, wie er gesteht, aber mit Furcht und Zittern. Im Hinblick auf Eugen quält ihn der Gedanke an die ausserordentliche Verantwortlichkeit dieses Amtes. — Schon in diesem Schriftstück dämmert die Einsicht in das Zwitterhafte der damaligen Hierarchie: der apostolische Name, welchen sie trägt, und die Machtstellung ihres Regiments wollen sich dem Schreiber nicht vereinigen. Das spätere Buch „von der Betrachtung“ ist dieser Antithesen voll. Das Leben der Apostel ist, meint er, so ganz anders gewesen, als das des apostolischen Vaters. Sie wollten nicht gebieten über die Gemeinde, sondern Genossen ihrer Freude sein. Kostbarkeiten hatten sie nicht, wohl aber die Macht des Wortes und die Wunderkraft. „Ihr Regieren war ein Dienen, der Dienst im Worte“, heisst es an einer Stelle, welche selbst dem sprachlichen Ausdrucke nach mit einem Satze des reformatorischen Bekenntnisses zusammentrifft. — „Im Prachtgewand, mit Edelsteinen geschmückt, bist Du nicht der Nachfolger des Petrus, sondern des Constantin. Wohlan, wage Dir zuzueignen entweder durch die Herrschaft den Apostolat, oder durch den Apostolat die Herrschaft. Schlechterdings musst Du Dich des einen oder andern begeben. Wenn Du beides behalten willst, wirst Du beides verlieren“, weissagt Bernhard dem Papste. —

Gleichwohl hat er selbst dieses Dilemma nicht entschieden. Ja es beherrscht unaufgelöst vielmehr sein eigenes Gedankenleben, also, dass es sich in widerspruchsvollen Strömungen bewegt. Er predigt die Entzagung. Dennoch folgt wenige Blätter darauf eine die bestehende Pontificalgewalt preisende Rede. Und wie hat er diese auch praktisch unterstützt grade unter Lucius' II. Nachfolger! — Aus seinem eignen Munde vernehmen wir die Angabe, die Leute sagten, nicht Eugen III., Bernhard sei dermalen Papst. In der Tat blieb er der beherrschende Meister, der Mann, welcher St. Peters Stab in der Hand hielt, den schüchternen Schüler oft genug mit Zurechtweisungen nicht eben sanfter Art überraschte. Jener fordert und straft, giebt Anleitung und weiss zurückzuhalten, — verkündigt die apostolischen Ideale und — kann sie doch selbst nicht erfüllen. Neben jenem spiritualistisch gedeuteten Primat erhält sich selbst in seiner theoretischen Lehre der gewöhnlich hierarchische; neben der Vorstellung von dem Petrinischen Priestertum der Demut die andere von der Vollmacht zur theokratischen Weltherrschaft. Vollends wo es gilt zu handeln: da zerrinnen jene Ideale gleich Nebelgebilden vor dem sinnlichen Glanze der in ihren Domen, in der Grossartigkeit der Institutionen, in dem Gange durch die Jahrhunderte als Realität sich aufdringenden römisch-katholischen Kirche. Diese, nicht jene, zieht ihn durch die Uebermacht des Zaubers in ihren Dienst. Brechen ernste Gefahren heran, er wird, alle Mystik, alle Askese, alle Kritik vergessend, ihr Herold und Retter, — eben darum der heftigste Gegner Arnolds von Brescia. Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit eines Eiferers verfolgt er diesen Ketzer. Die Römer, im Begriff, dessen Pläne, den Bernhardinischen Gedanken mehr als nur ähnlich, auszuführen, werden ob des Aufruhrs gegen die apostolische Autorität bedroht.

Fühlt er sich abgestossen von dem religiösen Materialismus eines abergläubischen Wallbruders: so kommt er wohl dazu, ihn durch eine idealisirende Deutung zu belehren. Das sei die wahre Kreuzfahrt, meint er, dem Gekreuzigten das Kreuz nachzutragen als sich abhärmender Asket; der Kampf gegen die sündhaften Neigungen erscheine heilsamer

als das Waffengeklirr in dem heiligen Lande. Seine Contemplation wusste überdies von einem andern Weg als demjenigen, welchen die kriegsgerüsteten Pilgerscharen wandelten, von einem andern Jerusalem, als das war, welches diese suchten. Trotzdem hat derselbe Mystiker dazu mitgeholfen, die Genossenschaft zu gründen, welche die sinnliche Stadt beschirmen sollte. Der Orden der Tempelherren, jene, wie er urteilt, gottgeweihte Streitschar, in welcher das Bild des betenden Mönchs und des schlagfertigen Ritters verschmolzen ist, wird von ihm eingesegnet, in Worten überströmender Begeisterung gefeiert. — Er verherrlicht die geistliche Pilgerschaft der Askese, welche der friedliche Klosterbruder in seiner Einsamkeit auf sich zu nehmen hat. Nichts desto weniger ist er der Schöpfer der zweiten grossen bewaffneten Kreuzfahrt geworden, welche die Universalgeschichte nennt. Die Tatsache bleibt unbestreitbar, wengleich dieselbe anders motivirt ist, als eine weniger kritische Geschichtsschreibung sie darstellt.

Es ist nicht wahr, dass der Fall Edessas, als eine erschütternde Katastrophe im Abendlande empfunden, unmittelbar den Gedanken an eine neue Expedition erweckt habe. Auch weiss die beglaubigte Ueberlieferung nichts von der Ankunft einer dieselbe betreibenden Gesandtschaft des Königs von Jerusalem. Wir haben nur die nach meinem Dafürhalten nicht einmal sichere<sup>1)</sup> Nachricht von der Ankunft klagender Boten aus Antiochien. Selbst Bernhard hat zunächst keinerlei Sympathien gezeigt; er antwortete sogar ausweichend, als man vorschnell ihn zur Kreuzpredigt aufforderte. Am liebsten hätte er damals, wie er sagte, sich in sein Kloster für immer vergraben. Erst als Ludwig VII. von Frankreich, durch die Zeitung aus dem Oriente an ein altes, noch ungelöstes Gelübde erinnert und von Gewissensqualen gefoltert, den regierenden Papst aufgefordert hatte, einen Aufruf nach der Weise Urbans II. zu erlassen, und als derselbe am 1. März 1146 ergangen war zugleich mit jenem apostolischen Schreiben,

<sup>1)</sup> Verhältnismässiger Widerspruch hiergegen bei Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzugs S. 82. 84.

welches ihn selber bevollmächtigte: erst da änderte sich seine Stimmung. An die Stelle der Beschauung trat sofort die erregteste Agitation. Sie hielt sich nicht innerhalb der von dem apostolischen Breve vorgeschriebenen Grenzen. Dieses hatte lediglich an die Franzosen als Helfer in der Not gedacht. Bernhard sammelte auch anderswo die Rettungsscharen.

Die Kreuzzugsbewegung, von ihm angestiftet zu einer Zeit, in welcher die Probleme einer kühn aufstrebenden rationellen Wissenschaft die Forscher, die die Weltlust feiern den Gesänge der Troubadours die Höfe der französischen Barone bezauberten, ward zu einer mehr und mehr sich erweiternden Strömung, welche Gedanken, Gefühle, Willensentschlüsse von allem diesen abzog und unwiderstehlich mit sich forttriss. Er hat sie geleitet und ist ihr doch gefolgt. Also ist er zeitweilig der Führer verzückter Geister in halb Europa geworden. — Es war um Ostern 1146, als er auf einer Tribüne auf freiem Felde zwischen Vezelay und Ecouenne zuerst den Willen des apostolischen Vaters verkündigte. Aber nicht dessen Machtgebot, — Bernhards Rede war das Zündende. Diese Worte, gesprochen von diesem Munde, durchschütterten die Gemüter mit jenen Stimmungen, in welchen Schmerz und Jubel, Zerknirschung und Andacht wechselten und doch auch wieder durcheinander wogten, um in tausendstimmigen Acclamationen sich zu entladen. Seitdem zog er selbst umher oder beauftragte Mönche seines Ordens in Frankreich. Sie überbrachten Briefe an diesen, an jenen der mächtigen Notablen, offene Schreiben an den Klerus, an die Laien, reich an Redewendungen, in welchen nach Art der mittelalterlichen Rhetorik Himmlisches und Irdisches, Geistliches und Sinnliches in einem Zwielicht erscheint, welches um so blendender wirken musste. — Wer konnte sich dem Eindrucke entziehen? — Unser deutsches Vaterland meinte das doch. Es war von den Erregungen für das Unternehmen des Jahres 1096 im ganzen unberührt geblieben. Und der dermalige König war am allerwenigsten geneigt, den Gedanken an Herstellung der Autorität im Reiche über den Bedürfnissen religiöser Romantik zu vergessen. Konrad III. war ein

Fürst nüchternen Sinnes, den hierarchischen Ueberspannungen fremd, aber auch allen jenen gewagten politischen Experimenten, darin sich die Bewohner der römischen Hauptstadt damals gefielen. Gleicherweise verhielten sich die Deutschen den Kreuzzugspredigten gegenüber auch dieses Mal verhältnismässig gleichgültig.

Bernhard unternahm es, eine völlige Umstimmung zu bewirken.

Hatte er nicht oft genug daheim den Glauben bewährt, welcher Berge versetzt? — Und jenseits der Grenzen sollten dieselben nicht weichen?

Die Reise, die er antrat, musste die Antwort geben; sie ist begleitet gewesen von weltbekannten Zeichen. Die deutsche<sup>1)</sup> Geschichte kennt sie als ein Ereignis, welches ihr selber angehört.

Ein Volk galt es zu bekehren, zwar nicht zu dem Evangelium, aber zum Glauben an eine Mission der katholischen Christenheit, welchem es bisher noch widerstrebt. Einen Krieg der Meinungen — und der ist überall der gefährlichste — zum Siege zu führen, war die Aufgabe. Und wie ist die gelöst von dem Mann in dem unscheinbaren Mönchsgewand, mit dem von der Glut der Andacht strahlenden Antlitz, ohne Waffen in der Hand und doch bewaffnet mit der noch wirksameren Gewalt der Sprache! Eine Sprache, deren siunliche Laute man nicht verstand — denn dieser Prediger redete sei es lateinisch, sei es französisch —, die man dessen ungeachtet hörte mit seligem Entzücken. Es war die Sele, welche sich der Sele mitteilte in dem Worte; der Atem ihres Lebens das feurige Element, welches übertragen ward in die Herzen der Menschen. — Sie flammten auf in allen Gradunterschieden des Enthusiasmus.

Nur König Konrad III. bannte denselben durch seine kühlen Ueberlegungen. Zu Frankfurt waren dieselben unerschüttert geblieben; den stürmischen Ansprachen des Abtes hatte er unbedingt ablehnende Antworten entgegengesetzt.

<sup>1)</sup> Kugler (a. a. O. S. 96) sieht in der Beteiligung Deutschlands an der zweiten Kreuzfahrt den Grund des Mislingens derselben, — gewiss ein höchst seltsamer historischer Gedanke.

Schroff genug müssen diese gelautet haben. Denn der Ueberwinder von Tausenden verzweifelte daran, diesen Einen zu überwinden, und wollte von dannen ziehen. Aber das Zureden des Bischofs Hermann von Constanz ermutigte ihn zu einem zweiten Versuche. Gegen Ende December 1146 sollte ein Reichstag zu Speyer stattfinden. Unter den dahin Reisenden bemerkte man auch den Abt von Clairvaux. Es traf sich also, dass dieser demnächst dort den König mit Namen zur Teilnahme aufrufen konnte. Aber entscheidend war der Erfolg nicht. Selbst als am 27. December eine geheime Unterredung Gelegenheit bot, die Mahnungen zu erneuern, wurden die Ausflüchte wiederholt — freilich mit schon halbgebrochenem Herzen. Da urteilte denn der Heilige, kein Moment sei zu verlieren, dasselbe vollends zu erweichen. Der Fürst wohnte an demselben Tage der Messe bei und der Bekehrer sorgte dafür, dass er auch die Predigt hörte. Dieselbe wurde gegen den Schluss eine durchaus persönliche Ansprache, so erschütternd, als würde der Donner des Weltgerichtes darin laut. Sie erinnerte an die Wohltaten, welche der Hörer bisher empfangen, an die Marter, unter welcher der Versöhnner für ihn geblutet. Da brach Konrad in sich zusammen. Unter Tränen sein Unrecht beichtend, sprach er das Gelübde, Bernhard machte es unwiderruflich durch das Anheften des Kreuzes an des Königs Gewand; die heilige Fahne gab er ihm in die Hand.

In der Tat ein Augenblick in Bernhards Leben, in welchem es ein Stück der Weltgeschichte wird, und doch ein Zug, der nur eine Seite des Mannes malt. Ist meine flüchtige Skizze auch nur annähernd richtig, so macht sich an dem Totalbilde der grelle Unterschied der Farben bemerklich. „Ich bin das Ungeheuer des Jahrhunderts, weder Kleriker noch Laie. Ich will von mir selbst nicht schreiben, was Ihr von andern gehört haben werdet, was ich tue, was ich erziele, in welchen Gegensätzen (*discrimina*) ich mich umhertreibe“, äussert er sich selbst verratend. Jene waren nichts anderes als die verschiedenen Elemente des damaligen katholischen Zeitalters. In den grossen Verhältnissen der Geschichte kehrten sie sich wider einander. Bernhard prägte sie aus in der Einheit der Persönlichkeit. Man kann dieselbe, ob-

wohl sie alle Reize einer originalen Individualität besitzt, dennoch das Miniaturbild der Epoche in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts nennen. Daher die Stärke, die Mannigfaltigkeit der Sympathien, welche der Nämliche anregte. Die Hauptparteien fanden ihre Entwürfe beziehungsweise auch von ihm verfolgt; daneben freilich noch ein anderes. Sie sahen dieselben Bilder kirchlicher Dinge, welche ihnen wert waren, auch von ihm gezeichnet, aber unter einer ihnen fremdartigen Beleuchtung.

Bernhard von Clairvaux war der Mann der Hierarchie, aber zugleich ihr strengster Richter. Er zeigte sich gradweise einverstanden mit den der Apostolicität sich rühmenden Freiheitsmännern; gleichwohl bestreitet er ihre praktischen Consequenzen. Denn ihn ahnt, dass im Fall des Sieges nicht sowohl Umgestaltung als Umsturz der Erfolg sein würde. — Er hat die Bedürfnisse, die Rechte der Wissenschaft nie verkannt, aber auch niemals überschätzt. Fern war ihm der Wahn, dieselben seien die einzigen des sinnen-denen Menschengeistes. Als Abälard in diesem Sinne ihm zu lehren schien, die unbedingte Autonomie des Wissens zu verfechten unternahm, warf er sich ihm mit der ganzen Energie seines Wesens entgegen. Man mag sagen: das Leidenschaftliche des Kampfes hat sein Urteil verwirrt; darin wenigstens hat er richtig gesehen, in diesem Intellectualismus rege sich ein Princip, welches die Positivität der göttlichen Offenbarung überhaupt in Frage stellt. Und da ihm diese als ein Heiligtum galt, dessen Wertschätzung nicht bedingt sei durch das Mass des menschlichen Verständnisses seiner Mysterien, so betonte er in diesem Falle lediglich die Autorität. Ja, er verschärfte den Gegensatz durch jene Weise der Polemik, welche weder von persönlicher Gereiztheit frei ist, noch von dem, was einem inquisitorischen Verfahren ähnlich sieht. Aber darum die Beweggründe des Streites ausschliesslich in einer kleinlichen Eigenliebe zu suchen, wäre selber kleinlich. Grade auf Bernhards Seite waren es die universellsten Interessen, welche den Ausschlag gaben.

Ist es doch die Kirche, für die er immerdar eingetreten ist mit solcher Hingebung, dass er in ihren Krisen die eigenen

zu erfahren meinte. Sie zu heben und zur Harmonie zurückzuführen, hat er die Disharmonie in dem schärfsten Wechsel der Lebensstimmungen nicht gescheuet. Das bedrohliche Uebergewicht des einen Elementes zum Zweck der Stärkung des andern zu brechen, den erfahrungsmässigen Zustand der Kirche durch Schilderung des Ideals zu bessern, den ausschweifenden Idealismus zu ernüchtern, kehrt er bald die eine, bald die andere Seite seines Wesens hervor — und bleibt derselbe, um der persönlichen Grösse willen der gewaltige Beherrscher seiner Zeit während seines Lebens, nach seinem Tode von seiner Kirche der Schar der Heiligen beigesellt, aber auch im apostolischen Sinne der Heiligen einer.

---

# **Die Entstehung der lutherischen Kirche.**

Von

**Albrecht Ritschl.**

---

„Die Idee des evangelischen Protestantismus kann nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriffe der Kirche aufgefasst wird.“ Dieser Ausspruch von Heppe<sup>1)</sup> ist gewiss richtig, da der Protestantismus eine Entwicklungsstufe der christlichen, insbesondere der abendländischen Kirche ist. Aus jenem Satze folgt aber auch die Regel, dass auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche versteht. Von dieser Regel hat nur Heppe keinen Gebrauch gemacht, indem er „die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands“ (1854) verfolgt hat. Dieses Buch, welches zur Ergänzung des oben genannten Werkes geschrieben ist, um die Entwicklung des Protestantismus bis zum Jahre des Augsburger Religionsfriedens zu charakterisiren, nimmt durchaus keine Rücksicht auf Veränderungen in dem evangelischen Begriff der Kirche, durch welche die Einschränkung und der Umschwung der ursprünglichen Absicht der Reformation verständlich würde. Vielmehr unternimmt Heppe, festzustellen, dass zwischen Luther und Melanchthon eine specifische Abweichung der theologischen Gesammt-

---

<sup>1)</sup> Im Eingang seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555 — 1581“, Bd. I (1852).

anschauungen obgewaltet, dass die öffentliche Lehrbildung im Wirkungskreise beider Männer ursprünglich unter dem fast ausschliesslichen Einflusse Melanchthons gestanden habe, dass also die seit dem Leipziger Interim beginnende Gegenwirkung der sogenannten echten Lutheraner gegen Melanchthons Lehrweise, welche in der Bergischen Concordienformel den Sieg gewonnen und die Bildung der lutherischen Kirche erreicht hat, den einfachen Abfall von der ursprünglichen Absicht der Reformation darstelle<sup>1)</sup>. Die Vergleichung der Lehrweisen beider Reformatoren, welche dieser Darstellung zu Grunde gelegt wird, beschränkt sich durchgehend auf die bekannten Abweichungen von Luther, welche Melanchthon in den Lehren vom Abendmahl und vom freien Willen begangen hat. Hierauf aber legt Heppe das entscheidende Gewicht deshalb, weil er darin die systematische Anlage und die ethische Tendenz der Theologie Melanchthons ausgedrückt findet, durch welche der Idee des Protestantismus volle Genüge getan und die Anschauungsweise Luthers überboten wäre. Nach Heppe hat die Lehre Luthers vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt den Sinn, dass die Kirche das Heil sachlich enthält und darbietet, und ist Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens in der Bekehrung, welche das ethische Interesse verletzt, von ihm nur insofern eingeschränkt worden, als die Beteiligung der Menschen an dem Heilsinstitut der Kirche verständlich gemacht werden sollte. Umgekehrt soll Melanchthons Wiederaufnahme der Willensfreiheit in die Lehre von der Bekehrung und seine Deutung des Abendmahls dem normalen Grundgedanken der persönlichen Darbietung und Aneignung des Heiles in Christus Ausdruck verleihen<sup>2)</sup>. Ueberdies aber bestimmt Heppe den Vorzug der Theologie Melanchthons dahin, dass er in diesem Grundgedanken den teleologischen Charakter der christlichen Offenbarung betont, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie entwickelt und so die im Christentum gegebene Vermittlung

<sup>1)</sup> Confess. Entwicklung S. 157. 177.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 14—23.

des Göttlichen und Menschlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung gebracht habe<sup>1)</sup>.

Gesetzt dass dieses alles richtig wäre, so könnte man sich bei Heppes Erklärung des Umschwungs der deutschen Reformation zur lutherischen Kirche schon deshalb nicht beruhigen, weil die Annahme eines einfachen Abfalls von der früheren Richtung des Protestantismus das Gegenteil des geschichtlichen Verfahrens ist. Was vorläufig als Abfall von der Vergangenheit oder als Bruch mit derselben erscheint, darf man in der Erforschung der Geschichte nicht als die vollständige Tatsache hinnehmen oder für dieselbe ausgeben. Vielmehr legt ein solcher Schein grade die Aufgabe nahe, durch die genauere Erforschung der Tatsachen dasjenige festzustellen, was ihm zuwider und was geeignet ist ihn aufzuheben. Ferner hat die Darstellung des theologischen Gegensatzes zwischen Luther und Melanchthon, welche Heppes vorträgt, keine Ueberzeugungskraft. Die Formel, welche für Luthers Gesamtansicht aufgestellt wird, dass er das Heil als eine Sache an die Action der Kirche auf den Einzelnen gebunden habe, würde ihn von den directen Vertretern des römischen Katholicismus nicht unterscheiden, und ist nicht der Sinn seiner Abendmahlslehre. Denn was er über den Inhalt des Abendmahls behauptet, wird von dem Werte des persönlichen Wortes Christi abhängig gemacht, also von dem Factor, in welchem vorgeblich die besondere Eigentümlichkeit der Ansicht Melanchthons bestehen soll. Der Vorzug der Theologie Melanchthons als eines in seiner Art vollkommenen Systems wird auch nicht zugestanden werden können. Diese Annahme Heppes ist in materieller Beziehung schon von Landerer<sup>2)</sup> zurückgewiesen worden. In formeller Hinsicht füge ich nur hinzu, dass Melanchthon gar keine Disposition zu teleologischem und organischem Verständnis der christlichen Lehre gehabt haben kann, da das lockere Gefüge der *Loci theologicici*, bei welchem er stehen geblieben ist, und die Schwäche ihres gegenseitigen Zusammenhangs, welche

1) Gesch. d. Protestantismus Bd. I, S. 44.

2) In Herzogs Realencyklopädie Bd. IX, S. 288 ff.

ihn nicht beunruhigt zu haben scheint, das Gegenteil eines Systems darstellt<sup>1)</sup>). Endlich verrät Melanchthon selbst nirgendwo eine Spur davon, dass er sich derjenigen Stellung gegen Luther bewusst gewesen wäre, welche Heppe für die wirkliche hält. Man müsste aber erwarten, dass Melanchthon, der 14 Jahre lang auf Luthers abgeschlossenes Wirken zurückgeschaut hat und den grössten Teil dieser Frist im Kampfe mit der Theologenpartei gestanden hat, welche sich auf Luther berief, die Einsicht in die Verhältnisse vorweggenommen hätte, welche Heppe als die richtige vertritt.

Die Frage, wie die lutherische Kirche als das Resultat der deutschen Reformation zustande gekommen ist, wird schwerlich richtig beantwortet werden, wenn man sich bloss die Abweichungen zwischen Luther und Melanchthon vergegenwärtigt, und zwar als einen solchen Gegensatz, der die gesammte theologische Art beider beträfe und nur durch die Ausschliessung der Autorität des einen gelöst werden konnte. Denn bekanntlich behält die Vorrede der evangelischen Stände zum Concordienbuch, welche mit zu diesem Documente der fertig gewordenen lutherischen Kirche gehört, die Autorität Melanchthons vor, insoweit seine Schriften mit dem neu ge-

<sup>1)</sup> Nur zwei Mal, so viel ich finde, ist Melanchthon im Stande gewesen, eine teleologische Formel für den Gesammtinhalt des Christentums aufzustellen; jedoch wird durch deren Vergleichung mit der Anlage der *Loci* erst recht klar, dass dieselben die teleologische und organische Betrachtungsweise nicht befolgen. In den „*Elementa doctrinae physicae*“ (C. R. XIII, 199) bezeichnet er die natürliche Erkenntnis Gottes als „*tenuior quam definitio ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas, et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum*“. Diese *definitio in ecclesia illustrior* führt er demnächst dahin aus, dass der dreieinige Gott condiderit et servet coelum et terram et omnes creaturas, et in genere humano condito ad imaginem suam et certam obedientiam elegerit sibi ecclesiam, ut ab ea haec una et vera divinitas — agnoscatur, invocetur et colatur iuxta verbum divinitus traditum, et in vita aeterna coram conspicatur et celebretur. — *Enarratio symboli Nicaeni* (C. R. XXIII, 198): „*Pater domini nostri J. Chr., qui condidisti genus humanum, ut inde tibi aeternam ecclesiam colligas, cui sapientiam et bonitatem tuam communices.*“

wonnenen Massstabe der Kirche Augsburgischer Confession übereinstimmen. Man wird also vielmehr zu erforschen haben, welches Mass der Uebereinstimmung zwischen Melanchthon und der lutherischen Partei in der Epoche des zwischen ihnen waltenden Streites stattgefunden hat. Nur auf diese Weise würde erklärt werden, dass der Sieg der lutherischen Partei über Melanchthon, der im Concordienbuch erreicht ist, zugleich diejenige Capitulation zwischen beiden einschliesst, welche durch die partiale Anerkennung des Ueberwundenen bezeichnet ist. Die Untersuchung, welche durch diese Bemerkungen angezeigt ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass der hauptsächliche Gegner Melanchthons, Flacius, welcher im ganzen und grossen durch die Concordienformel als Sieger erwiesen worden ist, ein specieller Schüler Melanchthons war und von dem charakteristischen Einfluss dieses Lehrers schwerlich frei geworden ist, indem ihn die Ergebenheit gegen Luther und dessen geschichtliches Werk in den Kampf gegen jenen trieb. Also auch um den theologischen Charakter dieses Mannes zu verstehen, käme es darauf an, den Punkt aufzufinden, in welchem für ihn die Autorität der beiden Reformatoren zusammenfliesst.

Wir verdanken Preger eine überaus sorgfältige Biographie von Flacius; allein derselbe hat sich der eben bezeichneten Aufgabe nicht angenommen, obgleich an ihrer Lösung das kirchengeschichtliche Interesse jener Biographie hängt. Für Flacius gesammtes öffentliches Wirken handelt es sich, wie Preger<sup>1)</sup> sagt, um das Vorherrschen der lutherischen oder der melanchthonischen Richtung in der Kirche. Um dieses zu erläutern, unternimmt nun derselbe eine Vergleichung der theologischen Methode und der kirchlichen Haltung beider Reformatoren, welche wiederum nur einen Gegensatz zwischen ihnen feststellt. Nämlich von Preger wird Luthers Lehre mit dem Ehrenprädicat der organischen Entwicklung belegt, Melanchthon als der Analytiker bezeichnet, der nie aufgehört habe, die Fundamente der Reformation zu prüfen, und deshalb nie zu abschliessenden Resultaten über den Unwert der alten

---

1) A. a. O. Bd. I, S. 30 ff.

Kirche gekommen sei, sondern sich stets durch deren grandiose Erscheinung habe imponiren lassen. Es wird ferner festgestellt, dass Flacius auf Luthers Seite gehöre, da er seine Heilsgewissheit durch gleiche Anfechtungen hindurch erreicht habe wie dieser; und es wird uns überlassen daraus zu folgern, dass er deshalb nichts mehr mit seinem speciellen Lehrer, dem Analytiker Melanchthon, gemein gehabt habe, dessen Theologie nicht aus Selenkämpfen und inneren Erlebnissen hergewachsen wäre.

Ich bemerke, dass die Aufgabe der Biographie des Flacius von Preger unvollständig bezeichnet ist. Die Situation, in die jener Mann eintrat, war der Kampf um die Autorität Luthers oder Melanchthons. Allein wenn dieser Kampf möglich war, so mussten beide Männer in dem Verständnis der kämpfenden Personen ein Gebiet gemeinsam einnehmen, und jeder der Kämpfer musste an diesem Gebiet der Uebereinstimmung der Reformatoren mit seiner Ueberzeugung beteiligt sein. Also kam es nicht darauf an, zu zeigen, welchen Umfang der geistige Gegensatz beider Reformatoren in der Wirklichkeit eingenommen hat, sondern auf die Frage, in welcher Form und welchem Masse ihre Uebereinstimmung denjenigen gegenwärtig war, welche übrigens um das Uebergewicht des einen oder des andern gestritten haben. Da Preger hieran nicht gedacht hat, so hat er auch die kirchengeschichtliche Stellung seines Helden nicht zu bezeichnen vermocht. Es kommt mir jetzt nur darauf an, diesen Fehler in der Methode bemerklich zu machen; hingegen unterlasse ich es, die parteiischen Uebertreibungen zu verfolgen, die Preger in der Charakteristik Luthers und Melanchthons in demselben Masse, jedoch in umgekehrter Richtung begangen hat, als es von Heppe geschehen ist.

Das Zusammenwirken der inneren und der äusseren Ursachen, welche die deutsche Reformation in die lutherische Kirche ausmünden lassen, muss an den Veränderungen gemessen werden, welche der Begriff von der Kirche erfahren hat, der im Kreise der Protestanten galt. Nun kann man diesen Verlauf nur in den Schriften Melanchthons verfolgen, da nur er eine stete Aufmerksamkeit und Denkarbeit auf

dieses Thema verwendet hat; und es wird sich zeigen, dass er in dem Begriff von der Kirche abschliessende Resultate erzeugt hat, die mit der „grandiosen Gestalt der alten Kirche“ nicht capituliren. Hat er durch gewisse Handlungen oder Aeusserungen die protestantische Kirchenbildung compromittirt, so steht diesen Fällen ein Uebergewicht entgegengesetzter Verdienste gegenüber. Indes setze ich mir nicht die Aufgabe, diesen Stoff zu erörtern. Die Lehren Melanchthons von der Kirche und den nächst dazu gehörigen Beziehungen habe ich in literarischen Publicationen wiederholt berührt<sup>1)</sup>. Indem ich diesen Stoff von neuem in Bewegung setze, um die Mitwirkung Melanchthons zur Entstehung der lutherischen Kirche zu erklären, so darf ich mich auf sein eignes Beispiel berufen, dass er, was ihm wichtig war, immer von neuem ausgesprochen und niedergeschrieben hat, obgleich er schwerlich Grund zu der Vermutung hatte, dass man seine Schriften ungelesen liesse.

Die beabsichtigte Untersuchung hat auszugehen von der geschichtlichen Erklärung des 7. Artikels der Augsburgischen Confession. Obgleich derselbe von Melanchthon verfasst ist, so muss er doch als Ausdruck der Gedanken geschätzt werden, welche Luther vorher und nachher ausgestreut hat<sup>2)</sup>. Denn mit einer vorangehenden Lehrüberzeugung Melanchthons kann jener Text nicht verglichen werden, weil weder die Loci von 1521 noch das Visitationsbuch von 1528 einen Titel von der Kirche enthalten. Die ganze folgende Untersuchung aber würde überflüssig sein, wenn diejenige Erklärung jenes Lehrartikels richtig wäre, welche von den heutigen exclusiven Lutheranern als der berechtigte und sich von selbst verstehende Sinn desselben kundgegeben wird. Dieselben erklären nämlich die für die Einheit der Kirche notwendige Uebereinstimmung in der „Lehre des Evangeliums“ so, dass damit der gesammte

<sup>1)</sup> „Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche“ in Stud. u. Krit. 1859, S. 205 ff. — „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche“ in Zeitschr. f. Kirchenrecht 1869, Bd. VIII, S. 256 ff. — „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. I, S. 247—252.

<sup>2)</sup> Vgl. Köstlin, Luthers Theologie Bd. II, S. 534—537.

Lehrinhalt der C. A., insbesondere auch die Lehre über das Abendmahl in Art. 10 gemeint sei. Nach dieser Ansicht wäre die lutherische Kirche, so wie man sie versteht, schon mit dem Acte der Verlesung der Confession vor dem Kaiser, also 1530 gegründet. Auf diesem Standpunkt erscheint dann die Frist der Vorbereitung seit 1517 als eine geringfügige Spanne Zeit, und man hält Vorlesungen über die Geschichte der lutherischen Kirche von 1517 an.

Diese Geschichtsbetrachtung führt notwendig zu schiefen und verzerrten Ergebnissen, und jene Erklärung des fraglichen Artikels ist nach geschichtlichem Massstabe unrichtig. Erstens nämlich ist die Reformation, indem deren Umfang und Tragweite für Luther selbst erst allmählich klar geworden ist, von Anfang an auf den ganzen Bestand der abendländischen allgemeinen Kirche gerichtet, und auf nichts weniger als die Gründung einer Particularkirche neben der römischen. Die Ansätze zu einer solchen Kirchenbildung, welche die Evangelischen etwa seit 1525 unternehmen mussten, weil die Reformation von Bischöfen und Papst abgewiesen wurde, werden zunächst noch nicht als etwas Endgültiges angesehen. Wie lange diese Zurückhaltung in der öffentlichen Meinung der Protestanten vorgeherrscht hat, ist erst ein Gegenstand der Untersuchung. Sie hat jedenfalls nicht so lange vorgehalten, als die Evangelischen sich noch zu Religionsgesprächen herbeigelassen haben, um eine Aussöhnung mit den Päpstlichen zu erreichen. Denn indem Melanchthon seine Unterschrift des [Schmalkaldischen] Bekenntnisses Luthers mit der Erklärung begleitete, dem Papste könne eine Autorität menschlicher Art zugestanden werden, wenn er das Evangelium zuliesse, war er schwerlich im Einklang mit der öffentlichen Meinung der Evangelischen. Umgekehrt aber ist die Absicht auf eine Particularkirche schon deshalb nicht in der C. A. ausgedrückt, weil dieselbe mit grossem Nachdruck betont, dass die vorgetragene Lehre nicht gegen die der katholischen Kirche, ja auch nicht gegen die eigentliche Lehre der römischen Kirche verstosse. Und so wenig wollen die Evangelischen eine Particularkirche bilden, dass sie im Augsburger Religionsfrieden (1555) der Gegenpartei den besondern Namen „katholisch“

verweigert haben. Sie wollten ebenso katholisch sein wie die Anhänger des Papstes; und deshalb werden in dem Friedens-document die „der alten Religion Anhängigen“ den „Verwandten der Augsburgischen Confession“ gegenübergestellt. Unter welchen Bedingungen der Anspruch der Evangelischen auf Katholizität mit der Tatsache und der Wertschätzung ihrer particularen Kirchenbildung in der Zeit von 1530—1555 im Einklange steht, ist eben auch ein Gegenstand der Untersuchung. Weil also eine solche durch eine Menge bekannter Data angeregt wird, kann nicht zugestanden werden, dass die Auseinandersetzung einer lutherischen Particularkirche gegen die römische im Jahre 1530 durch die Aufstellung der Augsburgischen Confession vollzogen worden sei.

Zweitens wird freilich die zur Einheit der Kirche als notwendig geachte Uebereinstimmung in der doctrina evangelii der angeführten Deutung fähig sein, wenn man den Satz ausser allem Zusammenhang mit den gegebenen Umständen versteht. Aber es ist auch nur möglich, doctrina evangelii zu lesen und diese Verbindung der Wörter von dem Complex der Sätze der C. A. zu verstehen; an sich ebenso möglich ist es, doctrina evangelii zu betonen, und dann erscheint das erstere Wort nur als Hülfswort für das zweite. Diese Erklärung aber ist aus einer Reihe von Gründen die nach geschichtlichem Massstabe einzig mögliche und notwendige. Im deutschen Text der Confession, der ebenso authentisch wie der lateinische ist, heisst es: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden.“ Das Evangelium, welches gepredigt oder gelehrt werden soll, ist nun vorzustellen als die Erklärung des gnädigen Willens Gottes und nicht als die Reihe der Dogmen als menschlicher Erkenntnisse. Jener Sinn ist direct durch den Art. 5 angezeigt, dass nämlich das Wort Gottes (gleich dem Evangelium) und die Sacramente als die Mittel zu achten seien, durch welche der heilige Geist gegeben wird, der den Glauben wirkt, und welche als diese Organe der Wirkung Gottes auch gelten sollen, indem sie den

Inhalt des Predigtamtes bilden<sup>1)</sup>. Dass diese Wirkungen an dogmatische Erkenntnisse der Menschen, an doctrina evangelii geknüpft sein sollten, liegt ausserhalb des durch Art. 5 bezeichneten Gesichtskreises. Endlich wenn das Be-kenntnis der Kirchenglieder zu den Glaubensartikeln als das notwendige Band der Einheit der Kirche gemeint sein sollte, so wäre es durchaus unverständlich, warum Melanchthon die in den Schwabacher Artikeln ihm vorliegende Fassung des Gedankens nicht in die C. A. aufgenommen hat. In jener Vorlage lautet nämlich der 12. Artikel: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christo, welche ob-ge-nannte Artikel und Stücke glauben und leh-ren.... Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sacra-mente recht gebraucht, da ist die heilige, christliche Kirche.“ Die „obgenannten Artikel“ (1—6) betreffen die Trinität, die Gottheit Christi, seine Gottmenschheit und die Heilsbestim-mung seines Todes, die Erbsünde, die Unfreiheit des Willens und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Bekehrung aus dem heiligen Geist. Die „Stücke“ (9. 10) bezeichnen den sacramentalen Wert von Taufe und Abendmahl, welche jedes aus zwei Stücken, dem sinnlichen Element und der übernatür-lichen Gabe, bestehen. Das Gefüge dieses zwölften Schwabacher Artikels ist freilich logisch ungeschickt; allein wenn Melanchthon den Gedanken des ersten Satzes überhaupt in der C. A. ausdrücken wollte, so konnte er mit einer leichten Ergänzung zwischen den beiden Sätzen des Schwabacher Artikels sich dieser Vorlage anschliessen. Hat er dieses nicht getan, so hat er auch nicht den Gedanken beabsichtigt, den die exclusiven Lutheraner in seinen Text hineinlegen.

Aber, wird dagegen eingewendet, Melanchthon achtet als Bedingung der Einheit der Kirche, dass „da das Evangelium nach reinem Verstand gepredigt werde“. Das richtige

<sup>1)</sup> Vgl. in Richters Evangelischen Kirchenordnungen (Bd. I, S. 266) die erste Würtembergische von 1536: „Denn diese zwei Stück, nämlich Predigt und Sacraiment, der christlichen Kirche notwendige und Haupt-stück sind, dadurch der Glaube in J. Chr. unsren Seligmacher von Gott durch den heiligen Geist gepflanzt, gestärkt, ja die rechte Fröm-migkeit und Seligkeit ausgeteilt und dargereicht wird.“

menschliche Verständnis des Gnadenwillens Gottes, ohne dessen Vermittlung kein Prediger diesen directen Inhalt seiner Rede zum Heile der anderen vorträgt, könne Melanchthon nur meinen als die Glaubensartikel der C. A. Also würde der Verfasser derselben indirect doch das vorschreiben, was dem Texte des Schwabacher Artikels entspricht. Wenn nun diese Beweisführung trifftig wäre, so müsste sie doch eine Einschränkung erleiden, welche ihren Urhebern empfindlich sein würde. In diesen reinen Verstand des Evangeliums würde der Inhalt von Art. 10 der C. A. nicht einzuschliessen sein, und umsoweniger, da zur Einheit der Kirche nur noch die Bedingung gerechnet wird, dass die Sacramente recht gebraucht werden (*administratio sacramentorum*). Hiedurch ist eine bestimmte Ansicht vom Abendmahl ebenso wenig zu den Bedingungen der kirchlichen Einheit erhoben, als sie in der vorhergehenden mit gedacht ist<sup>1)</sup>). Jedoch die quellenmässige also notwendige Erklärung jenes Ausdruckes führt noch eine stärkere Abweichung von jener Bestimmung seines Sinnes herbei. Nämlich unter den Torgauer Artikeln, welche die andere Vorlage für die C. A. bilden, befindet sich ein Aufsatz, welcher deutlich in Luthers Art gehalten ist und sich mit dessen gleichzeitiger „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg“ berührt. Hier findet sich eine authentische Declaration der fraglichen Formel<sup>2)</sup>.

„In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebene Stücke: Erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleissig und treulich gelehrt wird das heilig göttlich Wort nach **reinem**

---

<sup>1)</sup> Dieses wird als die gleichzeitige Meinung Melanchthons erwiesen durch eine seiner Aufzeichnungen, welche in die auf dem Augsburger Reichstage gepflogenen Verhandlungen über einen Ausgleich gehört. Unter den „Articuli, de quibus non convenit nobis cum adversariis“ lautet der sechste: „Quod ad veram unitatem ecclesiae non sit necessaria similitudo traditionum humanarum, sed consensus de evangelio et usu sacramentorum.“ C. R. II, 377.

<sup>2)</sup> Corpus Reformatum XXVI, 193. Die andere Schrift Luthers bei Waleh XVI, 1171.

christlichen Verstand ohne Zusatz einiger falscher Beilehre.

In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehret und dargegeben, was da sei

Christus und das Evangelium,

Rechtschaffene Busse und Furcht Gottes,

Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde,

Von Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche.

Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche Christi mit fleissigem, wahrem Anhalten täglich und ohne Unterlass, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnungen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift, wie Paulus 1 Kor. 14 schreibt.

Da wird recht gelehret von christlicher Freiheit, wie die Gewissen frei sind in Christo.

Und solche Lehre zu erhalten wird mit grossem Ernst und höchstem Fleiss Achtung gehabt, dass Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden.

Da sind auch die Gaben der Sprache, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch und tun die Bischöfe Fleiss, damit solche Studia, so hochnötig sind die heilige Schrift zu verstehen, nicht untergehen.“

Diese Darstellung Luthers versetzt das Verständnis des Artikels der C. A. auf ein total verschiedenes Gebiet, als auf welchem die gegnerische Ansicht sich behaupten kann. Die Geltung eines formulirten Lehrgesetzes und der Erwerb eines selbständigen und umfassenden Schriftstudiums haben zur Reinheit des Wortes Gottes ein grade umgekehrtes Verhältnis der Zweckmässigkeit. Sofern aber auch bei dem sorgfältigen Studium der Schrift die Möglichkeit vorhanden ist, den reinen Verstand des Wortes Gottes in einer kurzen Formel darzustellen, so ist der Inhalt, den Luther in der „Summe des Evangeliums“ zusammengefasst denkt, dem vermuteten Gesetz von so und so vielen Glaubensartikeln ziemlich unähnlich. Die vier Punkte, welche Luther aufführt, sind als Glieder eines organischen Ganzen gedacht, indem sie sich auf die

Regelung des praktischen Christentums beschränken, welches innerhalb der richtig eingerichteten Kirche möglich ist. Im Vergleich mit diesen Mitteln der Aneignung der göttlichen Gnade treten die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde u. s. w. in den Hintergrund; d. h. es handelt sich gar nicht um den theoretischen Besitz einer Glaubensregel, in welcher jeder Teil ebenso viel Wert hätte wie alle anderen, weil auf jeden gleich viel theologische Arbeit verwendet wäre. Antithetisch ausgedrückt, bedeutet der reine Verstand des Evangeliums die Ausschliessung menschlichen Verdienstes von dem Zusammenhang der Darbietung und der Aneignung der Gnade Gottes. In dieser Hinsicht reicht die Erklärung der *pura doctrina evangelii*, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt, dem Torgauer Artikel die Hand. Er deutet hier (Art. IV, § 20. 21) jene Grösse als die Erkenntnis Christi und den Glauben an ihn, welche nach einer Sentenz des Paulus (1 Kor. 3, 12) das Fundament bildet, auf welchem verschiedene Lehrer Lehren verschiedenen Wertes aufrichten. Dieselben können ertragen werden, wenn sie das Fundament nicht zerstören; dieser Fall aber tritt ein, wenn die Römischen den Grundsatz des Verdienstes aufrecht erhalten, der die richtige Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens durchkreuzt<sup>1)</sup>. Ein deutlicher Wiederhall dieses Gedankenganges findet sich noch in der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung (1542): „Von der Lehre unserer Seligkeit, dadurch die Wohltat, uns durch Christus erlanget, verkündigt wird. Die ganze unversehrte, vollkommene Lehre des heiligen Evangelii soll in allen Orten rein und einträchtig sein, darin man zum allerheftigsten treiben und vorhalten soll den Artikel von unserer Rechtfertigung, dass alle Leute verstehen mögen, was der Glaube sei und was er ausrichtet, auch wie wir den Glauben überkommen, welcher ist Vergebung der Sünden.“<sup>2)</sup>

---

1) Den Schlüssel zu dieser Erklärung bildet der Satz in der Einleitung zu den „*Loci theol.*“ von 1521 (C. R. XXI, 85): „*Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.*“

2) Bei Richter, Kirchenordnungen Bd. I, S. 354.

Endlich kommt in Betracht, dass die reine und lautere Predigt des Wortes Gottes der Titel ist, auf welchen zunächst alle Kirchenordnungen lutherischen Gepräges von der ersten an (Stralsund 1525) gegründet sind. Wenn nun nach der öffentlichen Ablegung des Augsburgischen Bekenntnisses grade dessen Lehrinhalt als der reine Verstand des Evangeliums anerkannt worden wäre, so müsste man erwarten, dass alle nach dem Jahr 1530 aufgestellten Kirchenordnungen aus dem Wirkungskreise Luthers die Hinweisung der Prediger auf die C. A. enthielten. Dieses ist jedoch zunächst nur ausnahmsweise (in Pommern 1535, in Halle 1541) der Fall gewesen; regelmässig kehrt die ursprüngliche Formel wieder ohne besondere Erklärung, oder mit einer solchen Erklärung, wie die in der Kirchenordnung für Schleswig-Holstein ist. Erst diejenigen Kirchenordnungen, welche nach 1545 erlassen worden sind, beziehen sich ausdrücklich auf die C. A. und ihre Apologie, sowie auf andere Schriften gleichen Ranges. Diese Erscheinung aber weist auf eine Veränderung des kirchlichen Gesichtskreises der Wittenberger Reformatoren hin, über welche später zu berichten sein wird.

Also geschichtlich angesehen, wird durch den reinen Verstand des Evangeliums in Art. 7 der C. A. nichts weniger insinuiert, als dass dieses Lehrbekenntnis selbst um der Einheit der Kirche willen gesetzliche Geltung haben müsse. Dieses Ergebnis kann auch nur dann befremden, wenn man voraussetzt, dass der in Art. 7 aufgestellte Begriff von der Kirche vollständig und erschöpfend sein, dass er deshalb durch eine bestimmte Erscheinung von Kirche gedeckt werden solle. Dazu reichen aber die Bestimmungen nicht aus, dass die Kirche die Gemeinschaft der Gott Geheiligen ist, welche unter den Merkmalen der unablässigen Dauer und der Einheit besteht, und zwar gemäss der richtigen Verkündigung des göttlichen Gnadenwortes und der authentischen Uebung der beiden Sacramente. In dieser Formel ist nämlich nicht das Predigtamt als notwendiges Merkmal der Kirche aufgeführt; dasselbe wird jedoch schon in Art. 5 als göttliche Einrichtung anerkannt; fehlt es also in Art. 7, so ist der in ihm ausgesprochene Begriff der Kirche gar nicht als der vollständige

und direct praktische gemeint. Also bezeichnet er nur den Umfang von Merkmalen der Kirche, welcher als Massstab des Wertes aller möglichen, für die Beobachtung gegebenen Erscheinungen von Kirche zweckmässig ist. Dieser Begriff von der Kirche ist also dem Begriff des moralischen Willens gleichartig, welchen Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ entwickelt hat. Die Merkmale der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns, ihre Unterordnung unter den Zweck der Wahrung der allgemeinen Menschenwürde, und die Hervorbringung derselben aus der Freiheit des Willens bezeichnen den Massstab, nach welchem die Handlungsweise eines Menschen oder die Sittenlehre einer Schule auf ihren moralischen Wert zu bestimmen ist. Darin ist jedoch eingeschlossen oder vorausgesetzt, dass jede wirkliche Handlungsweise, um ein menschliches Leben auszufüllen, noch besonderen Bedingungen unterliegt, und dass jede Sittenlehre noch andere Grundsätze ausser jenen enthalten muss, um das wirkliche Leben vollständig zu regeln. Dass der Artikel von der Kirche unter dem gleichartigen Vorbehalt gemeint und zu verstehen ist, geht auch aus seiner Vergleichung mit den aus der Reformation Luthers entsprungenen Kirchenordnungen hervor, welche über mehrere Merkmale des Bestandes der Kirche verfügen, als welche hier ausgesprochen sind.

Allerdings kehrt die Formel des 7. Artikels ihre Spitze sehr deutlich gegen die Anerkennung der geschichtlich gegebenen römischen Kirche, ebenso wie die Kantschen Grundsätze den Sinn haben, die heteronome, utilitarische und eudämonistische Moral der Zeitgenossen als unmoralisch erkennen zu lassen. Jene Absicht wird deutlich durch die Erläuterungen, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt. Die römische Kirche, wie sie gegeben war, stellte sich dar als rechtliche Ordnung aller möglichen Cultusverrichtungen und menschlicher Lebensbeziehungen, also als eine Art von Staat (*societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae*); so weit sie eine Ordnung religiöser Vorstellungen auferlegte, war dieselbe durch den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott bedingt; endlich bestand die in der römischen Kirche zusammengefasste

Menge nicht bloss aus Heiligen, sondern auch aus Unheiligen (*hypocritae et mali admixti ecclesiae*), welche nach Massgabe der rechtlichen Gestaltung der Kirche von den wirklich Gläubigen nicht unterschieden werden konnten. Nach dem kritischen Canon der C. A. entscheidet nun Melanchthon hierüber so, dass die Kirche nicht bloss Rechtsgemeinschaft ist, sondern hauptsächlich (*principaliter*) Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geiste; dass eine Kirche, welche den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott geltend macht, ihre notwendige Grundlage, nämlich die Unbedingtheit der göttlichen Gnade in Christus verlassen hat; endlich dass die in der Kirche befindlichen Nichtgläubigen durch ihre äussere d. h. rechtsgültige Teilnahme an den Merkmalen der Kirche keinen Anteil an dem gewinnen, was die Kirche eigentlich ist. Die Tragweite dieser Entscheidungen wird man sich durch folgende Anwendung der Moralprincipien Kants anschaulich machen können. Die menschliche Gesellschaft ist durch eine Menge von Beziehungen gegenseitigen Nutzens und gegenseitiger Rechte und durch das Streben aller nach möglichstem Wohlsein verbunden. Allein sie ist nicht bloss eine solche Verbindung, sondern hauptsächlich, ihrer eigentlichen Bestimmung nach, die Verbindung durch das sittengesetzliche Handeln, welches durch die drei Grundsätze Kants bezeichnet ist. Denn ohne die überwiegende Einwirkung solcher Handlungsweise würde die menschliche Gesellschaft auch in jener niedrigeren Wechselbeziehung aller nicht Bestand behalten. Diejenigen nun, welche ihre Handlungsweise nach ihrem Recht, ihrem Nutzen, ihrem möglichsten Wohlsein bestimmen, sind Genossen der sittlichen Gemeinschaft nur insofern, als auch der gemeine Nutzen und die Ausgleichung der gegenseitigen Rechte zu den Zwecken derselben gehören; aber man kann solche Personen nicht als moralische Charaktere für die sittliche Gemeinschaft anrechnen. Ferner wenn anzunehmen wäre, dass die Gemeinschaft der Menschen vorwiegend durch den Grundsatz des Eigennutzes der Einzelnen beherrscht wäre, so würde man urteilen müssen, dass dieselbe von ihrer Bestimmung und ihrem Grunde abgefallen und nicht mehr als sittliche Gemeinschaft anzuerkennen sei. So sehr

sich nun hierin der kritische Gebrauch der Grundsätze Kants bewährt, so würde doch niemand zur sittlichen Handlungsweise genügend ausgerüstet sein, wenn er bloss die Ueberzeugung von der Gültigkeit der drei Maximen besässe. Ebenso besteht auch die Kirche wirklich und geschichtlich nicht bloss darin, dass sie als Gemeinschaft im Glauben durch die Verkündigung des reinen Evangeliums erhalten wird, sondern auch darin, dass sie äussere rechtliche Ordnung, also wenigstens das Predigtamt an sich hervorbringt. Und wenn es dadurch möglich wird, dass ihre Rechtsordnung auch Ungläubige umfasst, so gilt dabei der Vorbehalt, dass die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche an die eigentliche Bestimmung derselben nicht hinanreicht.

So weit erstreckt sich die Analogie dieser beiden Gedankenreihen. Indessen liegt noch eine Behauptung in der Apologie der C. A. vor, welche über die Linie des kritischen Gebrauches jenes Begriffes von der Kirche hinaus liegt. Melanchthon erklärt nämlich, dass die so bezeichnete Kirche nicht ein Phantasiebild wie die Republik Platons sei, sondern dass sie in der Wirklichkeit innerhalb des Gebietes der rechtlich geordneten Kirche in den Personen der wahrhaft Frommen existire. Dieser Satz ist insofern befremdend, als man schwerlich beweisen kann, dass innerhalb des rechtlichen und gemeinnützigen Verkehres der Menschen eine engere Verbindung derer bestehe, welche in der Richtung der drei Kantschen Grundsätze ihre Handlungsweise ausüben. Wie können also die wirklich frommen Menschen, welche über die ganze Erde zerstreut sind, und sich nicht in ihrer gemeinsamen Eigenschaft kennen, als Kirche zusammengedacht werden? Indessen macht sich hier eine mögliche und notwendige Abweichung zwischen der moralischen und der religiösen Gedankenreihe geltend. Bei der Bestimmung dessen, was die christliche Kirche ist, kommt nicht bloss die Beziehung dieser Grösse auf unsere menschliche Erkenntnis, sondern innerhalb derselben auch ihre Beziehung auf Gott in Betracht. Für die religiöse Betrachtung aller Dinge ist ja das Merkmal constitutiv, dass alles auf seine Stellung zu Gott und auf seine Bestimmung durch Gott angesehen wird. Wenn deshalb die Wahrnehmung von gött-

lichem Wort und die Ausübung der Sacramente, dieser Organe der Heilswirkung Gottes, darauf schliessen lässt, dass von Gottes wegen Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen da ist, so wird dieser Gedanke dahin zu ergänzen sein, dass Gott selbst diese Gläubigen, welche durch die Wirkungen der Gnadenmittel in eine Verbindung nicht nur mit Gott, sondern auch unter einander gebracht sind, als die Kirche kennt, welche ihrer Bestimmung entspricht. Die Verbindung der wahrhaft Gläubigen durch die Gnadenmittel besteht in Gottes Urteil, obgleich die Glieder der so gedachten Kirche sich als solche gegenseitig nicht kennen; nichts desto weniger ist diese Verbindung für das menschliche Glaubensurteil wahrnehmbar oder sichtbar, weil die Organe der göttlichen Gnade sinnenfällig sind; sie heisst unsichtbar nur, indem sie als Object eines Glaubensurteiles vindicirt werden soll nach Hebr. 11, 1. In dieser Weise hat Luther jenes Prädicat verwertet<sup>1)</sup>. Das Glaubensurteil oder die religiöse Beurteilung der Kirche setzt demgemäß die Gemeinschaft der Gläubigen als eine von Gott aus und für Gottes Urteil wirkliche Grösse, und nicht bloss als ein unwirkliches Ideal zum kritischen Gebrauche, weil der religiöse Glaube auf die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht gestellt ist. Die Annahme, dass das religiöse Ideal immer nur erstrebt, aber nie erreicht werde, würde die Grenze zwischen der religiösen und der ästhetischen Anschauungsweise aufheben.

Trotzdem leuchtet der idealistische Zug dieser Lehre von der Kirche ein, welche Melanchthon in die neue Ausarbeitung seiner Loci von 1535 aufnahm. Man wird aber schwerlich irren, wenn man dieses Gedankengefüge als das Erzeugnis Luthers ansieht, dem sich Melanchthon damals als williger Ausleger hingegeben hat. Denn wie sich weiterhin zeigen wird, ist Luther bei diesem Gedankenkreis stehen geblieben, Melanchthon aber hat sich später von demselben entfernt. Als idealistisch aber erscheint der Zusammenhang auch darum, weil er zu den Erfahrungen von der Kirche nur in negative, nicht aber in positive Beziehung gebracht ist. Von jenem

---

<sup>1)</sup> Vgl. Stud. u. Krit. 1859, S. 197—203.

Begriff der Kirche aus wird nur das praktische Urteil nahegelegt, dass die in ihrer staatlichen Verfassung und ihrer Lehre vom Verdienst gegen Gott feststehende römische Kirche nicht die Kirche sei. Hingegen wird hier auch nicht andeutungsweise der Gedanke laut, dass die nach ihren wesentlichen Merkmalen gedachte Kirche in den der Reformation Luthers folgenden Gemeindecomplexen bestehe. Diese Tatsache wird ignoriert, indem eben der Bestand der authentischen Kirche nur in den auf der Erde zerstreuten Gläubigen nachgewiesen wird. Diese Zurückhaltung hat unleugbar den Sinn, dass die Aussöhnung mit den Gegnern auf das Programm der Reformation hin offen gehalten werden soll. Hienach ist auch zu verstehen, dass in der C. A. nicht ausgesprochen ist, deren Lehre sei die katholische Glaubensregel, sondern nur, deren Lehre verstossen nicht gegen die katholische Kirche. Deshalb schliesst nach geschichtlichem Verständnis die Confession und ihre Apologie nicht die Absicht in sich, die evangelisch constituirten Gemeinden als die Kirche zu bezeichnen. Dann ist aber im Jahre 1530 auch die Absicht ausgeschlossen gewesen, dieselben als die lutherische Kirche zu bezeichnen. Denn, wie sich zeigen wird, setzt die Constituirung dieser Gemeinden als lutherische Kirche die Gewissheit ihrer Leiter voraus, dass dieselben die eine katholische Kirche seien. Die öffentliche Feststellung dieser Ansicht musste also erst stattfinden, ehe es überhaupt zu dem Urteil kommen konnte, dass für die richtige allgemeine Kirche ihre Erneuerung durch Luther ein wesentliches Merkmal sei.

Luther selbst hat auf eine öffentliche Anerkennung dieses Umstandes nicht hingewirkt, sondern bekanntlich den Gedanken an eine „lutherische Kirche“ mit Entrüstung von sich gewiesen, obgleich er der Wahrheit gemäss sich bewusst war, das Evangelium seinen Zeitgenossen enthüllt zu haben, und in seinem Wirken Gottes Zwecke zu dienen<sup>1)</sup>). Man sollte den Widerwillen Luthers gegen jene Bezeichnung nicht so gering anschlagen, indem man behauptet, dass die deutsche evangelische Kirche doch immer mit Recht den Namen

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln.

der lutherischen geführt habe. Immer ist das nicht der Fall gewesen, denn die Bezeichnung kommt erst unter ganz besonderen Bedingungen und zu gewisser Zeit in Gebrauch<sup>1)</sup>. Und das Recht dieses Sprachgebrauches unterliegt vor allem dem logischen Bedenken, welches grade Luther hervorgehaben hat, dass die Kirche, welche den Anspruch auf Katholicität macht, keinen besondern „parteiischen“ Namen erträgt<sup>2)</sup>. Luther selbst hat sich nur als den Vertreter der „einigen gemeinen Lehre Christi“, und deshalb seine Anhänger als ungeeignet zu einer parteiischen Bezeichnung geachtet<sup>3)</sup>.

Ein wesentlicher Fortschritt in der Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der sich bildenden evangelischen knüpft sich an den Convent zu Schmalkalden 1537, und an die dort vollzogene Ablehnung des vom Papst berufenen Concils. Die Documente, welche hiefür in Betracht kommen, sind teils von Luther, teils von Melanchthon verfasst. Indessen meine ich nicht die in Luthers wie in Melanchthons Artikeln übereinstimmend dargelegte Erklärung, dass die Gewalt des Papstes über die Kirche unberechtigt und dass er vielmehr der Antichrist sei. Vielmehr findet sich in dem von Luther verfassten Bekenntnis (III, 12) die weiter gehende unumwundene Erklärung, dass die Römischen nicht die Kirche sind, ein Satz, welcher in Privatäusserungen der Reformatoren längst vorkommt, jedoch selbst in der Apologie der C. A. erst noch zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber die entsprechende Erklärung, dass die Kirche

<sup>1)</sup> Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche (1859).

<sup>2)</sup> Vermahnung sich vor Aufruhr zu hüten (1522). Bei Walch, Bd. X, S. 420.

<sup>3)</sup> Als Luther mit dem Wittenberger Consistorium wegen der Gel tung heimlicher Verlöbnisse in Streit gekommen war, schreibt er am 18. Januar 1545 an den Kurfürsten Johann Friedrich, dass die Juristen „in meiner Kirchen“ Schwierigkeiten erregen (De Wette Bd. V, S. 716). Diese Aeusserung bezeichnet keinen Widerspruch mit der obigen Angabe, als ob Luther doch die Vorstellung einer lutherischen Kirche gebildet hätte. Denn aus dem Brief 22. Januar 1544 (Bd. V, S. 616) ergiebt sich, dass er unter „seincr Kirche“ die Localgemeinde in Wittenberg versteht, die ihm als speciellem Selsorger anvertraut ist.

bei den Evangelischen sei, wird auch jetzt noch nicht abgegeben, sondern nur der allgemeine Begriff aufgestellt, die Kirche seien die Gläubigen, Heiligen, die Schafe, welche auf die Stimme ihres Hirten hören: die Heiligkeit aber bestehe nicht in schriftwidrigen Ceremonien, sondern im Wort Gottes und Glauben. Auch in der Vorrede, mit welcher Luther diese Artikel herausgab (1538), verrät er die Scheu vor jener Erklärung grade durch die Art, wie er sich derselben annähert: „Unsere Kirchen sind nun durch Gottes Gnade mit dem reinen Wort und rechten Gebrauch der Sacramente, mit Erkenntnis von allerlei Ständen und rechten Werken also erleuchtet und beschickt, dass wir unsrethalben nach keinem Concilio fragen.“ Er bleibt also der idealistischen Betrachtungsweise treu, welcher Melanchthon in der Confession und der Apologie Ausdruck verliehen hat, welche demnach auch in diesen Schriften vielmehr als Luthers Eigentümlichkeit zu erkennen ist. Nämlich auch in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ (1539), welche ebenfalls durch die Berufung des Concils nach Mantua veranlasst ist, übt Luther den kritischen Gebrauch des Begriffs von der Kirche aus, welcher in der C. A. aufgestellt worden war. „Wenn der Kinderglaube“, sagt er, „lehret, dass ein christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse, und wenn, wie er gezeigt hat, die in der päpstlichen Kirche waltende Heiligkeit nicht die echte ist, so kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist.“<sup>1)</sup> Und nun entwickelt er die Merkmale, an welchen die christliche Kirche zu erkennen sei, das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die Schlüssel, Predigtamt, Gebet und Katechismus, Kreuz und Verfolgung; ausser diesen sieben Hauptstücken fügt er noch die Merkmale des christlichen Lebens hinzu. Die Aufstellung der ersten Merkmale, welche nur nicht systematisch geordnet und gegen einander abgestuft sind, legt allerdings den Schluss nahe, dass die Kirche, die bei den Päpstlichen nicht vorhanden ist, bei den Evangelischen zu finden sei. Allein die sittlichen Anforderungen, welche schon in der Erörterung von Kreuz und Verfolgung

---

<sup>1)</sup> Walch XVI, 2784 ff. 2806.

als Merkmale der Kirche auftreten, und demnächst direct ausgeführt werden, erklären Luthers Zurückhaltung vor jenem praktischen Schluss und bewähren es, dass er den kritischen Gebrauch des richtigen Kirchenbegriffes nicht überschreitet.

Anders geartete Kundgebungen gehen in der kritischen Lage des Jahres 1537 von Melanchthon aus. Er ist nämlich der Verfasser der beiden Erklärungen der Schmalkaldischen Bundesgenossen an den kaiserlichen und an den päpstlichen Gesandten, in welchen die Ablehnung des Concils motivirt wird <sup>1)</sup>. Von den beiden Actenstücken, welche in den Hauptsachen gleichen Inhaltes sind, ist das letztere, welches sogleich veröffentlicht wurde, ausführlicher auch in der Beziehung, welche hier in Betracht kommt. Die Lage der streitenden Parteien, welche durch diese Schrift aufgeklärt werden soll, wird in ihr natürlich unter andere Gesichtspunkte genommen, als welche in der Bekenntnisschrift und in der wissenschaftlichen Erörterung Luthers über den Begriff der Kirche angezeigt waren. Allein indem die Darlegung Melanchthons ihrem Zweck entsprechend ist, so weicht sie grade von der Linie ab, welche Luthers eben besprochene Schriften innegehalten haben. Melanchthon nämlich wiederholt die von Luther abgegebene Erklärung, dass die römische Kirche nicht die allgemeine Kirche Christi sei; aber dieses verneinende Urteil wird mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der Behauptung untergeordnet, dass die Kirche, in deren Vertretung die Schmalkaldischen Bundesgenossen handeln, die Trägerin der katholischen Einheit der Kirche sei <sup>2)</sup>. Zur Legitimation dieser Behauptung wird auf das dem Kaiser zu Augsburg überreichte Bekenntnis verwiesen, dessen Inhalt zugleich die reine Lehre des Evangeliums und der Ausdruck der Uebereinstimmung der allgemeinen Kirche sei. Es sei das Gebot Gottes und dem-

<sup>1)</sup> C. R. III, 301. 313.

<sup>2)</sup> p. 322: „Amplectimur nos quoque consensum catholicae ecclesiae Christi, sed erroribus pontificiis non est praetexendum nomen ecclesiae... Illa ecclesia, quae doctrinam evangelii puram hostiliter persecutur, non est catholica ecclesia Christi. Nec nos ullum novum dogma inveximus in ecclesiam, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus.“

nach sittliche Pflicht, an diesem Bekenntnis zu Christus festzuhalten, auch wenn man dadurch mit dem Papst uneinig wird<sup>1)</sup>). Eine Entscheidung dieses Streites sei einem vom Papst geleiteten Concil nicht zu überlassen, da derselbe schwerlich auf eine Prüfung der Lehre aus dem Worte Gottes, d. h. aus dem Evangelium und den apostolischen Schriften eingehen werde. Also die durch die Augsburgische Confession bezeichnete Kirche ist die katholische, das ist der neue Schritt, der durch diese öffentliche Erklärung getan wird. Es war unvermeidlich und dem praktischen Zweck dieser Erklärung entsprechend, dass die empirische Aufzeigung der allgemeinen Kirche an die tatsächliche Geltung der C. A. geknüpft wurde. Sollte es nun so erscheinen, als ob diese Gedankenreihe sich zu weit von dem entfernte, was die C. A. selbst über die allgemeine Kirche bestimmt, so wird dieser Eindruck nach einem Satze des ersten Actenstückes zu berichtigen sein. Hier wird das gesammte Auftreten der evangelischen Bundesgenossen, also auch ihr Anspruch, als Anhänger der C. A. die katholische Kirche zu vertreten, auf den Zweck bezogen, dass das Evangelium Gottes zum Heil der Kirche verbreitet werde, damit alle zur Erkennung Christi und zur wahren Verehrung Gottes gelangen<sup>2)</sup>). Hierin ist ausgedrückt, dass die empirische Darstellung der Kirche in dem Merkmal der menschlichen reinen Lehre des Evangeliums demselben Massstabe des Evangeliums Gottes unterworfen ist, durch dessen möglichste Wirksamkeit die

<sup>1)</sup> p. 316. 317: „Exhibuimus Caesareae maiestati . . . confessionem doctrinae; publice in ecclesiis tradi hanc doctrinam, quam profitemur, curamus . . . Haec pura evangelii doctrina, quam amplexi sumus, est haud dubie consensus catholicae ecclesiae Christi . . . Cum papa damnat veram doctrinam ecclesiae necessariam, cogimur mandato dei dissentire a papa. Est enim retinenda professio verae doctrinae iuxta illud Christi: si quis confitebitur me coram hominibus etc.“

<sup>2)</sup> p. 307: „Nos in hac tota causa nihil spectamus, nisi ut gloria dei et domini nostri J. Christi ornetur, ac propagetur evangelium dei ad salutem totius ecclesiae, ut quam plurimi homines perveniant ad veram agnitionem Christi et vero honore colant deum. Hunc enim cultum deo omnes praecipue debemus, ut verbum eius omni studio propagari et illustrari curemus.“

Kirche überhaupt zustande kommt. Allein es liegt doch in folgenden Punkten eine Veränderung des Gesichtskreises gegen die C. A. selbst vor. Erstens wird die wahre Kirche empirisch aufgezeigt, während vorher nur der Begriff der Kirche als Massstab jeder empirischen Gestalt derselben anerkannt war. Zweitens wird der Begriff der pura evangelii doctrina materiell und formell verändert. Der Inhalt dieses Titels wird nicht mehr auf den oben (S. 62) nachgewiesenen Zusammenhang von Gedanken beschränkt, sondern auf alle Artikel der Confession ausgedehnt<sup>1)</sup>; formell kommt dieser richtige Verstand des Evangeliums der empirischen Kirche zu einer selbständigeren Bedeutung als der früher behauptete. Denn in dem 7. Artikel der C. A. wird der reine Verstand des Evangeliums nur als das Mittel für den innern Zweck der Kirche in Betracht gezogen, nämlich damit durch das Evangelium Gottes die Gemeinde der Heiligen hervorgebracht werde; jetzt kommt die reine Lehre des Evangeliums als das genügende Unterscheidungszeichen der empirischen Kirche gegen eine falsche Kirche zur Geltung, also zu einem äussern Zwecke. Drittens aber hat Melanchthon, indem er die Anschauung der empirischen activen Kirche entwirft, ein charakteristisches Merkmal derselben entdeckt, welches die C. A. nicht aufstellt, nämlich dass die Kirche, indem sie doch eigentlich durch das Wort Gottes erzeugt wird, ihre Bestimmung in der gemeinsamen Verehrung Gottes findet. Diesen Gedanken hat er fortan nicht mehr aus den Augen verloren. Am vorliegenden Orte ist er noch besonders ausgezeichnet durch die Anwendung darauf, dass die active Verbreitung des Wortes Gottes als Hauptgeschäft der Kirche ein Glied in der Verehrung Gottes selbst ist. Auch Luther hat das Gebet unter den Merkmalen der Kirche in der oben berücksichtigten

---

<sup>1)</sup> p. 316: „Postquam apud nos evolvi doctrina christiana coepit de vera poenitentia, de fide, qua consequimur remissionem peccatorum, de spirituali iustitia, de vere bonis operibus et veris cultibus, de usu sacramentorum, de potestate ecclesiastica, de discriminis et usu traditionum, de dignitate rerum civilium deque aliis multis locis, constat plurimum lucis evangelio ex scriptis nostrorum accessisse.“ Diese Themata sind aber auch der Inhalt der C. A.

Schrift angeführt<sup>1)</sup>); jedoch hat er es nur als ein Merkmal neben anderen und deshalb nicht in dem ganzen Werte erkannt, welcher ihm für den Begriff von der Kirche zukommt.

Es wird sich nun zeigen, zu welcher Bedeutung dieser empirische Begriff von der Kirche in Melanchthons Gedankenkreis gelangt ist, und welchen Einfluss er auf den Entwicklungsgang der evangelischen Kirche gewonnen hat. Deshalb kommt es darauf an, die Umstände genau zu bezeichnen, unter denen die Veränderung der leitenden Anschauung von der Kirche für Melanchthon selbst erfolgt ist. Ausser allem Zweifel ist es nun, dass die jetzt zuerst öffentlich ausgesprochene Trennung der evangelischen Kirche von der römischen, also die Abgrenzung jener nach aussen, nur durch solche Aufstellungen bewirkt werden konnte, wie sie in den besprochenen Documenten vorliegen. Der Widerspruch zwischen beiden Parteien in dem Verständnis des Wortes Gottes, in der Bestimmung und der Gestaltung der Kirche konnte am vollständigsten und einleuchtendsten durch die Vergleichung der theologischen Dogmen und der einzelnen Ordnungen des Lebens dargestellt werden, welche auf beiden Seiten galten und den Anspruch auf ausschliessliche Geltung machten. Neben diesem Einfluss der unmittelbaren geschichtlichen Lage ist jedoch noch die persönliche Disposition Melanchthons zu dem Wechsel der Anschauungen von der Kirche in Betracht zu ziehen. Diese Bedingung knüpft sich daran, dass Melanchthon nicht bloss der Theoretiker der Reformation, sondern schon durch die Art seiner *Loci theologici*, noch mehr aber als Verfasser der C. A. ihr theologischer Vertreter nach aussen geworden war. In jenem Werke ist die theoretische Entwicklung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt; die Verbindung der thetischen und der antithetischen Lehrzwecke ist nicht derart, dass diese als die geordneten Mittel für jene verwendet werden; sondern die dogmatische Denkarbeit selbst

<sup>1)</sup> Bei Walch Bd. XVI, S. 2803: „Zum sechsten erkennt man das christliche Volk am Gebet, Gott loben und danken öffentlich. Denn wo du siehest oder hörest, dass man das Vaterunser betet, auch Psalmen und geistliche Lieder singet nach dem Wort Gottes und rechten Glauben, da wisse gewiss, dass da ein heilig christlich Volk Gottes sei.“

ist immer polemisch afficirt, und deshalb mit einer solchen Unruhe behaftet, wie es Melanchthons Darstellung kundgiebt. Das Gepräge der Augsburgischen Confession ist davon verschieden; in ihr beherrscht der positive Zweck der Sammlung der eignen Ueberzeugung die polemische Lage, in welcher dieses Geschäft seinen Anlass findet. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Melanchthon selbst einen bleibenden Eindruck dieser Verschiedenheit seiner Schriften aufgefasst hat. Denn die politische Lage brachte es mit sich, dass er an der Augsburgischen Confession ebenso stark ihre abwehrende wie ihre sammelnde Bestimmung empfand. Ueberdies liegt ein Zeugnis von ihm selbst darüber vor, dass er keinen Abstand zwischen der bündigen Form der Confession und der polemisch-raisonirenden Art seiner Apologie derselben wahrnahm, und dass beide Schriften ihm zugleich als Darstellungen der Loci theologici erschienen<sup>1)</sup>). Wie wird es nun werden, wenn Melanchthon, in dieser Unklarheit der Empfindung über seine eignen Arbeiten, vorherrschend eingenommen durch die Anlässe zur Polemik, und dadurch an der ruhigen Verfolgung der dogmatischen Probleme verhindert, denjenigen Gesichtspunkt, welcher die Kirche nach aussen zu vertreten geschickt war, auch als den zureichenden Massstab für die inneren Beziehungen der Kirche verwendet? Wird die Lehre von der Kirche correct bleiben, wenn das Lehrbekenntnis, die pura doctrina evangelii, welche die wahre Kirche von der falschen unterscheiden lässt, anstatt des Evangelium dei zum innern Massstab und Grunde der wahren Kirche erhoben wird? Melanchthon würde sich vor diesem demnächst erfolgenden Schritte bewahrt haben, wenn er in der Lage gewesen wäre, bloss als Dogmatiker den reinen Verstand des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift zu ermitteln, und dadurch die oberste Bestimmung der Kirche zur Verehrung Gottes zu begründen. Gelegentlich hat er auch in musterhafter Weise vermocht, den Abstand zwischen

---

<sup>1)</sup> In der Vorrede zur ersten Ausgabe beider Schriften (C. R. II, 446) heisst es: „Speramus omnes prudentes viros his libellis lectis intellecturos esse, quod nullum dogma contra auctoritatem scripturae sanctae et catholicae ecclesiae profiteamur, sed quod nostri . . . praecipuis locis doctrinae christianaे lumen attulerint.“

dem Worte Gottes und den Mitteln der menschlichen Lehrweise innezuhalten, wenn es ihm gelang, die ursprünglichen reformatorischen Gedanken zu beachten, dass der Inhalt des Wortes Gottes der Gnadenwille ist und die Offenbarung Christi in seinen Wohltaten besteht. Dann erreicht er einen deutlichen Unterschied zwischen seiner menschlichen *forma doctrinae christiana* und jener *coelestis doctrina*, welche in den biblischen Urkunden gegenwärtig ist<sup>1)</sup>. Aber diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gehört, hat ihm stets gefehlt. Deshalb hat er sich nicht klar gemacht, dass das lockere Gefüge der *Loci theologici* eine für die vollständige Theologie ungenügende Form ist; deshalb ist es ihm nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde. Unter diesen Umständen hat es ihm niemals an einer präzisen Formel gefehlt, um Gegner der Reformation zurechtzuweisen. Allein wenn die inneren Beziehungen des reformatorischen Begriffes von der Kirche daran hängen, dass der formelle Gegensatz zwischen dem *verbum dei* und der *pura doctrina evangelii*, und der Wertunterschied beider Factoren mit aller möglichen Schärfe festgestellt werde, so nimmt man in halbprivaten Aeusserungen Melanchthons schon sehr frühe die Ungenauigkeit wahr, dass er die Glaubensartikel direct als den Gegenstand der Predigt an die Stelle des Wortes Gottes oder des Evangeliums zu setzen liebt<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Epistola nuncupatoria praemissa Commentariis in ep. Pauli ad Rom. (1532), C. R. II, 611: „Nullus deo gratior cultus exhiberi potest, quam studium cognoscendae coelestis doctrinae. Haec est vere ἀογή κατόπειται verbum dei cognoscere . . . Quam possent habere piac mentes firmam de dei voluntate sententiam, si hic ludus permissus esset ingenii? . . . Christi beneficia illustravi, quantum potui, quod nisi recte cognoscatur, verus cultus existere nullus potest . . . Postquam vetus doctrinae forma, quam in ecclesiam monachi invexerunt, nunc senescit, ratio incatur, ut ad posteritatem certa quaedam forma doctrinae christiana transmittatur.“

<sup>2)</sup> Dies geschieht in verschiedenen Entwürfen über die Frage, ob ausser der Confession noch andere Artikel auf dem Augsburger Reichs-

Die Protestanten konnten den Anspruch, dass ihre Kirche die katholische sei, nur in ziemlich ungenauer Art beweisen. Für unsere nachträgliche Geschichtsbetrachtung ist es ja klar, dass die lutherische Rechtfertigungslehre die Formel für eine Gedankenrichtung ist, welche in der abendländischen Kirche von jeher als Correctur des entgegengesetzten Dogma bemerkbar ist. Ferner kann es nur bestätigt werden, dass die hauptsächlichen Institutionen der römischen Kirche verglichen mit dem kirchlichen Altertum Neuerungen sind. Indem die Protestanten diesen Massstab geltend machten, konnten sie in manchen Beziehungen grade ihre Neuerungen als den alten Bestand bezeichnen. Jedoch gehörte ein starkes Vertrauen auf die Unbekanntschaft der Gegner mit den kirchengeschichtlichen Urkunden und eine leidliche Dreistigkeit in der Ausnutzung derselben im eignen Interesse dazu, um die Behauptung der Katholizität durchzusetzen. Wenn es den Protestanten gelungen ist, diese Position im Augsburger Religionsfrieden reichsgesetzlich zu bewahren, so ist dieser Fall eine Probe davon, dass grosse kirchliche Begebenheiten ebenso wenig durch die rechtliche Geltung eines „Bekenntnisses“, wie das römisch-katholische war, gezügelt werden, wie grosse politische Umwälzungen vor völkerrechtlichen Verträgen zum Stehen kommen. Allein das hauptsächliche Argument für den katholischen Charakter der evangelischen Kirchenbildung war die Anerkennung der durch die ökumenischen Synoden fixirten Dogmen von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit Gottes, welche nicht bloss eine gesichertere Autorität besassen als alle

---

tage zu stellen oder an welchen Artikeln unbedingt festgehalten werden müsse. C. R. II, 182: „Dieweil die Fürsten von den nötigen Lehrartikeln, die öffentlich in ihren Landen dem Volk gepredigt werden, ihr Bekenntnis getan haben“ u. s. w. — p. 282: „Dass man die Lehre, wie bisher bei uns gelehrt, von den Artikeln des Glaubens, von guten Werken und von christlicher Freiheit, laut unserer eingelegten Bekenntnis und Confession frei behalten und predigen möge.“ — p. 298: „Dass zu wahrer Einigkeit der Kirche und des Glaubens nicht not sei Gleichheit menschlicher Satzungen, sondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sacramente.“ (Vgl. den lateinischen Text einer fast gleichlautenden Zusammenstellung II, 377 oben S. 61, Anm. 1.)

dogmatischen Erzeugnisse des Mittelalters, sondern auch Grundgesetze des heiligen römischen Reiches bildeten<sup>1)</sup>). Tatsächlich hatte die reformatorische Bewegung diese anerkannten Grundbedingungen des kirchlichen Bestandes unberührt gelassen. Melanchthons oben (S. 63) angeführte Bemerkung darüber, was Erkenntnis Christi sei, stellt allerdings eine Veränderung der überlieferten Lehre in Aussicht; allein sie ist in dieser Hinsicht zunächst und auf lange hinaus vollkommen wirkungslos geblieben. Vielmehr hatten Melanchthon und Luther in ihrem Kampfe mit den Gegnern alle Ursache, ihre Anerkennung jener Glaubensartikel sehr absichtlich hervorzuheben. Dieses geschieht z. B. im Eingange sowohl des Augsburgischen als des Schmalkaldischen Bekenntnisses, aber auch in einer Menge anderer Aeusserungen der Reformatoren. Es ist auch wirklich eine Probe für den katholisch-kirchlichen, nicht häretischen Charakter der Reformation, dass dieser Umfang von Vorstellungen für ihre Vertreter nach Ueberlieferung feststand, und dass sie deren Uebereinstimmung mit ihrer speciellen Veränderung der Heilslehre und mit dem Wortlaute der heiligen Schriften ebenso wenig bezweifelten, wie in Untersuchung zogen.

Diese Umstände kommen mit in Betracht, damit man verstehe, wie Melanchthon in der Frist von der Abweisung des Concils bis zu Luthers Tode (1537—1546) seinen Begriff von der Kirche weiterhin verändert hat. Diese Veränderung besteht darin, dass das Merkmal des theologischen Lehrbegriffes oder der rechten Glaubensartikel, welches zur Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche gedient hat, demnächst zum Hauptmerkmal jener erhoben, oder als der Grund derselben bezeichnet wird. Wir stossen hier zunächst im Jahre 1539 auf seine Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“<sup>2)</sup>. Dieselbe ist nun nicht wie die gleichzeitige und fast gleichnamige Schrift Luthers zur Abgrenzung gegen die römische Kirche bestimmt; ihre Absicht geht vielmehr in der grade entgegengesetzten Richtung auf die Abweisung von

<sup>1)</sup> Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 131—138.

<sup>2)</sup> C. R. XXIII, 595—642.

Servet. Dieser Mann nämlich hatte Melanchthon in der Voraussetzung gestört, dass die altkirchliche Formel für die Person Christi und der Wortsinn der neutestamentlichen Schriften sich decken. Jener hatte geltend gemacht, dass keiner nach der grammatischen und logischen Erklärungsart im Anfang des Johannneischen Evangeliums das Wort Gottes als die zweite Person der Dreieinigkeit erkennen werde. Dadurch sah sich Melanchthon bewogen, auf die Autorität der Kirche zu reflectiren, welche die letztere Erklärung gewährleistet. Aber er konnte sich diese Entscheidung nicht abgewinnen, ohne sie mit der bisher vertretenen Ansicht von der Kirche auszugleichen. Bemerkenswert ist nun, dass er zunächst hinter die zuletzt gefundene empirische Betrachtung der Kirche auf die Linie der C. A. zurückgeht. Die Kirche bezeichnet er im Eingang jener Schrift als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, welche das Evangelium und die Sacramente haben, durch den heiligen Geist geheiligt werden, und nicht an bischöfliche Succession gebunden sind. Aber diese Kirche steht nicht immer in gleichmässiger Blüte, ihre Lehre ist bald mehr bald weniger rein und durchsichtig. Dieses will er nicht bezogen wissen auf die Geltung von falschen und gottlosen Lehren, wie Todtenmassen, Gelübde, Heiligenverehrung, welche aus dem Kreise der Gottlosen hervorgehen, die in der Kirche den Gläubigen beigemischt sind. Die Trübung der rechten Lehre, welche auch wirklich Gläubige, wie Ambrosius, Basilius, Cyprianus ausüben können, erkennt er z. B. in der Wertlegung auf das Quadragesimalfasten, das Mönchsleben, die kanonischen Gebetsstunden. Diese Einrichtungen sollen die Stoppeln darstellen, welche auf den legitimen Grund der Kirche aufgetragen werden können, und die reine Lehre von den Wohltaten Christi und vom Glauben verdunkeln, welche aber das Fundament nicht umstürzen. Dieses ist eine Ausführung der bekannten Betrachtung in der Apologie, welche auch bei Luther in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ vorkommt. Aber indem Paulus selbst als das Fundament der Kirche Christus in Person bezeichnet, das heisst die von Christus ausgehende Wirkung, welche in dem religiösen Glauben der Gemeinde angeeignet wird, und indem Luther und

Melanchthon in der Apologie kein anderes Verständnis des Textes kundgeben, so hat Melanchthon jetzt eine andere Erklärung gefunden: „Fundamentum intelligit Paulus articulos fidei, hoc est summam doctrinae christiana et doctrinam de beneficiis Christi“ (p. 600). Die beiden Glieder, die hier innerhalb der christlichen Lehre und die Lehre von Christi Wohltaten, bezeichnen den alten in der Kirche unverfälscht erhaltenen Lehrbestand der allgemeinen Synoden und den neuen dogmatischen Ertrag der Reformation. Diese beiden Gruppen der Lehre achtet nun Melanchthon als übereinstimmend mit dem Evangelium; und die evangelische Kirche, welche an beiden festhält, soll demgemäß als die rechte bezeichnet werden durch den Spruch des Paulus: Wer ein anderes Evangelium lehrt, sei verflucht. Am Schlusse der Schrift (p. 642) wiederholt er die Behauptung, dass die reine Lehre des Evangeliums oder die übereinstimmende Meinung der katholischen Kirche von den evangelischen Kirchen bekannt werde, und knüpft daran die Folgerung, dass alle Frommen sich durch Gesinnung und Bekenntnis dieser wahren Kirche anzuschliessen haben. Endlich während in derselben dem Worte Gottes das oberste Ansehen gebürt, so wohnt doch auch der dem Worte Gottes getreuen Kirche eine gewisse Autorität bei (p. 603). Diese nun entscheidet gegen Servet, dass im Johanneischen Evangelium das Wort Gottes als die trinitarische Person des Sohnes zu verstehen sei. Indem man aber auf diese Weisung der Kirche achtet, gehorcht man nicht einer selbständigen Autorität derselben über den Glauben, sondern überzeugt sich, dass alle übrigen gleichartigen Schriftzeugnisse denselben Sinn haben, dass also die Trinitätslehre durch die Kirchenväter von den Aposteln übernommen ist.

Diese Schrift über die Kirche lässt einen grössern Abstand der von Melanchthon unternommenen empirischen Betrachtungsweise von der in der C. A. eingehaltenen Linie erkennen, als die Documente von 1537. Praktisch ist es freilich folgerecht, dass alle Frommen aufgefordert werden, sich der evangelischen Kirche anzuschliessen, wenn diese die

wirkliche katholische ist. Im nächsten Jahre (1540) nahmen die zu Schmalkalden versammelten Theologen Anlass, diesen Grundsatz durch Melanchthons Feder auch öffentlich geltend zu machen<sup>1)</sup>, indem sie vor Schwenkfeld, Frank u. A. warneten, die sich vom Papsttum losgesagt hatten, aber nicht zur evangelischen Kirche getreten waren, deren ordentliche Einrichtungen sie scheel ansahen. Die genannten Männer und die „Skeptiker“, die mit ihnen zusammengestellt werden, waren allerdings nicht geeignet, an der rechtlichen Einrichtung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Es giebt eben einmal Allesbesserwisser, welche durch keine menschliche Ordnung befriedigt werden. Aber man darf wohl fragen, ob die Bestimmungen in der Schrift „De ecclesia“ jenen Männern zu imponiren vermochten, deren religiöse Wärme und Energie durch eine möglichst idealistische Ansicht von der Kirche, oder was bei ihnen dafür eintritt, vom heiligen Geist oder innern Wort bedingt war. Diese Massstäbe vergegenwärtigen jenen Männern stets die unmittelbare Einwirkung Gottes auf alle Menschen, welche zur Kirche zu rechnen waren. Melanchthon aber, indem er die Glaubensartikel zum Fundament der sichtbaren institutionellen Kirche erklärt, lässt dieselbe wesentlich als das Product der Menschen, nicht Gottes erkennen. Diese Auskunft bezieht sich also auf die inneren Beziehungen der Kirche zu sich selbst. Wir haben zu ergänzen, dass, indem die Menschen zuerst dadurch Kirche sind, dass sie sich in der Erkenntnis des Inhalts der Glaubensartikel und in ihrem Bekenntnis vereinigen, sie auf diesem Grunde ihre gemeinsame Gottesverehrung ausüben, die christlichen Liebespflichten gegenseitig austauschen, für die Verbreitung des Christentums sorgen u. s. w. Die Art dieser Tätigkeiten, ihr Wert und der Antrieb zu ihnen haftet aber daran, dass die Menschen zuerst die Glaubensartikel gemeinschaftlich bekennen. Diese Betrachtungsweise nun ist derjenigen entgegengesetzt, welche in der C. A. befolgt war, dass die Kirche zu allererst als ein Erzeugnis der göttlichen Gnade zu erkennen und zu glauben sei. Dieser Gedanke ist

---

1) C. R. III, 983.

freilich hier nicht eliminirt; aber erst nachträglich wird nachgewiesen, dass im Hintergrunde der beschriebenen Kirche auch die göttliche Gnade in dem Worte Gottes wirksam ist, welches den Stoff der Glaubensartikel bildet, oder wenigstens in der Lehre von den Wohltaten Christi vergegenwärtigt wird. Denn der andere Teil der Glaubensartikel, der Bestand der alten Symbole, hat, auch wenn er durchaus in der heiligen Schrift überliefert ist<sup>1)</sup>, doch ein entfernteres und nur indirectes Verhältnis zu dem Worte Gottes oder Evangelium, dem Organ der göttlichen Heilswirkung. Wird dieser Abstand innerhalb der Glaubensartikel selbst nicht deutlich empfunden, so erklärt sich dieses aus dem jetzt hervortretenden amphibolischen Gebrauch von „Wort Gottes“, welches bald den offenkundigen Gnadenwillen Gottes, bald den Umfang der Urkunden der Offenbarung bedeutet.

Hieran aber knüpft sich die erheblichste Verschiebung des Begriffs von der Kirche. Dass die patristische Lehre von der Trinität von den Aposteln überliefert ist, müsste durch die Auslegung ihrer Bücher bewiesen werden. Diese Auslegung aber müsste sich an die grammatischen, lexikalischen, logischen und historischen Bedingungen des Textes knüpfen, und an nichts anderes. Indem nun aber Servet nach diesem Grundsätze der Reformatoren verfuhr, und dadurch deren Voraussetzung durchkreuzte, dass die Apostel die patristischen Denkmäler vorweggenommen hätten, so schob Melanchthon die Autorität der Kirche vor, welche jene Voraussetzung schützen sollte. Dieser Schritt war unvermeidlich, wenn aus dem reformatorischen Grundsatz der Auslegung der Schrift aus sich selbst Ergebnisse gefolgert wurden, die den altkirchlichen Dogmen widersprachen, welche von den Reformatoren auf Ueberlieferung hin festgehalten wurden. Konnte man sich damals aus allerlei guten Gründen auf eine Kritik der Trinitätslehre nicht einlassen, so ergab sich eben notwendig eine Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff,

---

1) In dem Actenstück gegen Schwenkfeld u. s. w. heisst es: „Agnoscamus haec symbola tradita esse in verbo dei conscripto per prophetas et apostolos“ (C. R. III, 985).

welche schon darin liegt, dass die Glaubensartikel das Fundament der Kirche sein sollen, aber noch deutlicher in dem Satze, dass die Auslegung der heiligen Schrift durch Weisungen der Kirche bedingt ist. Melanchthon hat sich freilich bemüht, dieses in einem andern Sinne zu behaupten, als welcher in der römischen Kirche hergebracht war. Aber ob die beabsichtigte Abweichung von deren Grundsätze Stich hält, ist sehr zweifelhaft. Entweder wird die von der Kirche ausgehende Erinnerung, dass Johannes unter dem „Worte Gottes“ die zweite Person der Trinität *meine*, durch die richtige methodische Erforschung aller einschlagenden Stellen des Neuen Testaments doch nicht bestätigt werden. Oder, wenn das Umgekehrte erfolgt, so ist nicht einzusehen, dass da etwas anderes vorgeht, als wenn ein katholischer Theolog gemäss der Erinnerung seiner Kirche findet, dass überall im Neuen Testamente das Abendmahl als Opfer, die Justification als Gerechtsamachung, die Einsetzung von Bischöfen im Sinne der apostolischen Succession zu verstehen sei. Wenn Melanchthon dagegen einwenden würde, dass in der ältesten Kirche andere Deutungen dieser Begriffe und Verhältnisse nachweisbar sind, als welche in der römischen Epoche zustandegekommen sind, so sind auch die Denkformen des Athanasius von den apostolischen Schriften durch einen abweichenden Verlauf der Theologie getrennt, der ursprünglicher ist als jene. Endlich erscheint in diesen Erörterungen Melanchthons die mechanische Unterscheidung zwischen einem correcten Verlaufe der Lehre in der altkatholischen Kirche und den daneben auftretenden und danach überwuchernden Verfälschungen der Lehre, welche bei genauerer Erforschung der Geschichte nicht bestehen kann. In der fortgesetzten Linie seines Geschichtsverfahrens steht die Theorie des Calixtus; aber auch gegenwärtig ist die Methode der Dogmengeschichte über jene fehlerhaften Andeutungen Melanchthons noch nicht hinausgelangt.

Indem ich den von Melanchthon angedeuteten Weg der kirchengeschichtlichen Forschung als fehlerhaft bezeichne, beschränke ich den daran haftenden Vorwurf auf die, welche noch immer keinen andern Weg einschlagen. Denn Melanchthon hatte grade damals wichtigere Interessen als die notwen-

dige Methode der Dogmengeschichte zu vertreten. Der Kaiser eröffnete gegen Ende 1539 neue Verhandlungen über einen Ausgleich, der, wenn er gelang, doch nur darauf hinausführen konnte, dass die Klarheit der evangelischen Lehrbildung verwischt und die Reinheit des Gottesdienstes getrübt würde. Zugleich nahmen die Reformatoren in der öffentlichen Meinung die Geneigtheit wahr, auch einen geflickten Frieden anzunehmen. Um so achtungswerter ist die Festigkeit, mit der die Theologen<sup>1)</sup> den in den alten Symbolen wie in der Augsburgischen Confession und der Apologie bezeugten Consensus der katholischen Kirche aufrecht erhalten, an dem sie weder eine Änderung noch einen Zusatz zulassen wollen. Mit derselben Entschiedenheit verwerfen sie im Cultus die stillen Messen, den Messkanon, die Anrufung der Heiligen, die Mönchsgelübde, den Cölibat der Priester, die Communio sub una, die verschiedenen Weihungen von Wasser u. s. w., die Todtenmessen. Hievon werden als Adiaphora unterschieden die kanonischen Lectionen, die Priesterkleidung und ähnliches. Solche Uebungen werden nämlich vorläufig zugelassen, sobald die Bischöfe gegen den evangelischen Gottesdienst Nachsicht zeigen; im entgegengesetzten Falle werden aber auch diese Ordnungen des Cultus für unausführbar erklärt.

Die Ereignisse der Jahre 1537—1540 sind entscheidend für die Feststellung des kirchlichen Selbstgefühls der Reformatoren. Grade die Versuche einer Ausgleichung des Streites erst durch das päpstliche Concil, dann durch die vom Kaiser angeordneten Religionsgespräche rufen in den Reformatoren die Erkenntnis und den Entschluss hervor, dass ihre Kirche die authentische katholische Kirche, und dass der Lehrbegriff, in dem sie sich der päpstlichen entgegenstellt, unveränderlich sei. Deshalb haben sie in berechtigter Abneigung

---

<sup>1)</sup> Uebereinstimmender Gedankengang in den zu Anfang 1540 verfassten Actenstücken, in der „Consultation, ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen sollen“ (C. R. III, 927), und in dem von Melanchthon verfassten Schreiben Concionatoribus Norimbergensibus (III, 958). Zu vergleichen ist auch der Bescheid der Schmalkaldischen Bundesgenossen an die kaiserlichen Gesandten (III, 990).

gegen die Religionsgespräche zu Worms und Regensburg sich ausdrücklich vorgenommen, nicht einen Vergleich auf Kosten ihrer Ueberzeugung einzugehen, vielmehr die Gegner zur Anerkennung des Rechtes ihrer Lehre zu bringen<sup>1)</sup>). Und Melanchthon, der zu Worms und Regensburg das Wort führen musste, hat damals unter den schwierigsten Umständen eine Festigkeit bewiesen, welche ebensowohl zu seiner Charakteristik dienen dürfte wie der Katalog der Fälle, in welchen er sich vorgeblich durch die „grandiose Gestalt der alten Kirche“ hat imponiren lassen. Persönlich hat er nicht mehr Zutrauen zu den Vergleichsverhandlungen gehabt als irgend ein anderer, vielmehr in einem Privatbrief (an Veit Dietrich, C. R. IV, 116) dieselben für töricht und gefährlich erklärt, indem es das Einfachste und Klarste sei, sich auf die Augsburgische Confession zurückzuziehen und nur über sie Auskunft zu geben, wenn der Kaiser oder wenn eine Synode urteilen sollte. Auch die Anerkennung, welche Melanchthon zu Regensburg Contarinis Darstellung der Rechtfertigungslehre schenkte, verrät keine Unsicherheit im „Bekenntnis“. Jene Formel war ein Compromiss, zu doppelter Auslegung bestimmt und geeignet, aber überwiegend evangelisch. Wenn der Kurfürst und Luther aus der Ferne sie trotzdem misbilligten, so waren sie in ihrem Recht; Melanchthon aber war mit seinem Verfahren nicht im Unrecht; denn zu welchem Zweck konnte ihn sein Landesherr nach Regensburg schicken, als höchstens dazu, dass das Mass der möglichen Annäherung beider Parteien ermittelt werde? Und Contarinis Darstellung ist die wertvollste Urkunde dafür, dass die Rechtfertigungslehre der Reformatoren dem religiösen Zuge der abendländischen Kirche zum richtigen Ausdruck verholfen hat<sup>2)</sup>). Auch die Annahme der vier ersten Ar-

<sup>1)</sup> Bedenken auf den Tag zu Worms (C. R. III, 1153): „Und ist auch in alle Wege anzuseigen, wie wir in diese Unterrede treten, dass wir die Vergleichung nicht verstehen für einen Abfall oder Defection, sondern haben uns derhalben eingelassen, dass wir hoffen, so wir mit Leuten, die eines guten Gewissens, handeln würden, dass man befinden würde, dass die Lehr in unseren Kirchen recht sei, dadurch dann Kais. Maj. besser zu berichten, denn bisher geschehen, und alsdann möchten Wege gesucht werden zur Einigkeit.“

<sup>2)</sup> Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III, S. 125.

tikel des „Regensburger Buches“ über den Urstand der Menschen, die Freiheit des Willens, Ursprung der Sünde und Erbsünde hat den Sinn des Compromisses, da sie, wie Melanchthon sagt, richtig verstanden so hingehen konnten. Hingegen in allen übrigen Streitfragen hat er damals nichts nachgegeben.

Die Haltung Melanchthons auf diesen Religionsgesprächen war also unter den schwierigsten Verhältnissen durchaus correct und charaktervoll. Ueberhaupt erscheint er in dieser Epoche auf der Höhe seiner Leistungen. Deshalb ist sowohl für seine damalige Stellung als auch für seine Einwirkung auf die folgende Generation der Theologen die Veränderung der Lehre von der Kirche wichtig, welche er in der neuen Ausgabe der Loci von 1543 vornahm. Er hat nämlich jetzt den seit 1537 praktisch gewordenen empirischen Begriff von der evangelischen Kirche an die Stelle der kritischen Behandlung des Gegenstandes gesetzt, welche in der Ausgabe von 1535 mit der Augsburgischen Confession und der Apologie übereinstimmte. Man kann nun freilich nicht behaupten, dass die neue Lehre von der Kirche das Gepräge reifer Ueberlegung und zweckmässiger Anordnung an sich trägt. Es kann nämlich für die dogmatische Darstellung irgend einer christlichen Lehre nichts fataler sein, als wenn sie unter dem vorherrschenden Einflusse des Fehlers einer fremden Darstellung steht. Dann führt der Trieb der Abwehr des Fehlers sicher zu einer schiefen Anschauung des Ganzen, welches begriffen werden soll. Melanchthon nun beginnt den locus de ecclesia<sup>1)</sup> mit einem Ausfall gegen die schon 1540 bekämpften Skeptiker und Individualisten, die sich mit einer unsichtbaren Kirche begnügen, und erklärt, dass er die Kirche nur als die sichtbare ins Auge fasse. Die seit 1537 von ihm eingeschlagene Betrachtungsweise, welche aus dem praktischen Gegensatz gegen die römische Kirche und zugleich aus der theoretischen Analogie mit deren Auftreten entsprungen war, ist ihm jetzt deshalb massgebend, weil sie sich am weitesten von jenen Skeptikern entfernt. Dabei hat er aber übersehen, dass das Prädicat der

---

1) C. R. XXI, 825.

Unsichtbarkeit auch von Luther der Kirche beigelegt worden war (s. o. S. 68), und doch wäre es die Aufgabe des Dogmatikers gewesen, die Bedeutungen des gleichlautenden Ausdrucks zu unterscheiden. Hätte Melanchthon diesen Weg eingeschlagen, so wäre er auf den religiösen Begriff von der Kirche zurückgeführt worden, dem er selbst früher Ausdruck verschafft hat. Der blosse Gegensatz gegen die Skeptiker hielt ihn aber bei der empirisch-praktischen Beschreibung der Kirche zurück; er ist zugleich in dem Eingang der Darstellung so wenig Herr derselben, dass er nur in verschiedenen Anläufen die Merkmale zusammenbringt, auf welche es ihm ankommt. Die Sätze lassen sich so zusammenstellen: „*Ecclesia visibilis est coetus vocatorum, id est profitentium evangelium dei, — ubi sonat vox evangelii et ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se deus et per quod est efficax, — ubi articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola, et ad hanc ecclesiam nos adiungamus et nostram invocationem et confessionem ipsius precibus et confessioni aggregemus, — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.*“ Die wissenschaftliche Genügsamkeit Melanchthons hat ihm gestattet, diese Merkmale ohne alle Ordnung aufeinanderzuhäufen; wenn man an ihn die Fragen stellte, welches das Wesen und was der Zweck der Kirche sei, so können dieselben aus diesen Sätzen nicht beantwortet werden. Die Einheit der Menschen als Kirche ist nur nach gewissen gleichartigen Erscheinungen bemessen; innerlich sollen sie von ungleicher, ja entgegengesetzter Art sein. Warum sie trotzdem äusserlich zusammen sind, wird nicht erklärt. Sofern nämlich die Kirche ein Gebiet göttlicher Wirkungen sein und daran ihren Wert haben wird, so ist das active Bekenntnis zu dem Evangelium oder die Anerkennung der Glaubensartikel dagegen gleichgültig; denn dieses Merkmal wird gleichmässig beiden Massen beigelegt, den Gläubigen und den Unwiedergeborenen. Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott wird also nur durch das Bestehen des Predigtamtes in ihr bezeichnet, nämlich dahin, dass Gott durch die Personen, welche dieses Amt üben, also den Gnadenwillen Gottes unter den rechten Bedingungen zu vernehmen geben, Heilswirkung

auf einen Teil der Kirchenglieder ausgehen lässt. Wenn weiterhin gefragt wird, wo diese Kirche besteht, so fügt Melanchthon hinzu, in derselben Weise, wie es in der Schrift „*De ecclesia*“ der Fall war, dass die päpstliche Herrschaft die falsche Kirche, die wahre aber da sei, wo das fundamentum, quod est Jesus Christus feststeht. „*Hoc dicto complectitur* (Paulus) cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem idolorum.“ Und so sehr überwiegt die Aufmerksamkeit auf diese theoretische Function der Kirche, dass von dem *rectus usus sacramentorum* nur beiläufig die Rede ist. Endlich ist auch das Merkmal der Gebetsanrufung Gottes, das fortan in allen Aeusserungen Melanchthons über die Kirche uns begegnet, grade in der vorliegenden Darstellung ohne die gebürende Betonung geblieben. In einer fast gleichzeitigen akademischen Rede (1544) de invocatione dei erklärt er freilich die christliche Gottesverehrung für das Merkmal, das die Kirche von allen Völkern unterscheidet, und um deren willen erst die richtige Gotteserkenntnis in der Kirche notwendig ist<sup>1)</sup>. Das ist ein Gedanke, der für die Lehre von der Kirche den höchsten Wert hat. Aber nicht nur hat Melanchthon denselben niemals gründlich verfolgt, sondern am wenigsten ist er in der vorliegenden Lehrdarstellung darauf bedacht gewesen, das Merkmal der Glaubensartikel dem der Gottesverehrung als das Mittel unterzuordnen. Vielmehr gilt ihm jenes Merkmal so entschieden als das Fundament der Kirche, dass er demgemäß die Kirche, welche nicht ein Staat sein soll, als eine Art von Schule begreift<sup>2)</sup>.

Dieses Ergebnis ist einer sorgfältigen Betrachtung wert. Die Formel ist der folgerechte Ausdruck einer Gedankenrich-

<sup>1)</sup> C. R. XI, 659; cf. XII, 8: „*Verae doctrinae adseveratio necessaria ad dei agnitionem et invocationem.*“

<sup>2)</sup> C. R. XXI, 835: „*Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus; est ordo, est discrimin inter docentes et auditores.*“ XII, 367: „*Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius ordo docentium et discentium christianam catechesin, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat.*“

tung, deren frühere Spuren nachgewiesen sind. Der Fehler, der in diesem Satze handgreiflich an den Tag tritt, entspringt zunächst aus folgendem Irrtum. Indem das Merkmal des schulmässigen richtigen Lehrbegriffs am geeignetsten war, zwischen der wahren Kirche und der falschen unterscheiden zu lassen, hat Melanchthon gemeint, dass er auch als das entscheidende Hauptmerkmal, ja als der wesentliche Grund für den innern Bestand und Zusammenhang der rechten Kirche anzusehen sei. Aber wenn die schulmässig ausgeprägte Lehre dazu hinreicht, den Wert der rechten Kirche nach aussen zu vertreten, so folgt doch daraus nicht, dass die Kirche an und für sich eine Abart von Schule sei. Nun bleibt freilich dieses Ergebnis immer behaftet mit der Nachwirkung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche, also begleitet von der Behauptung, dass Gott durch die Predigt seines Wortes in der empirischen Kirche heilsmässiges Leben wirkt. Aber auch diese Correctur seines empirischen Kirchenbegriffs macht Melanchthon meistens dadurch unwirksam, dass er den Unterschied zwischen der religiösen Anschauung und der theoretischen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwischen dem Evangelium als dem Gnadenwillen Gottes und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntnis desselben nicht festgehalten hat. Dieses ist besonders deutlich der Fall in der sogenannten „Wittenberger Reformation“ (1545), jenem wichtigen Document, welches das gesammte Unternehmen der Reformation vor dem Kaiser legitimiren sollte, als derselbe damit umging, seine eigne Ordnung der Kirche aufzurichten, und welches für die späteren evangelischen Kirchenordnungen den Typus abgegeben hat. In dieser von Melanchthon deutsch und lateinisch verfassten Schrift ist der Gebrauch der einschlagenden Begriffe von Gottes Wort und kirchlichem Lehrbekenntnis und dergleichen durchaus verworren<sup>1)</sup>. Aber so

---

1) C. R. V, 580: „Gott hat sich in gewissen Zeugnissen geoffenbart, und ein besondere Lehr und Wort gegeben und daran sein recht Erkenntnis gebunden, dass diejenigen sollten eine Kirche sein, so dieselbe seine Lehre und Wort lehren, lernen, annehmen und bekennen werden. Und hat sich also nach dem Fall geoffenbaret, dass er wolle seinen Sohn senden und durch denselben Vergebung der Sünde, Gnade, Gerechtigkeit und

viel ist klar, dass der Schwerpunkt des kirchlichen Selbstgefühls auch in diesem Actenstück in das Bekenntnis der Kirche und nicht mehr in das Evangelium Gottes gelegt wird. Diesem Umstand aber entspricht die Formel, dass die Kirche eine Art Schule sei. Es ist merkwürdig, dass die Wertschätzung des kirchlichen Bekenntnisses in dem Gedankenkreise Melanchthons nach einander in ganz entgegengesetzten Richtungen gewirkt hat. Das kirchliche Bekenntnis dient ihm seit 1537 zu der Ausdehnung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die evangelische Kirche ist die katholische. Jetzt erfolgt aus derselben Wertschätzung des Bekenntnisses für den Bestand der Kirche selbst die Einschränkung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die wahre allgemeine Kirche ist eine Art von Schule. Diese Sätze aber sind die beiden ersten Schritte, in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur lutherischen Kirche gelangt. Knüpfen sich nun an beide Behauptungen entgegengesetzte Eindrücke, der der Grossartigkeit an die erste, der der Kleinlichkeit und Beschränktheit an die zweite, so haften diese abwechselnden oder gemischten Eindrücke auch an der nachher zustandegekommenen lutherischen Kirche.

---

ewiges Leben geben. Diesen hat er auch hernach mit gewissen Zeugnissen gesendet, und ist also die Kirche auf diesen Heiland und auf dasselbe Wort, dadurch der Sohn geoffenbart ist, gegründet. Wer nun diesen Sohn nicht hören will und das Evangelium verachtet, ganz oder etliche Artikel, die können Gottes Volk nicht sein. Darum soll dieses in christlicher Reformation das erste Stück sein, dass das heilige Evangelium rein und unverfälscht erhalten werde, wie die alten Concilien fürnehmlich von der Lehre wegen gehalten sind und das Nicenum ein loblich Symbolum gemacht zur Erhaltung des rechten, reinen Verstands vom Sohn Gottes. Und wiewohl hernach oft Reformationes vorgenommen, so ist doch von vornehmen Artikeln christlicher Lehr darin wenig gehandelt. Jetzt hat Gott seine Gnade verliehen, dass die Lehre des Evangelii in allen nötigen Artikeln erklärt, davon wir eine Confession 1530 Kais. Maj. überantwortet, bei welcher wir zu bleiben gedenken, wie dieselbe in ihrem rechten Verstand lautet. Darum wir auch für nötig halten, dass der Verstand derselben Lehre, die wir in unseren Kirchen, Confession und Katechismus bekennen und lehren, einträglich in allen Kirchen gepredigt und gehalten würde.“

Es wird nicht nötig sein, für die Epoche von Luthers Tode an durch besondere Zeugnisse festzustellen, dass Melanchthon sich in den nachgewiesenen Anschauungen von der Kirche treu geblieben ist. Bei allen möglichen öffentlichen und halb öffentlichen Gelegenheiten spricht er die Gedankenreihe aus, dass die wahre katholische Kirche und die rechte Anbetung ohne Götzendienst bei den Evangelischen sei, welche in den Symbolen der alten Synoden und in der Augsburgischen Confession den katholischen Consensus bekennen und festhalten, und bei denen Gott durch das Predigtamt zum Heile für Viele wirkt. In diesen Grundgedanken war ohne Zweifel der theologische Nachwuchs seit den vierziger Jahren durchaus befestigt. Ueberdies hat Melanchthon diese Lehre von der Kirche im Examen ordinandorum und in der Repetitio confessionis Augustanae (beide 1552) wiederholt, Compendien, welche er nebst der letzten Ausarbeitung der Loci in sein Corpus doctrinae (1560) aufnahm. Melanchthon hat übrigens den schon früher festgestellten Vorsatz, an der Lehre der evangelischen Kirche nichts zu ändern oder verändern zu lassen, sowohl gegen das Interim Karls V. als auch in seiner ihm aufgezwungenen Beteiligung am Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz, aufrecht erhalten<sup>1)</sup>. Er hat ferner die Verbindlichkeit der Augsburgischen Confession gegen die Abweichungen betont, welche Andreas Osiander und Matthias Lauterwald in Elbing begingen, dieser in dem Satz, dass die Sündenvergebung nicht bloss durch den Glauben, sondern durch die Reue und andere Leistungen angeeignet werde<sup>2)</sup>. Innerhalb dieses Rahmens von Vorstellungen hebe ich nur folgende einzelne Punkte hervor.

Als die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl in Bremen zwischen dem Ubiquitisten Timann und Hardenberg stattfanden, hat Melanchthon mit den übrigen Wittenberger Theologen ein Gutachten gegen die neugebildeten Formeln Timanns abgegeben (1557). Hierin berichten sie, dass in Kursachsen „der Artikel vom Abend-

---

<sup>1)</sup> C. R. VI, 882; VII, 98. 382. 466. 478. 553.

<sup>2)</sup> C. R. VIII, 284. 356.

mahl des Herrn Christi einträchtiglich laut der Confession zu Augsburg gepredigt wird“<sup>1)</sup>). Demgemäss hat Melanchthon schon in der Wiederholung der Augsburgischen Confession die Abendmahlshandlung dahin beurteilt, dass sie nach dem Willen Christi selbst das Bekenntniszeichen der Particularkirche sei<sup>2)</sup>). Es ist nicht möglich!, die Meinung Melanchthons anders als so aufzufassen. Da sich nun der Satz in seinem geschichtlichen Sinne bloss auf die römische und die evangelische Kirche beziehen kann, so gesteht er indirect zu, dass Christus den römischen Katholiken ihre Art von Abendmahlshandlung als Correlat ihres genus doctrinae verordnet habe. Dadurch aber ist die Voraussetzung durchkreuzt, dass die römische Kirche die falsche, die evangelische die rechte katholische Kirche sei. Wenn jedoch die evangelische Kirche festhält, dass sie die allgemeine ist, so wird sie das in ihr richtig verwaltete Abendmahl als das Bekenntniszeichen der allgemeinen

1) C. R. IX, 16.

2) C. R. XXVIII, 417: „Filius dei vult hanc publicam sumptionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.“ — Der von Melanchthon in der Confess. Saxonica ausgesprochene Grundsatz über die Bestimmung des Abendmahls als Bekenntniszeichen der Particularkirche wird vorher von den Züricher Theologen geltend gemacht in einem Schreiben an die Strassburger 10. Januar 1547 (C. R. XL, 462). Die letzteren hatten sich beklagt, dass zwei junge Züricher Theologen, welche in Strassburg studirten, da selbst nicht am Abendmahl teilnahmen. Indem nun die Zürcher die Abweichung Bucers von Zwingli in der Abendmahlsholre als Zustimmung zu Luther beurteilen, billigen sie das Verhalten ihrer Angehörigen aus folgenden Gründen: „Quoniam communicatione sacramentorum palam profitemur fidem nostram, admonuimus illos diligenter, ne cum illis communicent, quibus non eandem nobiscum in dogmatibus et sacramentis doctrinam et fidem esse intelligent . . . Qui sacramentis vobiscum communicant, ipsa communicatione profitentur, se eandem vobiscum habere de sacramentis fidem. Atqui iuvenes nostri non eandem vobiscum fidem habent: eur ergo opere profiterentur foris, quod intus in animo non sentiunt?“ Hieraus ergiebt sich der Zwinglische Geschmack des Grundsatzes, dass das Abendmahl als Bekenntniszeichen der Particularkirche gelten solle. Hierauf konnte man nur geraten, wenn man die Handlung überhaupt als Bekenntniszeichen beurteilte. Der Grundsatz Melanchthons ist also im Widerspruch mit der objectiven Bedeutung des Abendmales als Sacramentes Christi.

Kirche handhaben, wenn sie alle dazu annimmt, welche durch ihre Unterwerfung unter Gottes Gnade und die Sündenvergebung um Christi willen ihre Richtung auf den reinen Verstand des Evangeliums kundgeben. Freilich wer auf dem Standpunkte dieser Kirche als Ketzer angesehen werden müsste, hätte keinen Anspruch auf die Gemeinschaft des Abendmahls der allgemeinen Kirche. Dieses wären die Bestimmungen, welche folgerecht aus der Grundbehauptung der evangelischen Kirche, dass sie die allgemeine sei, abzuleiten waren. Sie würden der römischen Kirche gegenüber auch durchaus praktisch gewesen sein. Denn obgleich deren Glieder von den Evangelischen niemals als Ketzer bezeichnet worden sind, schon aus reichsgesetzlichen Gründen, so macht die römische Kirche den gleichen Anspruch an Allgemeinheit, und schliesst daraus, dass die „der Augsburgischen Confession Verwandten“ als Ketzer an ihrem Abendmahl nicht teilnehmen dürfen. Hieraus also folgte die gegenseitige Absperrung beider Kirchen im Abendmahl von selbst. So particularistisch aber, wie sich Melanchthon ausdrückt, ist sein Satz nur effectiv geworden gegen die Zwinglianer und Calvinisten, sowie gegen die Anhänger seiner Abendmahlslehre. Ich sehe auch nicht ein, dass die Confusion geringer wird, wenn man diejenige Voraussetzung der werdenden lutherischen Kirche, welche Melanchthon bei dieser Gelegenheit bloss vergessen hat, ausdrücklich in Abrede stellt, in dem Bekenntnis, dass die lutherische Kirche „nicht so stolz und bornirt sei, sich für die allgemeine (katholische) zu halten“<sup>1)</sup>. Denn wenn die lutherische Kirche nur eine particulare sein will, so hat sie kein Recht, dem richtig verwalteten Abendmahl Christi, welches allgemeines Merkmal der allgemeinen Kirche ist, einschränkende Bedingungen hinzuzufügen, welche über die Forderung des Vertrauens auf Gottes Gnade und der Bussfertigkeit hinausgehen. Vielmehr ist das Abendmahl als Stiftung Christi den Bedingungen durchaus übergeordnet, in welchen sich die Analogie der Kirche mit einer Schule zu erkennen giebt. Jene Auf-

---

<sup>1)</sup> Delitzsch, Die bayerische Abendmahlgemeinschafts-Frage (1852) S. 11.

stellung Melanchthons also ist eine verhängnisvolle Folgerung aus der Einengung seiner Vorstellung von der allgemeinen Kirche auf den Begriff der Schule.

Allein soweit hieran etwas wahres ist, kam es doch darauf an, dass für die evangelische Kirche als Schule ein anderes Verfahren in dem Verständnis der heiligen Schrift ausgemittelt wurde, als die römische ausübte. In der letztern gilt der Grundsatz, dass der an sich ungleiche und undeutliche Sinn der heiligen Schrift den Massstab seines Verständnisses an der vorgeblich einhelligen Ueberlieferung in der Kirche und ihren dogmatischen Entscheidungen finde. Die Undeutlichkeit der heiligen Schrift lehnt nun Melanchthon mit gutem Rechte ab, so lange er dessen eingedenkt ist, dass die Offenbarung den Gnadenwillen Gottes betrifft. Er hätte sich damit begnügen können, dass die Gedanken, welche in diesen Begriff von der Offenbarung einmünden, mit aller möglichen Evidenz in der heiligen Schrift an den Tag treten, und er hätte folgern dürfen, dass anderes weniger Evidentes, was zu widersprechender Auffassung Anlass giebt, zum Verständnis der Offenbarung nichts beitrage. Diese Entscheidung aber war ihm nicht zugänglich, da er in der Lage war, im Namen der evangelischen Kirche sich ebenso für die christologischen Satzungen der alten Kirche zu interessiren wie für die Lehre von dem freien Gnadenwillen Gottes. Deshalb hat er diejenige Stellung weiterhin behauptet, welche er in der Schrift „De ecclesia“ eingenommen hat (S. 81). Er sagt nämlich<sup>1)</sup>, die Kirche sei *velut grammatica sermonis divini*. In dieser Eigenschaft trage sie nichts neues vor, was nicht in der heiligen Schrift enthalten sei, sondern zeige in derselben die Ordnung der Sachen und die Eigentümlichkeit der Rede. Hievon wird nun wieder die Anwendung gemacht auf den Sinn des Johanneischen Prologs, nämlich dass die Athanasianische Deutung desselben im Texte selbst überliefert sei. Denn, heisst es, weder die Engel noch die Menschen haben ein solches Ansehen, um einen solchen Glaubensartikel zu gründen.

Diese Aufstellung bietet ein mehrfaches Interesse dar.

<sup>1)</sup> In der an Thomas Cranmer gerichteten Vorrede zu Flacius' erster Schrift: „De voce ac re fidei“ (1549) im C. R. VII, 345—349. Ebenso in der Vorrede zur „Enarratio symboli Niceni“ (1550) VII, 576.

Was zunächst Melanchthons eignen theologischen Gesichtskreis betrifft, so hat auch der Osiandrische Streit seine besondere Aufmerksamkeit auf das christologische Dogma gelenkt. Hat er in der ursprünglichen religiösen und theologischen Richtung nicht die Naturen in Christus, sondern seine Wohltaten als bemerkenswert angesehen, so hält er es nachher für notwendig, dass eine kirchliche Erklärung erfolge über die Eigenschaften der trinitarischen Personen, die Ordnung ihrer Einwohnung in den Heiligen, über die Eigenschaften Christi und seiner beiden Naturen<sup>1)</sup>). So tief hat ihn diese Frage bewegt, dass er unter den Gründen seiner Geneigtheit zu sterben auch die Aussicht aufführt, dass er im jenseitigen Leben lernen werde, *qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo*<sup>2)</sup>. Hieraus ergiebt sich, dass das Problem, welches auf Anlass der Streitigkeiten über das Abendmahl einen so starken Einfluss auf die Fixirung des Luthertums ausgeübt hat, und welches den augenfälligsten Abstand zwischen der lutherisch gewordenen Kirche und dem ursprünglichen Massstabe der Reformation Luthers bezeichnet, auch für Melanchthon nicht gleichgültig geblieben ist. Wenn auch andere Gründe sein Interesse an diesem Thema hervorgerufen haben, so reicht er doch in seiner letzten Lebensepoche Bestrebungen die Hand, welche in der Entwicklung der Kirche bis zur Concordienformel hin einen ganz besondern und hervorragenden Einfluss in einer Richtung geübt haben, welche scheinbar Melanchthon ganz zuwiderlief.

Auf diesem Punkte haben namentlich Brenz und seine württembergischen Nachfolger die Entscheidung herheigeführt. Dieselben haben aber auch verhindert, dass die von Melanchthon formulirte Schätzung der Kirche als der Grammatik der heiligen Schrift zu einer officiellen Regel in der lutherischen Kirche geworden ist. In dieser Beziehung ist der Artikel von der Kirche in der von Brenz verfassten Württembergischen Confession (1550) massgebend geworden für die Grundsätze, welche in der Einleitung der Concordienformel ihren Platz

---

<sup>1)</sup> An Herzog Albrecht von Preussen. C. R. VIII, 457.

<sup>2)</sup> C. R. IX, 1098.

gefunden haben. Es ist eine sehr geschickte Darstellung, in welcher Brenz sowohl der empirischen Auffassung der Kirche, die seit 1537 bei Melanchthon hervortritt, als auch dem ideellen Massstabe der C. A. zugleich gerecht wird. Er bezieht das Urteil: „ich glaube die eine, heilige, allgemeine Kirche“ auf die in der Geschichte erscheinende Gemeinde, die zwar vom heiligen Geiste geleitet wird, der aber falsche Christen beigemischt sind, welche doch die Sacramente richtig verwalteten können; in dieser Kirche walte die Vergebung der Sünden, sie habe Zeugnis von der heiligen Schrift abzulegen, über alle Lehrweisen zu urteilen, sei berechtigt, die heilige Schrift auszulegen. Diese Merkmale sind der Art, dass sie ebenso von der römischen wie von der evangelischen Kirche für sich in Anspruch genommen werden. Deshalb wird die Frage erhoben, wo diese Kirche zu finden sei? Die Antwort ist im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Instanz: „Ubi evangelion Christi sinceriter praedicatur et sacramenta eius recte iuxta institutionem Christi administrantur.“ Was nun aber die Befugnisse der Kirche betrifft, die heilige Schrift auszulegen und über die Lehre zu urteilen, so bedeutet das nicht, „quod ecclesia habeat liberam potestatem quicquid statuendi ac etiam si libeat mutandi scripturam et fingendi novam doctrinam ac instituendi novos cultus dei“. Vielmehr hat die Kirche, indem sie die Stimme Christi anerkennt, von ihm eine sichere Regel empfangen, „propheticam videlicet et apostolicam praedicationem, iuxta quam debet obscura, si quae videntur, scripturae loca interpretari et de doctrinis iudicare“. In der letztern Hinsicht aber hat sie sich zu halten „intra metas sacrae scripturae, quae est vox sponsi sui, a qua voce nulli, ne angelo quidem fas est recedere“<sup>1)</sup>). In der Richtung dieser Bestimmungen liegt die Erklärung der schwäbisch-niedersächsischen Concordienformel, dass „allein Gottes Wort die einzige Richtschnur und Regel sein und bleiben solle, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselbigen alles unterworfen soll werden“<sup>2)</sup>). Und die Ber-

<sup>1)</sup> Bei Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergiae (1720) p. 325.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 385.

Zeitschr. f. K.-G.

gische Concordienformel hat zur Bewährung dessen hinzugefügt, dass alle Symbole und die reformatorischen Bekenntnisse nicht das Ansehen eines Richters behaupten, sondern nur zeigen, wie man zu gewissen Zeiten die heilige Schrift verstanden hat und wie die mit derselben streitenden Satzungen verworfen sind.

Die exegetische Praxis in der lutherischen Kirche ist freilich auch unter dem Schutze dieser Bestimmungen zunächst keine andere gewesen, als welche in Melanchthons Verfahren angezeigt war. Man liess sich im stillen doch durch die kirchliche Ueberlieferung daran erinnern, was in gewissen Sätzen der heiligen Schrift gefunden werden durfte. Die Auslegung der heiligen Schrift aus sich selbst ist lange ein leerer Anspruch gewesen und will auch jetzt nicht jedem gelingen. Nichts desto weniger ist die Zugänglichkeit der lutherischen Kirche für ähnliche Reformationen, als aus welcher sie hervorgegangen ist, dadurch gewährleistet, dass der in ihr gültige Grundsatz der Schriftauslegung auf der Linie von Brenz und nicht auf der von Melanchthon zustandegekommen ist. Die Aufstellung des letztern kam in der Sache dem römisch-katholischen Grundsätze zu nahe, als dass die sorgfältig berechnete Form des Ausdrucks zur Befestigung der notwendigen Grenze zugereicht hätte. Aber in diesem Falle hat er sich wiederum nicht von der grandiosen Gestalt der alten Kirche imponiren lassen, sondern hat nur einer Verlegenheit Ausdruck verliehen, deren Gründe ihm deutlicher geworden sind, als denen, deren Formel die Anwartschaft auf correcte Schriftauslegung für eine spätere Zeit begründet. Wenn man die Beiträge von Melanchthon und Brenz zu der werdenden lutherischen Kirche mit einander vergleicht, so hat der letztere sowohl in der Lehre vom Abendmahle, wie in der Festsetzung der Methode der kirchlichen Schriftauslegung jenem das Feld abgewonnen. Allein in der Lehre von der Kirche, welche den Umfang und die Richtung bezeichnet, in welcher sich die Reformation zur lutherischen Kirche einengt, steht auch Brenz nur auf Melanchthons Schultern. Und obgleich jener sich über die Schätzung des kirchlichen Bekenntnisses im Sinne Melanchthons nicht ausgelassen hat, so ist

doch die Zusammenstellung der Concordienformel, soweit sie auf Brenz' Einfluss zurückweist, und ihre Reception ein tatsächlicher Beweis dafür, dass Melanchthons Anschauungsweise die Tätigkeit aller dazu mitwirkenden Theologen beherrschte. Die Concordienformel enthält keinen Artikel von der Kirche, weil derselbe nicht streitig war; der Begriff von der Kirche aber, aus dem solches Unternehmen überhaupt aufgefasst werden konnte, ist die von Melanchthon seit 1537 vertretene Vorstellung von der Kirche, deren Fundament feste unveränderbare Glaubensartikel sind, und welche einer Schulgemeinschaft am nächsten vergleichbar ist.

Auch Flacius hegt nur diejenige Vorstellung von der Kirche, dass ihre Einheit in der menschlichen Erkenntnis Gottes und in deren Bekenntnis, Verbreitung, Verteidigung bestehe<sup>1)</sup>. Deshalb verfolgt er auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) das Bestreben, dass die Evangelischen erst alle Abweichungen von der C. A., die unter ihnen selbst vorkommen, verdammtten, ehe sie den Römischen entgegentreten würden. Für Flacius nämlich sind alle einzelnen Glaubensartikel als Teile der Religion der Gegenstand gleicher Sorge. Sein schulmässiges Interesse an diesen Objecten ist in dem Masse gesteigert, als er die Gesammtbestimmung der Kirche zur Anrufung Gottes nicht beachtet, welche doch Melanchthon immer hervorhebt. Sein leidenschaftliches Eintreten für die Reinheit aller einzelnen Lehren, wodurch er Gottes Ehre er-

<sup>1)</sup> Flacius an die Gesandten des Herzogs Joh. Friedr. von S.-Weimar in Worms, C. R. IX, 199: „*Indem Jesus um die Einigung der Jünger zu Gott betet, ne dubitaremus, de quo communionis genere loqueretur, circumscriptiōnē unico verbo adiecit, ut unum in nobis sint, petens nimirum, ut eiusdem veri dei cognitione, verae religionis acceptione, ardenti confessione, propagatione ac contra seductores defensione, eodemque denique spiritu sancto ad glorificationem patris coelestis inflammaremur. Cuius unitatis partem praecipuam declarans Paulus iubet nos idem sentire et idem dicere, ut primum scilicet eandem veram religionem unanimiter amplectamur, idemque de ea per omnes eius partes secundum veritatem sentiamus et postea etiam idem doceamus, confiteamur, propagemus, ac verbo eius contra omnes veritatis corruptores tueamur; idque non frigide ac timide, sed ardenter et constanter, excitante zelum in doctribus nostris spiritu sancto.“*

strebt, und worin er dem Antrieb des heiligen Geistes zu folgen meint, ist in seinem Verfahren wie seinem Begriff von der Kirche das Surrogat für das Merkmal der Anrufung Gottes in der Kirche. Jedoch ist diese Auffassung der Kirche nur eine Anwendung von Melanchthons Satz, dass die Kirche Schule ist. Für die Schule ist jeder Lehrartikel von gleicher Wichtigkeit. In dem Gemüte des fanatischen Menschen verschob sich also die persönliche Religion, welche alle Glaubensartikel zu Mitteln ihrer selbst herabsetzen würde, in den brennenden Eifer für die Reinheit jedes Glaubensartikels. So bewährt freilich Flacius, dass er eine von Melanchthon verschiedene Gemütsart hat; aber er bewährt sich zugleich als dessen directen Schüler. Deshalb konnten sich die Flacianer und Melanchthon ohne Schwierigkeit darin begegnen, dass sie beiderseits die Augsburgische Confession als den Massstab der Schlichtung ihres Streites anerkannten, indem jeder dem andern die Abweichung von derselben zum Vorwurf mache<sup>1)</sup>). In derselben Richtung und unter Voraussetzung derselben Begriffs von der Kirche kam schliesslich die Concordienformel als die Urkunde der fertig gewordenen lutherischen Kirche zustande. Muss man also als den ideellen Antrieb zu diesem Ziel hin den allen theologischen Parteien gemeinsamen empirischen Begriff von der Kirche ansehen, so ist in dieser formellen Hinsicht Melanchthon als der Urheber der lutherischen Kirche erwiesen.

Jedoch würde die Bedeutung dieses Ergebnisses und der Umfang seines Sinnes erheblich einzuschränken sein, wenn festgestellt werden müsste, dass die Bekenntnisgrundlage der sich fixirenden Kirche durch Melanchthons Gegner und im bestimmten Widerspruch gegen dessen eigne Meinung mit der Autorität Luthers identificirt worden wäre. In dieser Form nämlich wäre der Umstand zu bezeichnen, welcher noch zu untersuchen ist, da die directe Bezeichnung „lutherische Kirche“ auch mit der Concordienformel noch nicht in Gebrauch ge-

---

1) Melanchthon an Flacius 5. September 1556; Gallus an Melanchthon 25. December 1556. C. R. VIII, 842. 932. Die weimarschen Theologen zu Worms IX, 314.

kommen ist, sondern erst später. Nach der hergebrachten Legende von der Freisinnigkeit und Unionsfreundlichkeit Melanchthons, welche in Heppes Annahmen culminirt, wäre nur den Flacianern zuzutrauen, dass sie die Autorität Luthers in die Grundlagen der „reformirten“ Kirche eingeschoben hätten, welche von ihren ursprünglichen Vertretern als die allgemeine, katholische der römischen gegenübergestellt worden war. Allerdings sind alle Gesichtspunkte, unter welchen nachher in der lutherischen Kirche die Autorität Luthers als etwas für sie wesentliches anerkannt worden ist<sup>1)</sup>, schon von Flacius, seinen Genossen und den ihm nahe stehenden niedersächsischen Theologen geltend gemacht worden. Ausser einer von Preger mitgeteilten Notiz brauche ich nur die in die Melanchthonische Brief- und Actensammlung eingestreuten vereinzelten Urkunden zum Beweise dieser Tatsache zu verwenden. Allein diese spärlichen Proben reichen durchaus dazu hin. Also im Anfang des Jahres 1557 liessen Flacius und die Magdeburger Prediger durch die Braunschweiger, Hamburger und Lübecker Prediger von Koswig aus mit Melanchthon unterhandeln um diesem ein öffentliches Bekenntnis seines Fehlers in Sachen der Adiaphora abzугewinnen. Bei dieser Gelegenheit erklärt Flacius, dass er nicht aus Streitsucht die Angelegenheit betreibe, sondern „ne universus status religionis in Germania, per Lutherum instauratus, horribiliter everteretur“. Die mit ihm verbundenen Magdeburger Prediger erklären ihr Verfahren gleichzeitig daraus, „ut depositum Jesu Christi per Lutherum nobis demandatum diligenter servent“<sup>2)</sup>. Beide Gesichtspunkte haben schon die Hamburger Prediger geltend gemacht, als sie 1549 ein Warnungsschreiben an Melanchthon in Sachen des Leipziger Interim erliessen: — „qui post Lutherum, fidum et constantem purae doctrinae et veri divini cultus instauratorem ac propugnatorem, ecclesiam docuistis . . . Sanctum hoc vestrum depositum in nostris ecclesiis hic usque custodivimus.“<sup>3)</sup> Nicolaus Gallus erklärt

<sup>1)</sup> Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche.

<sup>2)</sup> C. R. IX, 25. 28.

<sup>3)</sup> C. R. VII, 367. 368.

demgemäss (1556), dass Melanchthons synergistische Lehrweise contra scripturam et doctrinam Lutheri in nostris ecclesiis verstosse<sup>1)</sup>. In roher Uebertreibung versichert Anton Otto zu Nordhausen in einem an Justus Jonas gerichteten Briefe (1555), „se a sententia Lutheri id est Christi non discessurum“<sup>2)</sup>. Hiemit verglichen erscheint es als mässig, dass Flacius Luther als den dritten Elias proclamirt, als „Wagen und Reiter“ der Kirche Gottes (nach 2 Kön. 2, 12), den Gott zum Wiederhersteller der wahren Religion in dieser letzten Zeit gemacht hat<sup>3)</sup>.

Das sind die Stichwörter, die unter den Gegnern Melanchthons üblich waren. Sie bezeichnen die Autorität Luthers als ein tatsächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtungen der Kirche, welche sich der römischen gegenüber gestellt hatte. Aber dieses tatsächliche Merkmal wird durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zur Herstellung der Kirche zu einem wesentlichen Merkmal derselben ausgeprägt. Wenn Gottes Wort und Luthers Lehr sich decken, so kann auch Luthers Meinung als die Meinung Christi selbst geachtet werden. Wer hat nun dieses Gefüge von Vorstellungen zuerst in Umlauf gesetzt? Das ist Melanchthon gewesen! Es ist erklärlich, dass diese Schätzung Luthers erst nach seinem Tode an die Öffentlichkeit tritt. Allein dasjenige, was wahr ist, spricht Melanchthon in dankbarer Erwägung der Fügung Gottes auch schon vor jenem Zeitpunkt aus. In der Vorrede zum ersten Bande der lateinischen Schriften Luthers (5. März 1545) fährt er nach einer Schilderung der früheren Lage der Kirche fort: „Sed pii agnoscent emendationem divinitus factam esse, cum deus excitavit mentem Rev. Dom. Doctoris Martini Lutheri, ut irritatus impudentia Tetzelii puram et salutarem doctrinam de poenitentia,

<sup>1)</sup> C. R. VIII, 898.

<sup>2)</sup> C. R. VIII, 460.

<sup>3)</sup> In der Antrittsrede zu Jena 17. Mai 1557, handschriftlich in einem Helmstedter Codex (Preger II, 108), und in einer Anklage gegen Melanchthon, welche an den König Christian von Dänemark gerichtet ist, 23. September 1557 (C. R. IX, 297).

de iustitia fidei etc. monstraret“<sup>1)</sup>). Diese Betrachtung ist so unverfänglich, dass jeder, welcher sein Christentum auf dem Boden der Reformation ausüben will, in diesen Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott einstimmen wird. Warum ist aus dieser Wurzel jene starre, übertreibende und befremdende, schliesslich dogmatisch fixirte Beurteilung Luthers als des dritten Elias hervorgegangen? Weil die Gemeinde der Reformation durch die geschichtlichen Umstände ihrer Selbsterhaltung zwischen der römischen Kirche und den sectirischen Unternehmungen sich darauf hingewiesen sah, den Lehrbegriff und die Kirchenordnungen, welche man gewonnen hatte, als etwas festes und unveränderliches zu behaupten. Dass Melanchthon auch dieser Bedingung des evangelischen Kirchentums den massgebenden Ausdruck verliehen hat, ist oben berührt worden (S. 85). Das Befremden, welches dieser Umstand bei uns Nachkommen erwecken mag, wird beseitigt werden, wenn ich daran erinnere, dass die Männer der Reformation sämmtlich der Ueberzeugung waren, dicht vor dem Ende der Welt zu stehen. Das spiegelt sich ja auch in der Bezeichnung Luthers als des dritten Elias<sup>2)</sup>. Grade diese Eigenschaft ist aber ihm von Melanchthon beigelegt worden, unter

---

1) C. R. V, 692.

2) Schon im Jahre 1521 bedient sich Melanchthon der Bezeichnung Luthers als des Elias, und zwar so, dass seine Bekämpfung der Römlinge als Baalpfaffen den Vergleich begründet; in der Vorrede zu Didymi Faventini adversus Rhadinum pro Lutherorū oratio: „Cum Lutherum tue-  
mur, sincerae theologiae causam agimus, quam ille hactenus plane Heliae spiritu adserit. Ringantur interim Romanenses Eccii, hirci et quidquid est prophetarum Baal.“ (C. R. I, 288.) In Melanchthons Briefen während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg heisst derselbe wiederholt Noster Helias (C. R. I, 448. 451. 453. 563. 565). Auch Luther selbst bekennt sich schon in einem Briefe von 1520 zu dem Titel, freilich mit der bescheidenen Wendung, dass er der Vorläufer Melanchthons sei, dem er durch sein heftiges Auftreten gegen die Gegner den Weg bereite (De Wette I, 478), so dass Melanchthon wie Elisa mit dem doppelten Masse des Geistes ihm nachfolgen werde (II, 10. 22. 50). Diese Beziehungen sind allerdings verklungen, indem nach dem Tode Luthers nur der von Ma- leachi ausgesprochene Typus des Propheten gilt, der vor dem Endgerichte auf die Bekehrung des Volkes Gottes hinwirken soll.

dem ersten Eindrucke der Verlassenheit, in welche der Tod Luthers seine Anhänger versetzen musste.

„Erat ille omnino currus et auriga Israel, a deo excitatus, ut evangelii ministerium instauraret et repurgaret, quod res ipsa ostendit. Necesse est enim fateri, per eum patefactam esse doctrinam, quae supra humani ingenii conspectum posita est. Tali doctore et gubernatore nos orbari magno dolore afficimur, non solum propter nostram academiam, sed etiam propter universum totius orbis terrarum ecclesiam, quam consiliis, doctrina, auctoritate et spiritus sancti auxilio regebat.“ So schreibt die Wittenberger Universität durch Melanchthons Feder an Justus Jonas, den Augenzeugen von Luthers Tod. „Obiit currus et auriga Israel, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, — quem a deo excitatum vidimus fuisse“, spricht Melanchthon an demselben Tage zu seinen Zuhörern<sup>1)</sup>. Den von Gott erweckten Lenker der Kirche nennt er Luther kurz darauf in Briefen an Amsdorf und Anton Lauterbach<sup>2)</sup>. Gleichzeitig schreibt er an den Kurfürsten Johann Friedrich, zugleich in seinem, Bugenhagens und Crucigers Namen: „Wie Paulus zu Timotheo spricht: das schöne Kleinod (depositum), das dir zu treuer Hand empfohlen, bewahre durch den heiligen Geist, also hat uns wahrlich gedachter Herr D. Martinus ein schönes Kleinod hinterlassen, den reinen Verstand christlicher Lehr, den wollten wir auch gern unverdunkelt auf die Nachkommen vererben.“<sup>3)</sup> Die Rede beim Leichenbegängnis Luthers und die Herausgabe verschiedener Bände von Luthers Werken hat ihm dann wiederholt Veranlassung gegeben, die göttliche Berufung Luthers zur Herstellung des reinen Verstandes der heiligen Schrift und seine Bestellung zum Leiter der Kirche zu bezeugen<sup>4)</sup>. Allein weitergehende Erklärungen

<sup>1)</sup> C. R. VI, 57. 59.

<sup>2)</sup> C. R. VI, 73. 92.

<sup>3)</sup> C. R. VI, 72. Ebenso Veit Dietrich in Nürnberg: „Reliquit nobis Lutherus depositum non vulgare, videlicet doctrinam ecclesiae repurgatam, quam vult deus bona fide custodiri.“ (Brief vom 25. März 1546 p. 90.)

<sup>4)</sup> C. R. XI, 627; VII, 398: „Divinitus excitatus ad restituendam doctrinæ puritatem in ecclesia. . . . Ipse accensus divinitus doctrinam

gleicher Art sind diejenigen, in welchen Melanchthon sein eignes lehrhaftes Wirken der reformatorischen Wirkung Luthers lediglich untergeordnet hat. In einem offenen Briefe von 1549, mit dem er den ersten Angriffen von Flacius begegnete, beruft er sich nicht nur auf die Uebereinstimmung seiner Loci mit der C. A. als der Darstellung der katholischen Lehre, sondern macht geltend, dass er das Visitationsbuch von 1528 als einen Auszug der Lehre Luthers zusammengestellt habe<sup>1)</sup>). Man könnte nun den Verdacht fassen, dass diese Aeusserung den Ansprüchen des Gegners in Hinsicht der schuldigen Anerkennung Luthers etwas mehr anbequemt wäre, als es der Gesinnung Melanchthons entspräche. Allein dieses wird nicht zugegeben werden können, da er bei anderen Gelegenheiten freiwillig sich ebenso ausspricht. Dieses ist der Fall in der Vorrede, mit welcher er 1553 die deutsche Uebersetzung seiner Loci der Frau seines Freundes Camerarius zueignet: „Nachdem nun der allmächtige Sohn Gottes seine Lehre wiederum durch den Ehrwürdigen Herrn, Doctorem Lutherum gnädiglich hat scheinen lassen, und ich hernach als ein armer Schüler zur Visitatio und Confessio gezogen bin, habe ich von vielen Sachen müssen disputiren, dadurch ich verursacht bin, diese Anleitung, Locos theologicos zusammenzuziehen, und ist mein Gemüt nicht anders gewesen, denn die einige Lehre, die in den sächsischen Kirchen ist, laut der Confession von 1530 zu erzählen.“<sup>2)</sup> Am präcisesten aber drückt sich Melanchthon gleichzeitig in der Vorrede aus, mit der er die im vorangegangenen Jahre verfasste Repetitio con-

---

emendavit . . . . Denique confessiones edidit de omnibus doctrinae capitibus. . . . Ut sapiens et eruditus gubernator ecclesiae et prophetarum et apostolorum comes . . . enarrat, considerat occasiones propheticarum enarrationum.“ (1549.) Zu vergleichen VIII, 2 (1553).

<sup>1)</sup> C. R. VII, 479: „Cum in prima inspectione ecclesiarum compressemus admodum dissonos clamores esse ineruditorum de multis rebus, summam doctrinae, quam Lutherus in diversis et interpretationum et concionum voluminibus tradiderat, tanquam in unum corpus redactam edidi . . . ac semper omnia scripta iudicio ecclesiae nostrae et ipsius Lutheri permisi.“

<sup>2)</sup> C. R. VIII, 33. 34.

fessionis Augustanae herausgegeben hat: „Nequaquam volimus dissidia in nostris ecclesiis accendere, sed summam doctrine, quae sonat in ecclesiis omnibus, quae Rev. D. Lutheri confessionem amplectuntur, recitare voluimus, ac repetimus sententiam confessionis, quae imperatori Carolo exhibita est in conventu Augustano a. 1530, etsi quaedam hic narrantur plenius“<sup>1)</sup>. Endlich beginnt die Vorrede zu der lateinischen Ausgabe des Corpus doctrinae, welche Melanchthon zwei Monate vor seinem Tode, 16. Februar 1560, geschrieben hat, mit diesem Satze: „Multi senes sapientia et virtute praestantes, et publicae concordiae ac pacis amantissimi, initio ante annos quadraginta doctrinam Lutheri non aliam ob causam, nisi quia veram esse iudicabant, amplexi sunt.“ Und später folgt: „Ne ipse quidem Carolus imperator sine cognitione delere doctrinam Lutheri et nostras ecclesias voluit“<sup>2)</sup>.

Ich meine genügende Zeugnisse dafür beigebracht zu haben, dass es Melanchthon gewesen ist, welcher diejenige Schätzung Luthers in Umlauf gesetzt hat, die auch Flacius und Genossen und die niedersächsischen Theologen in dem Streite gegen ihren Lehrer kundgaben. Und weil sie Melanchthons Schüler sind, und als solche grade in der Handhabung des Begriffes von der Kirche erscheinen, so wird es wohl keine zu kühne Vermutung sein, dass sie auch in dem vorliegenden Punkte nur die ausgesprochene Ansicht ihres Lehrers fortsetzen. Melanchthon also hat hiemit den Anstoss dazu gegeben, dass schliesslich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsburgischer Confession aufgenommen ist. Er ist sich durchaus nicht bewusst gewesen, dass seine Lehrweise eine Eigentümlichkeit und Selbständigkeit behauptete, welche Luthers reformatorischen und theologischen Leistungen gleich und dessen Ansehen gegenübergestellt werden könnte. In dieser Hinsicht darf daran erinnert werden, dass Melanchthon die Autorität des „Bekenntnisses Luthers“ oder der Schmalkaldischen Artikel und seines Katechismus in dem Examen ordinandorum (1552) anerkannt hat und zwar so, dass er jene

---

<sup>1)</sup> C. R. VIII, 49.

<sup>2)</sup> C. R. IX, 1050. 1051.

Documente vor der Augsburgischen Confession nennt<sup>1)</sup>. In den Verhandlungen zwischen Flacius und Melanchthon am Anfange 1557 machte deshalb Melanchthon keine Schwierigkeiten, den von den niedersächsischen Unterhändlern vorgelegten Bekenntnisstand, der auch die Schmalkaldischen Artikel umfasst, anzunehmen<sup>2)</sup>. Auch in den Verhandlungen zwischen den Weimaranern und den von Melanchthon geführten Theologen, welche auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) stattfanden, werden die Artikel auf beiden Seiten anerkannt<sup>3)</sup>. Also auch diese Tatsachen widerlegen die Annahme, als ob Melanchthon sich eine theologische und kirchliche Autorität beigemessen hätte, welche er von dem Spielraum des Ansehens Luthers ausgenommen und auch nur indirect gegen dasselbe geltend gemacht hätte. Seine Abweichungen von Luther in den Lehren von der Freiheit und vom Abendmahl hat er selbst nicht als den Ausdruck einer systematischen Eigentümlichkeit in der Theologie angesehen, sondern nur als erlaubte einzelne Ausnahmen von der anerkannten Regel.

Warum sind nun diese Ansätze einer speciellen theologischen Richtung Melanchthons so scharf bekämpft worden? warum hat sich an ihnen das Ansehen des Gründers der lutherischen Kirche gebrochen? Dieses wird nicht schon dadurch erklärt, dass er durch seine Teilnahme am Leipziger Interim unwiederbringlich compromittirt worden wäre. Das ist eben nicht der Fall gewesen, so sehr sich Flacius in seiner angemessnen Vertretung der Kirche<sup>4)</sup> darum bemüht hat,

<sup>1)</sup> C. R. XXIII, p. xxxviii. Die erste Spur einer öffentlichen Autorität der Schmalkaldischen Artikel finde ich in der Hallischen K.-O., welche Jonas 1541 aufgestellt hat, bei Richter I, 339. Hingegen kann ich den Brief des Kurf. Johann Friedrich an Melanchthon vom Jahr 1552 (C. R. VII, 1108) nicht so verstehen, als ob die Artikel in der sächsischen Kirche schon immer öffentliche Autorität gehabt hätten.

<sup>2)</sup> C. R. IX, 36. 39. 54. 60. 62.

<sup>3)</sup> C. R. IX, 260. 286. 319. 366.

<sup>4)</sup> Er schreibt an den König von Dänemark, indem er dessen Unterstützung gegen Melanchthon anruft (23. September 1557, C. R. IX, 299): „Quapropter non ego, sed tota ecclesia dei veraque religio ac ipse dominus Jesus nunc egenus, afflictus oppressusque te adit, tuamque opem miserabiliter implorat.“

dass es so sei. Wäre bloss die Haltung Melanchthons zu dem Leipziger Interim zu rügen gewesen, so war dieser Schade durch das Auftreten des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und durch den Religionsfrieden getilgt. Die Unternehmung des Flacius gegen Melanchthon im Jahre 1557 wäre also die Chikane eines fanatischen Menschen gewesen, die trotz des Gewichtes seines Anhanges nur eine beschränkte Tragweite haben konnte, wenn es sich dabei bloss um die Frage über die Adiaphora handelte. Aber daneben kam auch die Lehre Majors von den guten Werken in Betracht, die ursprünglich Melanchthons Satz gewesen war, ferner der Synergismus und der sich regende Verdacht wegen der Abendmahlslehre. Nun hatte Melanchthon selbst, so wie die Grundlage für die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in dem Lehrbekenntnis oder den Glaubensartikeln von ihm festgestellt worden war, die Unveränderlichkeit dieser Regel proclamirt. Das war unter den damals obwaltenden geschichtlichen Bedingungen eine unumgängliche Folgerung aus dem Triebe der Selbsterhaltung der werdenden Kirche, und blieb ein Bedürfnis auch unter dem Schutze des Religionsfriedens. Diesem äussern Umstand kam aber die vorwiegende Geneigtheit der Generation von Theologen entgegen, welche als Epigonen der Reformation, wie es im Wechsel der menschlichen Geschlechter überall sich findet, nur darauf gefasst waren zu conserviren und zu fixiren, was aus der schöpferischen Bewegung der Reformation zur Ruhe und statutarischen Geltung gekommen war. Der Glaube dieser Schüler Melanchthons an die Unveränderlichkeit des officiell feststehenden Lehrbegriffs folgte nun auch nur den Grundanschauungen von der Kirche, welche sie ihrem Lehrer verdankten. Aber als die Epigonen verstanden sie die Unveränderlichkeit der Lehre in einem ernsthafteren Sinne als der Mann, welcher zuerst jene Lösung ausgegeben hatte. Als er es tat, hat er den Umständen gemäss gewiss aufrichtig gehandelt, und keine Ausnahme für seine Person vorbehalten. Indessen war es nun sein übles Schicksal, dass er sich zu der Unveränderlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses früher bekannt hat, als seine eigne theologische Reflexion zum Stehen gekommen war. Dieses ist nämlich die Wurzel des Conflictes

mit seinen Schülern, welche dem eigentlichen Gründer ihrer Kirche nicht zugestehen wollten, dass er als Reformator fortfüre seine eigne Lehrweise in einzelnen Punkten zu reformiren. Und jene hatten nur zu viel Recht gegen Melanchthon und die Anhänger seiner eigentümlichen Lehrabweichungen. Denn wenn er selbst die Kirche wegen des Lehrbegriffs, der ihr Fundament sein sollte, für eine Schule erklärt hatte, so war in dieser Art von Gemeinschaft kein Platz für eine Mehrheit von Schulen neben einander. Und wenn er selbst die Autorität Luthers als identisch mit dem Bestande der evangelischen Kirche erklärt hatte, so waren seine Schüler und Gegner durch ihn selbst berechtigt, ihn damit in die Enge zu treiben. Die tragische Schuld Melanchthons entspringt also aus seiner Doppelstellung, dass er als der Genosse des Reformators Luther sich eine Freiheit in der Lehre herausnahm, die er als der Gesetzgeber der festen Kirchenbildung und ihres unveränderlichen Lehrbegriffes abgeschnitten hatte. Er hat diese Schuld reichlich gebüßt durch die Angriffe, die er erfuhr, und deren relatives Recht er durch die eigentümliche Empfindlichkeit bezeugt, mit der er dieselben aufnahm. Diese Schuld ist ihm auch nicht vergeben worden, da seine Autorität in der von ihm gegründeten lutherischen Kirche nur in einem misstrauisch beschränkten Masse anerkannt worden ist. Gradezu undankbar aber ist diese Kirche, indem sie kein Gedächtnis davon bewahrt hat, dass Melanchthon durch seinen Begriff von der Kirche ihr die Form für ihre geschichtliche Existenz und für ihr eigen-tümliches Selbstgefühl verschafft hat. Denn worin ihre Vertreter am meisten lutherisch zu sein meinen, nämlich in ihren Ansprüchen für das Bekenntnis, darin grade sind sie eigentliche Melanchthonianer. Aber der Undank gegen Melanchthon setzt sich weiter fort in allen möglichen geschichtswidrigen Erfindungen, wie neuerdings die ist, dass „sein prüfender Kopf über die alte Kirche niemals zu abschliessenden Resultaten gelangt sei“. Freilich ebenso unbegründet ist es, dass er in einem andern theologischen Lager zum Helden und Märtyrer einer Unionstendenz gemacht wird, die er so, wie es gewünscht wird, nicht gehegt, die er nicht mit erkennbaren Mitteln als Lebensaufgabe verfolgt hat, und die damals jeden-

falls ziellos war. Denn wenn in der Abendmahlslehre ein Compromiss zwischen Melanchthon und Calvin erreichbar war, so wird diese Möglichkeit aufgewogen durch die Unvereinbarkeit der Ansichten beider Männer über Freiheit oder Unfreiheit des Willens in der Bekehrung und über Prädestination. Dass nämlich Calvin in Hinsicht der theologischen Lehre weitherziger gewesen wäre als Flacius, wird keiner glauben und keiner beweisen. Also mache man nicht die deutlich erkennbare Kirchengeschichte zur Legende, indem man Melanchthon zum Urheber einer fast fertig gewordenen evangelischen Unionskirche stempelt, welche nur nicht vollständig auf die Füsse gestellt worden wäre, weil einige böse Menschen es verhinderten. Der Umstand, dass man immer noch um Gerechtigkeit für Melanchthon kämpfen muss, ist ein Zeichen davon, dass die kirchliche Parteisucht bis auf die Gegenwart den gewissenhaften Gebrauch der so leicht zugänglichen geschichtlichen Urkunden von sich weist. Sie will nur von Mythen und Legenden leben!

---

Kritische Uebersicht  
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten  
aus dem Jahre 1875.

---

I.

Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa.

Von

**Dr. Adolf Harnack**  
in Leipzig.

---

**1. Das apostolische Zeitalter.**

- F.** Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., besorgt von Dr. W. Mangold (Berlin, G. Reimer). XII, 924 S. in gr. 8.  
**A.** Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament (Leipzig, Fues). VIII, 828 S. in gr. 8.

Das Jahr 1875 hat uns zwar keine zusammenfassenden, grösseren Arbeiten über die Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter gebracht, wohl aber enthalten die beiden neutestamentlichen Einleitungswerke von Mangold und Hilgenfeld Entwürfe zu einer solchen. Mangold hat in dem 14. und 15. Paragraphen seiner Neubearbeitung der Bleekschen Einleitung die Geschichte der neutestamentlichen Kritik seit Strauss und Baur meisterhaft skizzirt und zugleich klar und bestimmt gezeigt, wo die richtigen Grundlagen für die historische Auffassung der Entwicklung der Kirche im apostolischen Zeitalter zu suchen sind. Mit Recht rückt er Ritschl

„Entstehung der altkatholischen Kirche“ (2. Aufl. 1857) in den Vordergrund und stellt die „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“ von Reuss (2. Aufl. 1853; 5. Aufl. 1874) daneben. Trotz mancher bedeutender Abweichungen in einzelnen kritischen Fragen — Mangold ist nicht so conservativ in der Kritik wie Ritschl, vgl. die Ausführungen über das Johannes-Evangelium, die späteren Paulus-Briefe und den ersten Petrus-Brief — liefern doch die neuen Untersuchungen fortlaufend die Probe darauf, dass die Ritschlsche Auffassung des apostolischen Zeitalters von den richtigen Gesichtspunkten ausgeht und im Stande ist, eine Reihe der wichtigsten Probleme, welche in den Resten der Literatur jener Epoche gegeben sind, befriedigend zu lösen. Durch die Unbefangenheit und Selbständigkeit aber, mit welcher Mangold die Untersuchung geführt hat, erhält diese Probe erst ihren wahren Wert, und eben der Umstand, dass das von Ritschl gezeichnete Bild der Entwicklung im einzelnen Correcturen verträgt, während die wesentlichen Züge unverwischt bleiben, bürgt dafür, dass die Umrisse desselben wirklich nur auf Grund der sicheren Ergebnisse der Geschichtsforschung gezogen worden sind. Neben Ritschls „Altkatholische Kirche“ und Weizsäckers ausgezeichnete Abhandlung: „Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters“ („Jahrbücher für deutsche Theologie“ 1874, S. 631—674) tritt nun das Bleek-Mangoldsche Werk, geeignet, der weiteren Forschung die wahren Probleme nachzuweisen und Ausgangspunkt und Grenzen fruchtbare Unter suchungen zu bestimmen. — Hilgenfeld hat in der „Einleitung“, die mit Recht als dankenswerte Zusammenstellung seiner vielfachen und oft wiederholten Arbeiten allerseits begrüßt worden ist, den herkömmlichen Stoff literargeschichtlich angeordnet. Ein reiches Material, einheitlich und gründlich durchgearbeitet, ist hier geboten; aber noch störender als bei den Einzeluntersuchungen dieses Gelehrten tritt hier der methodische Fehler hervor, ephemeren Erscheinungen, sei es zustimmend, sei es ablehnend, nachzugehen, Hauptprobleme in die zweite Reihe, Unwesentliches in den Vordergrund zu rücken. Ein richtiges Bild vom gegenwärtigen Stande der

Forschung, von dem verschiedenen Werte der schwebenden Probleme wird der Lernende nur mit Mühe gewinnen, und wenn man wirklich in manchen Partien den Verfasser über seinem Werke vergisst, so liegt dies einzig daran, dass der Name des Verfassers bei nicht wenigen Bewegungen der kritischen Erforschung des Neuen Testaments unter den ersten steht. Der historische Standpunkt Hilgenfelds ist bekannt. Eine Vergleichung dieses seines neuesten Werkes mit Schweglers „Nachapostolischem Zeitalter“ (1846 u. 1847), zu der man sich oft aufgefordert fühlt, zeigt, wie grosse Einschränkungen das Baursche Grundschema, welches übrigens Hilgenfeld niemals völlig acceptirt hat, sich hat gefallen lassen müssen. So ist Hoffnung vorhanden, dass über die wichtigsten Fragen aus der Entwicklungsgeschichte der ältesten Kirche eine Einigung zu erzielen ist, wie man denn auch selbst in Overbecks Arbeiten über die Apostelgeschichte (1870) und Justin („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1872, S. 305—349) — so paradox dies erscheinen mag — Linien, die von Baur und Zeller zu Ritschl führen, unschwer erkennen kann. — Ueber den Stand der Evangelien-Kritik hat neuerdings H. Holtzmann in den „Jahrbüchern für protestant. Theologie“ (1875, S. 583—635) berichtet. Die johanneische Frage ist durch die Arbeiten von W. Beyschlag<sup>1)</sup>, K. Hase<sup>2)</sup>, Th. Keim<sup>3)</sup>, E. Luthardt<sup>4)</sup> wiederum bewegt worden. Hase hat sein früheres

<sup>1)</sup> W. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (in den „Theol. Stud. u. Krit.“ 1874, S. 607 f.; 1875, S. 235 f. 413 f. Auch separat erschienen in etwas erweiterter Gestalt: „Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule.“ Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1876; XVI, 260 S. in gr. 8). Zu Joh. 21, 22 f. vgl. W. Grimm in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 270—278.

<sup>2)</sup> K. Hase, Gesch. Jesu (Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1876). VIII, 612 S. in gr. 8. Vgl. § 5 u. 6.

<sup>3)</sup> Th. Keim, Geschichte Jesu (Zürich, Orell Füssli u. Co.). Dritte Bearbeitung, zweite vielfach veränderte Auflage. XII, 398 S. in gr. 8.

<sup>4)</sup> E. Luthardt, Das johanneische Evangelium. Erster Theil. Zweite erweiterte u. mehrfach umgearb. Aufl. (Nürnberg, C. Geiger.) VI, 530 S. Das Werk über den johanneischen Ursprung des vierten

Urteil über den Verfasser des vierten Evangeliums dahin geändert, dass dieses Buch auf Grund johanneischer Traditionen von einem Schüler des Johannes, etwa ein Decennium nach dem Tode des Apostels, abgefasst sei. Mangold erkennt ebenfalls in den inneren Gründen, ohne schon abschliessen zu wollen, unüberwindliche Schwierigkeiten gegen die Anerkennung der Echtheit, während Beyschlag, hauptsächlich Keims Thesen bestreitend, aber auch schon tumultuarisch von ihm abgewiesen, mit Geschick den Versuch gemacht hat, eine Reihe der drückendsten Schwierigkeiten zu beseitigen. Das gute Recht der Tradition über den Verfasser des vierten Evangeliums wird man gewiss noch lange bestreiten; vielleicht aber wird man sich früher über das Mass der Glaubwürdigkeit, welches dem Buche zukommt, einigen. Den Verteidigern der Echtheit liegt es ob, die psychologische Frage eindringender zu erörtern. Unter den Arbeiten über die Paulusbriefe ist neben dem Commentar Volkmar's<sup>1)</sup> zum Römerbrief der ausgezeichnete Commentar Lightfoots<sup>2)</sup> zum Colosser- und Philemonbrief hervorzuheben. Letzterer hier vor allem deshalb, weil er zwei musterhaft gründlich gearbeitete Excuse über die Kirchen im Lycustale (S. 1—72) und über die Irrlehre zu Colossä in ihrem Verhältnis zum Essenismus (S. 73—179) enthält. Auf die Echtheitsfrage geht Lightfoot nicht näher ein. Volkmar will in seinem Commentare vor allem Zusammenhang und Hauptgedanken des Römerbriefs auf Grund des Cod. B. klarstellen und energischer als seine Vorgänger mit allen „katholischen“ Zutaten in Text und Erklärung aufräumen. Ohne Gewaltmassregeln geht es dabei leider nicht ab. Dies gilt besonders von den Untersuchungen über Ursprung und Alter der an-

---

Evangeliums ist 1875 in englischer Uebersetzung erschienen. E. Luthardt, St. John the author of the fourth gospel. Revised, translated, and the literature much enlarged by C. R. Gregory (Edinburgh, T. & T. Clark). XII, 369 S. in gr. 8. Hier ist die einschlagende Literatur vollständig und mit der grössten Akribie verzeichnet.

<sup>1)</sup> G. Volkmar, Paulus' Römerbrief u. s. w. (Zürich, C. Schmidt). XXII, 164, 24 S. in kl. 8.

<sup>2)</sup> B. Lightfoot, St. Pauls epistles to the Colossians and to Philemon (London, Macmillan and Comp.). VI, 424 S. in gr. 8.

geblich mosaikartig zusammengefügten Schlusscapitel des Briefes. Die Zuversicht, mit welcher hier Tendenzen erspürt und Zeit- und Ortsbestimmungen ermittelt werden, steht in umgekehrtem Verhältnis zur Sicherheit der Combinationen. Den Philipperbrief hat S. Hoekstra<sup>1)</sup> einer kritischen Prüfung unterzogen; C. Holsten<sup>2)</sup> hat mit einer solchen eben begonnen. Jener schliesst mit dem Resultate ab, der Brief sei um die Jahre 120—130 nach der Apostel-Geschichte, aber vor dem ersten Thessalonicherbrief abgefassst. Auch Holsten scheint die Echtheit des Briefes beanstanden zu wollen; er hat bisher nur eine Analyse des Gedankenganges gegeben. Man darf sicher hoffen, dass diese neuen Versuche, den Brief zur Urkunde eines nachapostolischen, conciliatorischen Unions-paulinismus umzustempeln, bei den Kritikern in Deutschland nicht eben vielen Beifall finden werden. Die Methode, welche Hoekstra noch immer vertrauensvoll anwendet, ist in der Tat sehr geeignet, die kritische Forschung im Neuen Testamente wirksam zu discreditiren. Von Holsten wird man immer lernen, wo es sich um scharfe Erfassung des Einzelnen handelt. Auf eine richtigere Würdigung des Philipperbriefes hat er selbst hingewiesen mit dem Satze: „Paulus selber ist der erste, der im Römerbrief jenen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, der die nachpaulinische Entwicklung charakterisiert..., der das tiefe Bedürfnis gefühlt hat, dass um des Christentums willen das Judenchristentum mit dem Heidenchristentum müsse versöhnt werden“ („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1872, S. 456)<sup>3)</sup>. — Die Petrus-

<sup>1)</sup> S. Hoekstra, Over de Echtheid van den Brief aan de Philippensen (in der „Theol. Tijdschrift“ 1875, p. 416—479). Dagegen Hilgenfeld, Hoekstra und der Philipperbrief (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 566—576).

<sup>2)</sup> C. Holsten, Der Brief an die Philipper; eine exegetisch-kritische Studie (in den „Jahrb. f. protest. Theol.“ 1875, S. 425—495). Ein zweiter und dritter Artikel wird folgen.

<sup>3)</sup> Die Arbeit von C. Meister, Kritische Ermittelung der Abfassungszeit der Briefe des heiligen Paulus (Regensburg, Pustet. XII, 219 S. in gr. 8), ist zwar von der theologischen Facultät der Universität Würzburg mit einem Preise gekrönt worden, darf aber dem ungeachtet als völlig wertlos bezeichnet werden. Der Verfasser glaubte

briefe und der Judasbrief sind von K. von Hofmann<sup>1)</sup> untersucht worden. Hofmann versucht bekanntlich die traditionellen Daten in Bezug auf alle drei Urkunden zu verteidigen, ohne grade neue Gesichtspunkte hier geltend zu machen. Für die Echtheit des ersten Petrusbriefes ist auch ein niederländischer Gelehrter, C. H. van Rhijn<sup>2)</sup>, eingetreten. Die unverkennbare Abhängigkeit, in welcher der Brief von den paulinischen Briefen steht, sucht Rhijn abzuschwächen; denn eine directe Benutzung derselben durch den Verfasser des Petrusbriefes erscheint auch ihm eine bedenkliche Instanz gegen Petrus als Verfasser. Allein die Beziehungen auf Römer- und Epheserbrief sind zu deutlich und deshalb, wie auch Mangold richtig sieht, der petrinische Ursprung sehr zweifelhaft. Aber mit der Datirung des Briefes bis in die Zeit Trajans oder mit Zeller bis in die letzte Zeit Hadrians hinabzugehen, ist durchaus nicht angezeigt; im Gegenteil: es erscheinen die Verfolgungen, unter denen die Gemeinden zu leiden haben, durchaus noch nicht als staatlich angeordnete. Die Frage, ob Petrus nach Rom gekommen ist, ist jüngst wieder zwischen Zeller<sup>3)</sup> und Hilgenfeld<sup>4)</sup> verhandelt worden. Neues Material, neue Gesichtspunkte konnten natürlich

---

die Grenzen nicht überschreiten zu dürfen, welche das Concil von Trient der kritischen Forschung gesteckt hat. So hält er es denn auch für ausgemacht, dass Paulus vierzehn Briefe geschrieben hat.

<sup>1)</sup> K. von Hofmann, *Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht* (Nördlingen, H. Beck). VII. Teil, 1. Abt.: Der erste Brief Petri (IV, 231 S.); 2. Abt.: Der zweite Brief Petri und der Brief Judä (V, 229 S. in 8).

<sup>2)</sup> H. van Rhijn, *De jongste Bezwaren tegen de Echtheid van den ersten Brief van Petrus getoestet* (Utrecht). 122 S. in 8.

<sup>3)</sup> E. Zeller, *Zur Petrusfrage; ein offenes Schreiben u. s. w.* (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1876, S. 31—56).

<sup>4)</sup> Hilgenfeld, *Petrus in Rom; ein offenes Schreiben an ... Zeller* (a. a. O. 1876, S. 57—80). Der Aufsatz von Martin: „La venue et le martyre de St. Pierre à Rome (in der „Revue des quest. histor.“, T. XVIII, livr. 35, p. 202sq. [Juli]) ist mir nicht zugänglich gewesen. — Die Abhandlung von A. Finger, *Waren die ersten Christen Communisten?* (Prgr.; Frankfurt a. M., K. Th. Völcker; 15 S. in gr. 4) bringt eine populäre Erörterung der Frage in durchaus sachgemässer Weise (gegen Renan u. a.).

hier nicht mehr gewonnen werden. Mit Recht stützt sich Hilgenfeld für die Verteidigung der traditionellen Nachricht auf I. Clem. ad Cor. cc. 5 u. 6; wenn auch nicht Sicherheit, so doch grosse Wahrscheinlichkeit ist hier zu erzielen. Zeller versucht das Zeugnis des Eusebius, Papias habe den ersten Petrusbrief benutzt, zu entkräften, verneint die Beweiskraft der Clemensstelle und will von einer Combination von Papias bei Euseb., Hist. eccl. III, 39, 15 mit Clem. Alex. a. a. O. II, 15, 2 (VI, 14, 6 ff.) nichts wissen. Dagegen erscheinen die pseudoclementinischen Geschichtsentstellungen wieder im Vordergrund, deren Alter ebenso wenig ermittelt ist, als der Zeitpunkt, seit welchem sie die Traditionen der Grosskirche zu trüben begonnen haben. Dies führt indes schon in das nachapostolische Zeitalter hinüber.

## 2. Das nachapostolische Zeitalter.

(Apostolische Väter. Pseudepigraphen.)

**Patrum Apostolicorum Opera.** Textum . . . recensuerunt . . .

**O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn.** Edit. post Dreselianam alteram tertia. Fasc. I.: Barnabae ep. Graece et Lat., Clementis R. epp. Recensuerunt atque illustraverunt, Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Iren. servatas, Epist. ad Diognetum adiecerunt **O. de Gebhardt, A. Harnack.** (Lipsiae, J. C. Hinrichs.) XCII, 248 S. in gr. 8.

„Der Apostolat des heiligen Barnabas“, „Zur älteren Geschichte des Barnabasbriefes“ (in der Zeitschrift „Der Katholik“ 1875, September: S. 251—267; October: S. 449—477.)

**Hilgenfeld**, Papias von Hierapolis (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 231—269).

**Loman**, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering (in der „Theol. Tijdschr.“ 1875, S. 125—154).

**L. Leimbach**, Das Papiasfragment (Gotha, Friedr. Andr. Perthes). XVIII, 129 S. in gr. 8.

**D. Martens**, Papias als Exeget van Logia des Heeren (Amsterdam, H. W. Mooij). 116 S. in 8.

**O. Gebhardt**, Collation einer Moskauer Handschrift des Mart. Polycarpi u. s. w. (in der „Zeitschr. für die histor. Theologie“ 1875, S. 355—395).

**H. Holtzmann**, Hermas und Johannes (in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 40—51).

**Supernatural Religion.** An enquiry into the reality of divine revelation. Vol. I (XCVIII, 485 S.); Vol. II (VI, 512 S. in gr. 8). VI edit. [edit. I, 1874]. (London, Longmans, Green and Co.) Dazu:

**B. Lightfoot,** Supernatural Religion (in „The Contemporary Review“ 1875). Art. II, Jan., S. 169—188: „The silence of Eusebius“. Art. III, Febr., S. 337—359: „The Ignatian Epistles“. Art. IV, May, S. 827—866: „Polycarp of Smyrna“. Art. V, Aug., S. 377—403. Art. VI, Oct., S. 828—856: „Papias of Hierapolis“.

**C. Skworzow,** Patrologische Untersuchungen. Ueber Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter. (Leipzig, F. Fleischer.) IV, 170 S. in gr. 8.

**Rob. L. Bensly,** The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes. Cambridge, at the University Press. 95 S. in gr. 4 mit einem photogr. Facsim.

**Tidemann,** De apocalypse van Henoch en het Essenisme (in der „Theol. Tijdschr.“ 1875, S. 261—296).

In der Ausgabe der sogenannten apostolischen Väter, welche von Gebhardt und Zahn in Verbindung mit dem Referenten unternommen haben, sollen die Texte exact und mit Zuziehung aller Hülfsmittel neu constituit, die einschlagenden kritischen, exegetischen und historischen Fragen kurz erörtert und die bisherigen Untersuchungen übersichtlich resumirt werden. In den Prolegomenen ist ein Hauptnachdruck gelegt worden auf die Geschichte der einzelnen Schriftstücke in der Kirche bis auf die noch vorliegenden Handschriften und ältesten Drucke hin. Die Geschichte des Barnabasbriefes (entstanden nach Meinung des Referenten in den ersten Jahren der Regierung Hadrians), dessen alte lateinische Version von Gebhardt in Petersburg neu verglichen hat, ist neuerdings auch von einem Anonymus im „Katholik“ (s. o.) behandelt worden. Das Material hat der Verfasser vollständig zusammengetragen, aber das Urteil, welches gefällt wird, der Brief sei niemals im Kanon einer „Mutterkirche“ gewesen, entspricht dem Tatbestande nicht. Der andere Aufsatz in derselben Zeitschrift (von demselben?) über den Apostolat des heiligen Barnabas ist wertlos; er bringt nicht einmal eine gründliche Darstellung der Geschichte des

Begriffes „Apostolat“ in der alten Kirche. Das römische Gemeindeschreiben nach Korinth, welches unter Clemens' Namen bekannt ist, ist vom Referenten in Ueber-einstimmung mit den meisten Kritikern zwischen 93 und 97 angesetzt worden<sup>1)</sup>). Eine noch genauere Datirung wäre möglich, wenn die Person des Verfassers sicher mit der des Consul T. Fl. Clemens identificirt werden dürfte. Das ist zur Zeit noch nicht gestattet<sup>2)</sup>). Den sogenannten zweiten Clemensbrief hält Referent, Hilgenfeld folgend, für das römische Gemeindeschreiben, welches Dionysius von Korinth bei Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 10, so rühmend erwähnt. — Die Fragmente des Papias sind von Hilgenfeld und dem Referenten zusammengestellt<sup>3)</sup>), von Lightfoot (s. o.) und Hilgenfeld eingehender besprochen worden. Besonders aber hat das berühmte Fragment bei Eusebius seit Weiffenbachs Arbeit (1874) wieder aufs neue die Kritiker gelockt. Gegen Weiffenbach stehen in der Hauptsache Hilgenfeld, Leimbach, Martens, Lightfoot; für ihn Lipsius, Keim, Loman, sofern man als Hauptsache die Beantwortung der Frage bezeichnet, wieviel Zwischenglieder nach dem eignen Zeugnis des Papias zwischen ihm selbst und den Aposteln liegen, und ob Papias den Apostel Johannes persönlich gekannt hat. Leimbach in seiner gründlichen, aber breit und wenig anziehend geschriebenen Abhandlung entscheidet sich dafür, dass unter den *ποεσθίτεροι*, als dem ersten Traditionsgliede, die

<sup>1)</sup> Am weitesten herunter rückt die Abfassungszeit des Briefes Hausrath in seiner „Neutestamentlichen Zeitgeschichte“. Von diesem Werke ist in zweiter Auflage bereits der dritte Band (Heidelberg, Bassermann; VIII, 510 S. in gr. 8) erschienen. Da die neue Auflage sich nicht wesentlich von der ersten unterscheidet, so genüge hier die Verweisung.

<sup>2)</sup> Vgl. betreffs christlicher flavischer Gräber die interessanten Funde von de Rossi im „Bullettino di archeologia Cristiana“ 1875, Heft I, § 5; Heft II, §§ 4 u. 5.

<sup>3)</sup> Das sogenannte Marienfragment darf nicht mehr in einer Sammlung von Papias-Bruchstücken figuriren. Schon 1865 hat Lightfoot (Ep. to the Galat., p. 259sq.; vgl. Contemp. Rev. 1875, Oct., p. 852sq. not. 3) nachgewiesen, dass es dem Lexicographen Papias (XI saec.) gehört. Vgl. Hofstede de Groot, Basilides (1868) p. 112, not. 2.

Apostel mitzuverstehen seien, dass Papias mithin sowohl direct noch von den ersten Zeugen gelernt, als auch bei deren Schülern Erkundigungen eingezogen habe. Unter dieser Voraussetzung hält er es für sehr wahrscheinlich, dass der von Papias gemeinte „Presbyter Johannes“ kein anderer als der Apostel selbst ist (so Zahn, Riggenbach u. a.); jenen habe erst Eusebius, der überhaupt das Fragment misverstanden, zu einer vom Apostel verschiedenen Person gestempelt. Referent meint, dass diese Auffassung selbst mit allen diesen Consequenzen kaum unwahrscheinlicher ist als die vielen entgegenstehenden, hält aber ein abschliessendes Urteil bei dem Stande des Quellenmaterials überhaupt für unstatthaft. Am vorsichtigsten hat wohl Hilgenfeld in der Johannes-Frage geurteilt; aber die Möglichkeit, *παρό* im Eingang des Fragments von einem nur mittelbaren Lernen bei den Presbytern zu verstehen, muss zugestanden werden, und der mit *τι Ἀνδρέας* beginnende Satz braucht nicht notwendig Apposition zu *τοῖς πρεσβυτέρων λόγοις* zu sein, wie Keim, Weiffenbach folgend, richtig gesehen hat. Zu einer Instanz gegen das directe Zeugnis des Irenäus und mancher anderer über Papias als Johannes-Schüler darf ein exegetisch so unsicheres Trümmerstück nicht gemacht werden. Die neue Erklärung Leimbachs zu *ἢ τις ξερος — εἰ τε* ist so unwahrscheinlich wie möglich. Dagegen ist es ein sehr dankenswertes Resultat seiner Abhandlung, dass aufs neue sicher gestellt wird, dass Papias in dem von Eusebius mitgeteilten Bruchstück nicht angeben will, woher er die *λόγια* selbst geschöpft habe, sondern nur über welches Material er für die Erklärung derselben verfügte. Die umsichtig geschriebene Martenssche Arbeit bringt nichts neues; dagegen ist sehr beachtenswert, was Lightfoot a. a. O. über das Georgios-Hamartolos-Fragment bemerkt hat. Es ist zu bedauern, dass noch immer von manchen Kritikern (Holtzmann, Hausrath, Keim) aus diesem Bruchstück geschlossen wird, Johaunes habe in Palästina den Märtyrertod erlitten; als ob nicht — wenn denn Johaunes wirklich als Märtyrer den Tod gefunden hat, was mehr als unwahrscheinlich ist — auch die Juden in der Diaspora, zumal in Kleinasien, seinen Tod herbeigeführt haben könn-

ten<sup>1)</sup>). — Eine bisher unbenutzte Handschrift des Mart. Polyc. hat von Gebhardt (s. o.) in Moskau verglichen. Die Handschrift stimmt mit dem betreffenden Abschnitt bei Eusebius, Hist. eccl. IV, 15, mehr überein als irgend eine andere der bisher bekannten, und darf somit als ein sehr wichtiger Textzeuge gelten. Sehr interessant sind die Schlussbemerkungen in der Handschrift: Irenäus soll zur Zeit des Todes des Polykarp in Rom gewesen sein. Es ist diese Nachricht nicht unbedingt abzuweisen. Gebhardt hat zugleich in der Abhandlung (S. 377—395) Gelegenheit genommen, die neue Waddingtonsche Berechnung des Todesjahres Polykarps gründlich zu prüfen. Die Geschichtlichkeit der Tradition, Polykarp sei unter dem Proconsul Quadratus Märtyrer geworden, vorausgesetzt, darf man mit Sicherheit jetzt den Todestag auf den 22. Februar 155 oder 156 ansetzen<sup>2)</sup>). — In seiner Abhandlung über das Ver-

<sup>1)</sup> Ausser den oben über Papias citirten Abhandlungen vergleiche aus dem Jahre 1875: Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament S. 52f. 396f. u. s. w.; Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament S. 113f.; Keim, Geschichte Jesu (dritte Bearbeitung, zweite Auflage) S. 41f. 378—382; Holtzmann in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ S. 442f. (über Luthardts Johanneischen Ursprung); Ewald in den „Göttinger Gelehrten-Anzeigen“ S. 103f. (über Weiffenbach); Lüdemann im „Literar. Centralblatt“ S. 132f. (über denselben); Hilgenfeld in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.“ S. 600—606 (über Leimbach und Martens); Langen im „Theol. Lit.-B.“ Nr. 18 (über Leimbach); Keim, Neueste Papiasgrillen [in der „Prot. Kirchen-Zeitung“ Nr. 38] (gegen Hilgenfeld und Leimbach, mit grosser Zuversicht in unstatthaftem Tone); dagegen Replik von Hilgenfeld (ebendort Nr. 41); Antikritik von Keim (ebendort Nr. 45); vgl. auch Hilgenfeld in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.“ 1876, S. 175. 176; Tietz (Gymnasial-Director in Hannover) in der „Evang. Kirchen-Zeitung“ S. 556—560 (über Weiffenbach und Leimbach). Tietz stimmt im wesentlichen mit Leimbach gegen Weiffenbach; nur nicht 1) in der Erklärung des η τις — ἡ τε; 2) in der Identifizierung der beiden Johannes. Lighthfoot, Ep. to the Coloss. p. 1 sq. passim. Der Aufsatz über Papias in der Contemp. Rev. (s. o.) ist in der Hauptsache eine Polemik gegen den Verfasser von „Supernatural Religion“.

<sup>2)</sup> Gegen die neue Datirung hat, soweit Referent sieht, nur Keim. Geschichte Jesu (1875) S. 381f. Einspruch erhoben. Unter den von

hältnis des Hermas zu Johannes (resp. dem vierten Evangelisten) sucht Holtzmann (s. o.), ähnlich wie er das früher („Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1871, S. 336 f.) betreffs des Barnabasbriefes gezeigt, nachzuweisen, dass auch im Hirten mehr oder weniger schülerhafte Versuche, vorbereitende Ansätze eines christlich-theologischen Gedankenkreises sich fänden, der in classischer Weise durch das vierte Evangelium repräsentirt sei. Die Untersuchungen sind methodisch völlig richtig angelegt, indem sie einer Frage nachgehen, deren Beantwortung bisher so wenig gelingen wollte, wie das Johannes-Evangelium und die Theologie seines Verfassers geschichtlich zu begreifen sind. Wie man auch über das literarische Verhältnis der beiden Werke denken mag — Referent hält die Annahme einer Benutzung in beiden möglichen Formen für ungegründet, das Evangelium aber zweifellos für älter —, solche Spuren, wie Holtzmann sie nach dem Vorgange Zahns (Hirt des Hermas [1868] S. 465 f.) aufweist, müssen sorgsam beachtet werden; denn sie bringen wenigstens ein kleines Licht und bleiben wichtig, auch wenn der Hirte später als das Johannes-Evangelium abgefasst und von demselben unabhängig ist. — Für den Diognetbrief — der nur aus Connivenz gegen herkömmliche Ansichten in die neue Ausgabe der „Apostolischen Väter“ aufgenommen ist — hat Gebhardt das „Apograph. Stephani Leidense“ und die „Edit. princeps“ des Stephanus neu verglichen. Er hat überzeugend nachgewiesen, dass jenes sicher als eine Abschrift des im Jahre 1870 in Strassburg verbrannten einzigen Manuscriptes des Briefes zu betrachten ist. Referent konnte die Zeitlage dieses Briefes nicht näher bestimmen, als dass derselbe nicht vor dem dritten Drittel des zweiten Jahrhunderts und nicht später als im Anfang des vierten Jahrhunderts abgefasst sei. Er weiss sich

ihm beigebrachten Gründen kommt nur derjenige in Betracht, welcher sich kurzweg gegen die Geschichtlichkeit des Namens des Quadratus in diesem Zusammenhange richtet. Aber grade ein solches Datum darf nicht ohne Grund verworfen werden. Die Waddingtonsche Berechnung hat Gebhardt insofern verbessert, als Waddington fälschlich das Jahr 155 allein angegeben hatte.

dabei F. Overbeck zu Dank verpflichtet<sup>1)</sup>. — Durch die fleissigen, aber unkritischen Arbeiten des anonymen Verfassers des Werkes „Supernatural Religion“, der in der Kritik bedingungslos dem Mindestbietenden die Palme gegeben hat, sind die sehr trefflichen Aufsätze von Lightfoot in der „Contemp. Rev.“ über die apostolischen Väter in ihrem Verhältnis zu den Evangelien (s. o.) hervorgerufen worden. Das anonyme Werk hat ja in England so ungeheueres Aufsehen gemacht, dass binnen Jahresfrist sechs Auflagen nötig waren. Man wird es seinem Verfasser zugestehen müssen, dass er mit dem pünktlichsten Fleisse gesammelt hat; aber er hat sicher vor Bearbeitung des grossen Materials mit seinem Urteil abgeschlossen und braucht die Geschichte selbst nur als Illustration seiner Dogmatik. Das beweisen die vielen halben und ganzen Retractionen, Correcturen, Salvirungsversuche, die er in den folgenden Auflagen angebracht hat. Lightfoots Artikel darf man wohl als vorläufige Abschlagszahlung auf die Fortsetzung einer mit den Clemensbriefen so rühmlich begonnenen Ausgabe der „Apostolischen Väter“ betrachten. Möge sie nicht zu lange auf sich warten lassen. — Die „Patrologischen Untersuchungen“ des Kiewer Professor Skwanzow verdienen — ohne Hyperbel gesprochen — eigentlich kein einziges kritisches Wort. Die Behandlung der deutschen Sprache in diesem Buche ist noch erträglicher als die Behandlung der Quellen; letztere werden nur dort richtig verstanden, wo der Verfasser wie zufällig bald diese, bald jene

---

1) F. Overbeck (*Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Heft I [Schloss - Chemnitz, E. Schmitzner, 1875; VIII, 231 S. in gr. 8], Abhandl. I, S. 1—92: „Ueber den pseudojustinischen Brief an den Diognet“) will mit dem Brief in die nachconstantinische Zeit hinabgehen, indem er die Situation, aus welcher derselbe geschrieben ist, für fingirt erklärt. Davor sollten schon die christologischen termini, welche der Verfasser des Briefes braucht, warnen. Da die Overbecksche Abhandlung wesentlich nur ein Abdruck des Prgr. von 1872 ist, so mag die Verweisung genügen. Zusätze findet man S. 6 f. 75—92. In den letzten Jahren sind auf patristischem Gebiet wenig Arbeiten erschienen, aus welchen man nach Methode und Inhalt so vieles lernen kann wie aus dieser. Referent hebt dies um so nachdrücklicher hervor, da das Resultat der Arbeit auf nicht wenige abschreckend gewirkt hat.

Specialuntersuchung oder Webers Weltgeschichte benutzt. Nur als Probe sei mitgeteilt, dass nach Skworzow der Verfasser des ignatianischen Römerbriefes in dem Briefe gar nicht von seinem Märtyrertode, sondern von einem bevorstehenden Kampf mit Häretikern gesprochen haben soll. — In Benslys Publication (s. o.) begrüssen wir die nun vollständige alte lateinische Uebersetzung des vierten Esra-Buches. Bensly hat zunächst nur das bisher in den lateinischen Versionen fehlende Stück (zwischen VII., 35 u. 36) mit musterhafter Treue aus einem vollständigen Codex der Bibliothèque Communale zu Amiens (früher zu Alt-Corbie) saec. IX. herausgegeben und besprochen. Zugleich aber erhalten wir hier die wichtige Einsicht (Bensly verdankt sie Gildemeister), dass alle die zahlreichen verstümmelten lateinischen Esra-Handschriften, welche bisher verglichen sind, auf den Cod. Sangerm. saec. IX. zurückgehen, in welchem (aus dogmatischen Gründen) ein Blatt — eben das betreffende — ausgeschnitten worden ist. So ist denn hier völliges Licht in die handschriftliche Ueberlieferung gebracht. Die Codd. Corb. und Sangerm. sind allein zu benutzen. Bensly bereitet eine neue Ausgabe des vierten Esra-Buches vor, die, nach dem gründlichen Specimen zu urteilen, welches er vorgelegt hat, gewiss vortrefflich sein wird. — Die neuen Versuche Tidemanns, die verschiedenen Stücke, aus welchen die jetzt vorliegende Henoch-Apokalypse zusammengesetzt ist, auszuscheiden und zu datiren (s. o.), führen zu folgenden Ergebnissen: 1) Das ursprüngliche Buch sei aus den ersten Tagen der Makkabäer-Herrschaft; 2) c. 17—19. 41, 3—9. 43, 1. 2. 44, 7—55, 2. 59. 60. 65—69, 25. 70. 106. 107 gehören zusammen als Apokalypse Noah und sind circa 80 n. Chr. von einem in Gnostik und Kabbala heimischen Juden geschrieben; 3) die drei Reden in der Bildersprache: a) c. 37—41, 3. 42. 43, 2—4. 45—54, 7. 55, 3; b) c. 57; c) c. 58—65. 69, 26—29. 71 stammen aus der Zeit Domitians und der ersten Zeit Trajans zur Zeit der Partherkriege (Anspielung auf Christenverfolgung). Ausserdem werden Zusätze eines christlichen Gnostikers (c. 108) der Richtung Saturnins (vgl. Hilgenfeld) nach dem Jahre 125 und katholische Einschreibungen (c. 90, 38. 105, 2) angenom-

men. Successiv soll an dem Buche pharisäisches Judentum, Essenismus, christliche Weisheit beteiligt sein. Referent glaubt nicht, dass diese immerhin massvolle Hypothese im einzelnen hinreichend begründet ist; Spuren eines christlichen Gnosticismus in dem Henoch-Buche kann er ebenso wenig entdecken als specifisch Essenisches. Ueberhaupt sollte man mit der Annahme christlicher Zusätze oder Interpolationen in den jüdischen Apokalypsen sehr vorsichtig sein.

### 3. Gnostiker.

- H. L. Mansel**, The Gnostic Heresies of the first and second centuries... edited by B. Lightfoot (London, J. Murray). XXXII, 288 S. in gr. 8.
- A. Lipsius**, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht (Leipzig, A. Barth). VIII, 258 S. in gr. 8. Dazu Volkmar in der „Jen. Lit.-Ztg.“ Art. 531.
- A. Lipsius**, Simon der Magier (in „Schenkels Bibellexicon“ Bd. V, S. 301—321).
- A. Hilgenfeld**, Der Gnostiker Apelles (in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 51—75).
- A. Harnack**, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen (in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1876, S. 80—120).
- C. Leimbach**, Ueber den polemischen Schluss des Canon Murat. (in der „Zeitschr. f. luth. Theol.“ 1875, S. 461—470).
- W. Graf Baudissin**, Der Ursprung des Gottesnamens Ιάω (in der „Zeitschrift für die historische Theologie“ 1875, S. 309—354. 455—456).
- A. Geyler**, Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus (Inaug.-Diss.; Jena, Deistung). 62 S. in 8.

Die Vorlesungen Mansels, weil Professor der Kirchengeschichte zu Oxford, über die gnostischen Systeme, welche Lightfoot herausgegeben hat, sollen in erster Reihe wohl dem Gedächtnis des in England hochangesehenen Professors (vgl. die Skizze seines Lebens in der Einleitung p. V—XXII vom Earl of Carnarvon) gewidmet sein. Mansel war mehr Philosoph als Historiker: seine Darstellung des Gnosticismus (in 16 Vorlesungen) lehnt sich an Neander, Matter und Baur an, ohne Anspruch zu erheben, Neues zu bringen. Der Stoff ist im ganzen einfach und übersicht-

lich gruppirt; aber die Beurteilung der gnostischen Bewegungen im grossen und im einzelnen, wie sie Mansel gegeben hat, darf in Deutschland jetzt als antiquirt gelten. Referent verweist, um dies abfällige Urteil zu erhärten, beispielsweise auf die 14. Vorlesung über die Pseudoclementinen. Ohne umfassende und pünktliche Quellenkritik lassen sich die einzelnen gnostischen Systeme und die Geschichte ihrer Entwicklungen nicht beschreiben. Lipsius, der zuerst 1865 in seiner „Quellenkritik des Epiphanios“ hier Bahn gebrochen hat, hat nun die Arbeit von neuem wieder aufgenommen und in den „Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ das gesammte Material einer zweiten kritischen Prüfung unterzogen. Das Ergebnis der neuen Untersuchungen unterscheidet sich von dem der älteren hauptsächlich darin, dass Lipsius, während er früher das Justinische Syntagma aus Irenäus und Hippolyt nach Disposition, Form und Inhalt reconstruiren zu können glaubte, jetzt an solcher Reconstruction verzweifelt, dagegen als älteste heute noch erkennbare Quelle eine ketzerbestreitende Schrift aus der Zeit Soters statuirt, welche Irenäus und Hippolyt ausgeschrieben haben sollen (letzterer hat nebenbei auch den *Ἐπεγχος* des Irenäus benutzt). Ueber das Justinische Syntagma lasse sich nichts bestimmtes mehr sagen, sicher wenigstens sei kein Grund vorhanden zur Annahme, Justin habe den Marcion, indem er ihn für einen älteren angesehen, vor die übrigen Hauptgnostiker gestellt; die *Μαρκιανοί* des Justin und die *Μαρκιανισταί* des Hegesipp aber seien nicht Marcioniten, sondern Marcianer (Markosier); Tertullian und Origenes kämen als Quellen zur Erkenntnis des Justinischen Werks überhaupt nicht mehr in Betracht; ersterer sei lediglich pedisequus des Irenäus und Hippolyt. Zwei sehr ausführliche Excuse über den Namen „Gnostiker“ und über die Zeit Marcions (Basilides und Valentins) beschliessen die Untersuchung. Es braucht nicht erst bemerkt zu werden, dass durch diese Arbeit die Sache um ein gutes Stück gefördert worden ist, und besonders an den chronologischen Daten wird nur Untergeordnetes zu beanstanden sein; auch wird man das Material kaum mehr vervollständigen können. So gewiss aber die Umbildung der früheren Hypothese zu der

nun vorliegenden als ein Fortschritt zu bezeichnen ist, so wenig kann sich Referent davon überzeugen, dass die quellenkritische Frage hiemit zum Abschluss gebracht sei. Volkmar's Einwendungen freilich wird Lipsius meistens unschwer zurückweisen können; aber schon das, was Gebhardt („Zeitschrift f. d. histor. Theol.“ 1875, S. 370—377) beigebracht hat, ist sehr geeignet, die Combination der *Μαρκιαροτ* und *Μαρκιανισται* und ihre Deutung als „Marcioniten“ zu empfehlen. Der Stand der Frage fordert jetzt eine genaue kritische Untersuchung des gnostischen Systems, der Zeitlage und der Verbreitung der Secte des Marcus. Mit einem abschliessenden Urteil wird man bis dahin zurückhalten müssen. — Eine reichhaltige und ausführliche Abhandlung über „Simon den Magier“ und die Simonianer hat Lipsius in dem von Schenkel herausgegebenen Bibel-Lexicon (s. o.) veröffentlicht. Es wird in derselben der Versuch gemacht, die Hypothese, nach welcher der gnostische Simon erst aus dem clementinischen hervorgegangen sei, consequent durchzuführen: der clementinische Simon aber sei — vielleicht unter Anlehnung an diesen oder jenen samaritanischen Goëten — eben nur Paulus selbst. Referent hält diese Annahme, die hier sehr scharfsinnig verteidigt wird, für un durchführbar, — sollen denn gnostische Kreise erst von der Grosskirche den „Simon“ erhalten und willig angenommen haben? Der Nachweis ist zudem noch nicht erbracht, dass die pseudoclementinischen Geschichtsentstellungen bis in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, wo nicht bis in das Ende des ersten hinaufreichen. Sehr lehrreich ist, was in der Abhandlung über das Verhältnis des Simon zu den Dositheanern ausgeführt ist. — Hilgenfeld knüpft in seiner Untersuchung über das System des Gnostiker Apelles (s. o.) an die Dissertation des Referenten „De Apellis gnos monarchica 1874“ an und polemisirt gegen die dort empfohlene Wertung der Quellen, während er in den Hauptpunkten der Quellenkritik sich dem Referenten anschliesst. — Zur Geschichte der marcionitischen Kirchen hat Referent einige kleinere Beiträge zu geben versucht (s. o.). Seine Abhandlung enthält: 1) eine Kritik des Berichtes des

armenischen Bischofs Esnig über die Marcioniten auf Grundlage einer zuverlässigeren deutschen Uebersetzung als der von Neumann 1834 gegebenen. Der Bericht des Esnig zeigt uns Marcioniten, deren Lehrsystem von dem des Manichäismus unbeeinflusst geblieben ist; 2) eine Besprechung einer wichtigen marcionitischen Inschrift aus Syrien, in welcher ein marcionitisches Kirchengebäude *συναγωγή* genannt wird. Beigegeben ist ein Excurs über den Gebrauch des Wortes *συναγωγή* synonym mit *ἐκκλησίᾳ* in der alten Kirche; 3) die Mitteilung eines urkundlichen Zeugnisses über marcionitische Psalmen und daran angeschlossen eine kurze neue Erörterung einiger Worte am Schlusse des Fragm. Murat.<sup>1)</sup>; 4) eine Untersuchung des Wertes der Carmina Pseudotertulliani adv. Marc. für die Geschichte des abendländischen Marcionitismus<sup>2)</sup>. — In der interessanten Untersuchung des Grafen Baudissin über den Ursprung des Namens *Iāw* (s. o.) findet sich vieles Einzelne, besonders in Erklärung gnostischer Ausdrücke und Aeonennamen, was der Specialforscher nicht übersehen darf<sup>3)</sup>. — Die Dissertation Geylers über den Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus (s. o.) bringt weder eine exacte Darstellung des Manichäismus (die arabi-

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu auch „Zeitschr. f. luth. Theol.“ 1875, S. 207. 208, wo Referent auf Grund persönlicher Einsicht eine genaue Beschreibung des von ihm für tatiani gelesenen Wortes im Murat. gegeben hat. — Leimbach verteidigt mit Recht (s. o.) in seiner Abhandlung die LA. psalmorum. Das Neue, was der Verfasser zur Kritik beigebracht hat, ist unhaltbar.

<sup>2)</sup> Mit einer kritischen und historischen Prüfung jener carmina hat neuerdings E. Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht *adversus Marcionem* (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1875), 58 S. in gr. 8, begonnen. Hückstädt hat nachgewiesen (anders urteilt Hilgenfeld in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1876, S. 154f.), dass das Gedicht dem vierten Jahrhundert angehört. So liegt es ausserhalb des Kreises der uns hier interessirenden Schriftstücke. Da aber vielleicht noch andere Kritiker der Hilgenfeldschen Hypothese (drittes Jahrhundert) zustimmen mögen, so sei hier auf die Arbeit Hückstädt's wenigstens verwiesen.

<sup>3)</sup> Vgl. auch die im zweiten Abschnitt citirten Arbeiten von Lightfoot (Colossenische Irrlehre) und Tidemann (Gnosticismus im Henoch-Buch).

schen Quellen sind wenig benutzt), noch eine beachtenswerte Untersuchung über die Verwandtschaft jener beiden Religions-systeme. Ein paar Parallelen aufzuweisen, ist leicht genug. Aber damit ist noch nichts erreicht. Ausserdem dürften erst noch ganz andere religionsgeschichtliche Untersuchungen anzustellen, resp. abzuschliessen sein, bevor man den Einfluss des Buddhismus auf die vorderasiatischen Systeme, der a priori nicht unwahrscheinlich ist, zu erwägen unternimmt.

#### 4. Altkirchliche Literaturgeschichte

von Justin bis Eusebius.

**C**orpus Apologetarum Christianorum saec. sec. edid. Th. eques de Otto. *Justin I. Ph. et M. Opera. T. I, P. I. fasc. I* (plag. 1—6) edit. III. plurimum aucta et emendata (Jenae, H. Dufft). 96 S. in gr. 8.

**B.** **Aubé**, S. Justin Philosophe et Martyr. Étude critique sur l'apologétique chrét. au II<sup>e</sup> siècle (Paris, E. Thorin). LXXVI, 362 S. in gr. 8.

**A.** **Thoma**, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium (in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1875, S. 383—412. 490—565).

**L.** **Paul**, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus (in den „Jahrb. f. prot. Theol.“ 1875, S. 546—559).

**Th.** **Zahn**, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen (in der „Zeitschrift für die histor. Theologie“ 1875, S. 62—85).

**E.** **Klussmann**, Zu Minucius Felix (im „Philologus“ 1875, S. 206—209, und im „Rhein. Mus. f. Philol.“ 1875, S. 144).

**Arnobii adversus nationes libri VII rec. et comment. crit.** instruxit **A.** **Reifferscheid**. Corp. Script. eccl. lat. Vol. IV. (Vindob., Gerold.) VIII, 352 S. in 8.

**A.** **Harnack**, Ueber eine in Moskau entdeckte und edirte altblagrische Version der Schrift Hippolyts de antichristo (in der „Zeitschr. f. d. hist. Theol.“ 1875, S. 38—61).

**H.** **Schultz**, Die Christologie des Origenes im Zusammenhang seiner Weltanschauung (in den „Jahrb. f. prot. Theol.“ 1875, S. 193—247. 369—425).

**G.** **Boissier**, Les origines de la poésie chrét. Les apocryph. et les Sibyll. (In der „Revue de deux monds“ 1875, 1. Juill., S. 75 ff.)

Eusebii Chronicorum liber prior edid. **A. Schoene** (Berol., Weidmann). XVI, 297, 245 S. in gr. 4. Selbstanzeige in den „Gött. Gel.-Anz.“ 1875, S. 1487—1502.

**S. Teuffel**, Geschichte der römischen Literatur, III. Aufl. (Leipzig, B. G. Teubner). XVI, 1216 S. in gr. 8.

**P. Caspari**, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Bd. III, Univ.-Progr. (Christiania). XVIII, 514 S. in gr. 8.

**E. Revillout**, Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques (im „Journal Asiatique“ 1875, T. V, p. 5—77. 209—266 [Seconde série de documents], p. 501—564).

Von einer neuen dritten Auflage der Werke Justins (im Corp. Apologett. ed. Th. de Otto) liegen die ersten sechs Bogen vor und bekunden, dass dieselbe wirklich sowohl in kritischer wie in exegetischer Hinsicht „plurimum aucta et emenda“ genannt werden darf. Der Text ist auf Grund einer neuen genauen Vergleichung des Cod. Clarom. constituit; ausserdem aber erfahren wir zu freudiger Ueberraschung aus dem Vorbericht, dass in einem bisher unbekannten Cod. Vat. ein grösseres Stück der ersten Apologie enthalten ist, welches von Otto nun benutzt hat. Zu bedauern ist, dass der Herausgeber sich nicht entschlossen hat, den kritischen und exegetischen Apparat zu sondern<sup>1)</sup>). Als eine Studie zur christlichen Apologetik im zweiten Jahrhundert führt sich die Arbeit von B. Aubé über Justin ein. Nach einer gedrängten Uebersicht über die ersten Verfolgungen — ein Gebiet, auf welchem der Verfasser besonders zu Hause ist — und den moralischen Zustand des Römerreiches in jener Zeit handelt er von dem Leben und Zeitalter Justins, von der Zeitlage der beiden Apologien, der Philosophie Justins in ihrem Verhältnis zur stoisch-platonischen und besonders aus-

<sup>1)</sup> Th. Zahn bringt in seiner Abhandlung (s. o.) kritisch-exegetische Vorschläge zu drei schwierigen Stellen aus der I. Apologie (c. 3, p. 54 C.; c. 4, p. 55 B.; c. 10, p. 58 D.), welche Otto bereits erwogen hat. Ausserdem bespricht Zahn dort noch die beiden oft untersuchten Stellen Clem. Alex. Strom. VII, 106, p. 898 und Iren. III, 11, 9. Die Erklärung der letzteren ist überzeugend.

führlich von den „Rapports et analogies de la doctrine chrétienne et du paganisme d'après S. Justin“ (S. 119 — 266). Anhangsweise wird von den übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und von den Ursachen der Verfolgungen gesprochen. Die chronologischen Untersuchungen sind weder umfassend, noch unter Berücksichtigung der neueren deutschen Arbeiten geführt; die Resultate deshalb unsicher (I. Apologie 142 — 150, doch dem letzteren Datum näher; II. Apologie 160 — 161; Tod 163. Sehr interessant ist der Versuch [S. 68 — 76], die Zeit der Präfectur des Lollius Urbinus näher zu bestimmen; hier ist auch bisher unveröffentlichtes Material beigebracht. Referent hat noch nicht Zeit gefunden, die neuen Bestimmungen genauer zu prüfen). Die vergleichenden religionsphilosophischen Untersuchungen gehen von einzelnen richtigen Gesichtspunkten aus und dürfen als eine dankenswerte Bereicherung unserer Kenntnisse der Apologetik gelten. Aber in dem Bestreben, bisher vernachlässigte Seiten energisch zur Geltung zu bringen, die wahren Grundlagen der Theologie der Apologeten aufzudecken und zu zeigen, in welchem Zusammenhang dieselben mit der idealistischen Popularphilosophie der damaligen Zeit stehen, gerät der Verfasser fort und fort in Gefahr, in das Extrem zu gehen und den sicheren Blick für das Eigenartige der Gedankenkreise der Apologeten zu verlieren. A. Thoma sucht in seiner Abhandlung (s. o.), die durchaus gründlich und umsichtig gearbeitet ist, das Verhältnis des Justin zu Paulus und dem vierten Evangelisten abschliessend zu erörtern. Er findet, dass Justin die Werke beider gekannt, dieselben aber nicht zu den heiligen Schriften gerechnet habe (das Johannes-Evangelium speciell nicht zu den *ἀπομνημονεύματα*), ohne dass es deshalb notwendig sei, ein direct feindseliges Verhältnis des Justin zu beiden Männern anzunehmen; das vierte Evangelium könne er indes nicht für ein Werk des Apostels Johannes gehalten haben (vgl. S. 410 f. 545 — 565). Letztere These erscheint nun durchaus nicht sicher gestellt, während sonst die Hauptergebnisse der Arbeit viel Wahrscheinlichkeit haben. Die Hypothese, das Ansehen des Paulus sei durch Marcion auch in der Grosskirche erschüttert wor-

den, erscheint verlockend, ist aber, soviel Referent sieht, unbeweisbar<sup>1)</sup>). — Während die neue Ausgabe des Justin erst eben begonnen worden ist, liegt die Neubearbeitung des Arnobius-Textes in dem Wiener „Corp. Script. eccl. lat.“ bereits vor. Reifferscheid hat, wie nicht anders zu erwarten stand, alles getan, was bei einer so mangelhaften Beurkundung des Textes überhaupt geschehen konnte. Wir wissen jetzt, dass drei Correctoren an der Handschrift, der einzigen, die uns erhalten ist, tätig gewesen sind. Der älteste soll sie nach der Vorlage corrigirt haben. Falsche textkritische Principien früherer Editoren sind durch genauere Feststellung der Diction des Arnobius hier beseitigt. So reiht sich auch diese Ausgabe den übrigen des Corpus, die sämmtlich für die sichere Constituirung der Texte epochemachend sind, würdig an. Möge der Tertullian bald nachfolgen: das ist unser sehnlichster Wunsch. — Referent hat in seiner Abhandlung über die Schrift Hippolyts de antichristo eine alt-

---

1) Die Abhandlung von L. Paul über Theophilus (s. o.) ist unbedeutend und wertlos. — E. Klussmann (s. o.) bringt ein paar ganz annehmbare Conjecturen zu Minucius Felix, für dessen Text auch nach der ausgezeichneten Ausgabe von Halm noch genug zu tun übrig geblieben ist. Da die einzige Handschrift viele kleinere und grössere Lücken hat, so schlägt Klussmann an den von ihm behandelten Stellen Einschiebungen einzelner Silben und Wörter vor. Die Zuziehung des lucretianischen Sprachgebrauchs — als Heilmittel bekanntlich von Klussmann empfohlen — stört und trübt bei diesen Vorschlägen nicht. — E. Bährens hat („Rhein. Mus. f. Phil.“ 1875, S. 308. 309) auf eine bisher unbenutzte Handschrift des Gedichtes „De phoenice“ (Lactantius?) aufmerksam gemacht (vgl. A. Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen [1874] S. 93f.). Der Codex befindet sich zu Paris (Sangerm. 844) und stammt aus dem achten Jahrhundert, ist somit der älteste, der das Gedicht „De phoenice“ enthält. Es steht unter Gedichten des Fortunatus, leider aber nicht vollständig (von den 170 Hexametern fehlen die 59 letzten). Auf das bekannte Werk von Riese, Anthologia latina etc., fällt durch die Bährensschen Mitteilungen kein günstiges Licht. — Eine deutsche Uebersetzung der Apologie des Athenagoras und ausgewählter Schriften des Lactantius ist in der „Kemptener Bibliothek der Kirchenväter“ (1875, Nr. 145. 146 [198 S.] und Nr. 154 [96 S.]) gegeben. Ebenda auch eine Uebersetzung ausgewählter Schriften des Clemens Alex. (1875, Nr. 147. 148. 153 [288 S.]).

bulgarische Uebersetzung für die Feststellung des Grundtextes, der uns nur in zwei sehr verwandten Codexen überliefert ist, zu verwerten gesucht. Diese Uebersetzung (saec. XII vel XIII) ist im Jahre 1868 in Moskau von K. Newostrujew mit russischem Commentar edirt worden und darf als sehr wichtiger Textzeuge gelten<sup>1)</sup>. — Endlich ist in diesem Jahre die

1) Anhangsweise verzeichne ich hier die Studien zu den alten Bibelübersetzungen und Bibelcodd.: H. Rönsch, der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete der altlateinischen Bibel-Uebersetzungen, hat — ausser „Studien zur Itala“ („Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1875, S. 425—436 [Forts. folgt]) und einer neuen Ausgabe seines Hauptwerkes „Itala und Vulgata“ (zweite berichtigte und vermehrte Ausgabe [Marburg, Elwert]; VIII, 526 S. in gr. 8), welcher Berichtigungen und Nachträge beigegeben sind, — in der „Zeitschr. f. d. hist. Theol.“ 1875, S. 86—161, die alttestamentlichen Citate in Cyprians Werken untersucht: „Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben.“ Es ist diese Arbeit ein Seitenstück zu des Verfassers Werk: „Das Neue Testament Tertullians“. Ueber das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala (Bl. I: 1 Sam. 1, 9f.; Bl. II: 1 Sam. 15, 10f.) hat unter diesem Titel W. Schum gehandelt (in den „Theol. Stud. u. Krit.“ 1876, S. 121—134; auch besonders erschienen [Gotha, Friedr. Andr. Perthes], 16 S. in 8, mit einer lithogr. Tafel). Referent, der übrigens selbst nicht Fachmann ist, gesteht, dass ihm diese Publication nicht sehr befriedigt hat. Weder wird die Handschrift exact genug beschrieben, noch ihr Alter und ihre Geschichte lichtvoll erörtert. Das Magdeburger Fragment desselben Codex, welchen Schum in den Anfang des fünften (Ende des vierten) Jahrhunderts versetzt, hat der Herausgeber nicht benutzt. Die beigegebene Tafel ist nur eine Nachzeichnung (vgl. zu dem Fragment von Mülverstedt in der „Zeitschr. d. Vereins f. d. Gesch. d. Harzes“ 1874, S. 251—263). — Reusch („Theol. Lit.-Bl.“ 1876, Nr. 2) hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Quedlinburger Fragment bis auf Kleinigkeiten mit den Citaten des Lucifer von Calaris stimme. Schliesslich sei hier noch der Vollständigkeit wegen (eine Uebersicht über die seit Sabatier veröffentlichten Itala-Fragmente hat Reusch in der Tübinger „Theol. Quart.-Schr.“ 1872, S. 348, gegeben) auf eine vortreffliche Publication hingewiesen, die aber schon die Jahrzahl 1876 trägt: L. Ziegler, Itala-Fragmente der Paulusbriefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Johannesbriefes aus Pergamentblättern der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek. Zum erstenmale veröffentlicht und kritisch beleuchtet. Eingeleitet durch ein Vorwort von Professor Dr. E. Ranke. Mit einer photolithograph. Tafel. (Marburg, Elwert.) VIII, 151 S. in 4. Die Edition ist nach dem Urteil competenter Fachgelehrter

grosse Schönesche Ausgabe der Chronographie des Eusebius beendigt worden, deren zweiter Band bereits im Jahre 1866 erschienen ist. Die erste Hälfte des ersten Bandes bringt das erste Buch der Chronographie lateinisch nach der armenischen Uebersetzung. Professor Petermann hat den Text neu constituirt und die Uebersetzung berichtigt. Für einzelne Abschnitte stand ihm ein bisher unbenutzter Codex zu Gebot. Daneben hat der Herausgeber die griechischen Fragmente (hauptsächlich aus der Praep. Ev. des Eusebius, aus Syncellus und Nicephorus) gestellt, deren Texte von Gutschmid durch eine Reihe der glänzendsten Conjecturen verbessert hat. Die Fragmente sind fast durchgehends nur soweit mitgeteilt, als sie wirklich auf den Text der eusebianischen Chronographie zurückgehen. Das grosse Pariser Bruchstück des S. Julius Africanus über die Olympioniken hat de Lagarde neu verglichen. Die zweite Hälfte des Bandes (Appendices) enthält chronographische Reste späterer Zeit, welche mit den Werken des Eusebius und Hieronymus in Zusammenhang stehen: I, A u. B (S. 1—40) die

---

(H. Rönsch im „Lit. Central-Bl.“ 1876, Nr. 3; Reusch im „Theol. Lit.-Bl.“ Nr. 2) ausgezeichnet; doch verbürgt dies schon das Vorwort Rankes. Weitere Editionen von Itala-Fragmenten durch L. Ziegler sollen folgen. — Ueber die alttestamentliche Peschito hat J. Prager eine Dissertation geschrieben (*De V. Ti versione Syriaca, quam Peschitto vocant, quaestiones criticae*, P. I [Göttingen, Dieterich], 76 S. in 8). Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass sie jüdischen Ursprungs ist. Für die herkömmliche Ansicht, nach welcher die alttestamentliche Peschito ihrem Hauptteile nach etwa im ersten christlichen Jahrhundert von Judenchristen geschrieben worden ist, ist Th. Nöldeke („Lit. Centr.-Bl.“ 1875, Nr. 47) eingetreten. In Nöldekes Recension findet man wertvolle Mitteilungen über die edessenische Kirche und die Kirchensprache bei den Syrern. Auch Nöldeke zweifelt nicht, dass schon im zweiten Jahrhundert zu Edessa das Fürstenhaus christlich war. — Beiläufig sei hier bemerkt, dass die von Brugsch-Bey im Sinaikloster im Jahre 1875 aufgefundenen und als „Neue Bruchstücke des Codex Sinait.“ (Leipzig, J. C. Hinrichs; III, 4 S. gr. Fol.) in prächtiger Ausstattung veröffentlichten zwei Bibelblätter (Bruchstücke aus Lev. 22, 3—23, 22) nicht zu dem von Tischendorf entdeckten Cod. Sinait. gehören können, wie von Gebhardt („Theol. Lit.-Ztg.“ 1876, Nr. 1) schlagend erwiesen hat. Sie brauchen deshalb dem Cod. Sinait. an Alter nicht nachzustehen.

Series Regum nach dem armenischen Text und den Codd. des Hieronymus (Text des Pontacus); II (S. 41—49) das Exordium (Aelt. Handschr., saec. IX); III (S. 51—57) die Epitome Syria (übersetzt von Rödiger); IV (S. 59—102) das *Xρονογραφεῖον σύντομον* (diese bis auf Basilius Macedo [ab an. 867] fortgeführte Chronographie hat A. Mai zuerst veröffentlicht, wie so häufig, ohne den Vat. Cod., dem er sie verdankt, zu bezeichnen; der Codex ist auch bis heute nicht ermittelt worden). Den Maischen Text hat von Gutschmid wesentlich verbessert. V (S. 103—172) Varianten zweier bisher nicht benutzten Codd. der Chronic. Can. des Hieronymus (Cod. Middlehillensis, jetzt zu Cheltenham, saec. VIII [enthält auch die Fasti Idatiani und den Liber generationis] verglichen von F. Rühl und Cod. Fuxensis in einem Cod. Vat. Reg. verglichen von R. Schöne). VI (S. 173—239) die Excerpta Latina Barbari (die griechische Chronographie, aus welcher diese von Scaliger allein bisher veröffentlichten Excerpte [Cod. Par. saec. VIII] geflossen sind, stammt aus der Zeit des Arcadius und Honoriusr. Der Wert der Excerpte, welche Schöne sehr genau schon im Jahre 1867 und 1874 verglichen und jetzt in facsimilirendem Druck wiedergegeben hat, für die alte Geschichte und Chronographie wird von den Fachmännern sehr hoch angeschlagen; umso mehr ist es zu bedauern, dass in der Handschrift ein grosses Stück fehlt, nämlich [vgl. S. 232. 233] die Angaben über die Zeit zwischen Domitian und Diocletian)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Erwähnt seien hier noch die Arbeiten von: G. Kaufmann, Zu den Handschriften des Can. pasch. des Victorius und zu Mommsen VIII (Chronik des Chronographen von 354 edirt von Th. Mommsen in den „Abhandl. der königl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.“, Leipzig 1850) im Philologus (1874) S. 385—413. Kaufmann handelt zuerst S. 385—398 von den Handschriften des Victorius, sodann über das Verhältnis von Mommsen VIII zur Chronik Prospers, sowie über das der beiden Recensionen von VIII. Die Untersuchung ist noch nicht zum Abschluss gebracht. F. Görres, Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit (in den „Neuen Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik“ 1875, S. 201—221). Inhalt: I. S. 201—212: Zur Kritik des Anonymus Valesii; II. S. 212—219: Zur Kritik des Anonymus post Dionem; III. S. 219—221: Eine Stelle bei Eusebius, Vit. Const. I, 16. Vgl.

Die Abhandlung von G. Boissier über die Anfänge der christlichen Poesie (s. o.) bietet grade nichts neues, ist aber geschmackvoll geschrieben und deshalb von Wert, weil sie die christliche Typik und dichterische Symbolik mitberücksichtigt. So macht er mit Recht in diesem Zusammenhang (S. 84—92) auf die Pseudoclementinen und den Hirten des Hermas aufmerksam. Boissier hat sich durch sein Werk: „*La religion Romaine d'Auguste aux temps des Antonins*“ (Paris, Hascher) schon als geistvoller und gediegener Forscher bewährt. — Wie viele Vorarbeiten noch geliefert werden müssen, bevor eine Entwicklungsgeschichte des christologischen Dogmas und damit der christlichen Theologie überhaupt bis zum Nicänum geschrieben werden kann, das hat H. Schultz in seiner Abhandlung über die Christologie des Origenes (s. o.) aufs neue gezeigt, indem er selbst einen der wichtigsten Punkte in Angriff genommen hat<sup>1)</sup>.

---

die Abhandlung von K. Zangemeister, *Zum Anonymus Valesianus* (in dem „*Rhein. Mus. f. Philol.*“ 1875, S. 309—316). (In dem 1181 zu Verona geschriebenen Codex Palat. Leid. 927 der Vaticana steht von Blatt 126 an der zweite Abschnitt des sogenannten Anonymus Valesianus, nämlich die Odovalkar und Theoderich betreffenden Excerpte.) — Auch sei an die neueren Arbeiten von F. Ritschl, L. Mendelssohn, Th. Mommsen, W. Grimm zu Josephus hier erinnert. — Die nichtsnutzige Arbeit von Sev. Wenzlowsky, die sich schon durch den Titel genügend charakterisiert („*Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II.*“ [v. d. J. 67—590], zusammengestellt u. s. w., I. Bd. [Lief. I—IV, S. 1—368, in 16], Kempten 1875, in der „*Bibliothek der Kirchen-Väter*“ von Thalhofer, Nr. 157. 158. 161. 162) ist bereits von Reusch im „*Theol. Lit.-Bl.*“ 1875, Nr. 24 beleuchtet worden.

1) Wichtig für die Geschichte der patristischen Theologie sind auch die Arbeiten von C. Siegfried (*Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet; nebst Untersuchung über die Gräcität Philo's* [Jena 1875, H. Dufft; VI, 418 S. in gr. 8]) und von H. von Stein (*Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* [dritter und letzter Teil]); auch unter dem Titel: „*Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten*“ [Göttingen 1875, Vandenhoeck u. Ruprecht; VIII, 415 S. in gr. 8]). Siegfrieds Werk, so dankenswert es ist, macht eine umfassende Untersuchung über das Verhältnis der Kirchenväter zu Philo durchaus noch nicht überflüssig.

Origenes' Christologie wird nicht richtig verstanden, wenn man dieselbe einfach als Zwischenglied in der gradlinigen Entwicklung der Dogmen von Justin bis Athanasius wertet. Man muss erst klare Einsicht in die Anschauungen des Origenes von Gott, der Welt, dem Weltverhältnisse Gottes, der Natur und Stellung des Menschen gewonnen haben, um seine christologischen Aufstellungen, die ja wie bei allen griechischen Vätern höchster Ausdruck und zusammenfassender Schlussstein der theologischen Metaphysik sind, richtig zu erfassen. Ist hierin in Kürze der Untersuchung der richtige Ausgangspunkt gegeben und mit dem alten Fehler, heute gültige Schemata von Centraldogmen und peripherischen Dogmen auf ganz anders centralisirte Systeme zu übertragen, gründlich aufgeräumt, so wird auch nichts zu erinnern sein, wenn Schultz davon abgesehen hat, die Lehre des Origenes chronologisch zu verfolgen, und wenn er Einwendungen gegen seine Darstellung, sofern sie sich auf die exoterischen Schriften des Origenes stützen, für nicht hinreichend beweiskräftig erklärt. Als Resultat der Untersuchung bezeichnet Schultz selbst vor allem den Nachweis der inneren Verwandtschaft der Christologie des Origenes mit der gnostisch-ebionitischen Entwicklungsphase dieser Lehre, weiter aber die Einsicht, dass die gesamte Weltanschauung dieses Theologen eine Färbung zeige, „welche dem gewöhnlichen christlichen Systeme sehr fremd ist und durchaus der orientalischen Anschauung entspricht, die, im Buddhismus am folgerichtigsten entwickelt, durch die Systeme vieler griechischer Philosophen teilweise in das Denken der griechisch-gebildeten Zeitgenossen übergeleitet war“. „Nur aus dieser Weltanschauung“, so fährt der Verfasser fort, „lässt sich die Christologie des Origenes verstehen, und es muss als durchaus unzulässig beurteilt werden, wenn man, einzelne Teile seiner Christologie, vor allem die Lehre vom ewigen Sohne, einseitig betonend, ihn einfach in die Entwicklungsgeschichte des christologischen Dogmas einreihet. . . . Die theistisch-trinitarische Grundlage seines Glaubens und die Geschichte Jesu halten ihn in den Grenzen des Christentums, während er sonst ebensowohl der buddhistischen Denkweise angeschlossen werden könnte.“ Für den

wertvollsten Teil der ausgezeichneten Untersuchung hält Referent die Ausführungen über den „ebionitischen“ Charakter einer sehr entscheidenden Gedankenreihe bei Origenes; die Parallelen mit der buddhistischen Weltanschauung — sehr reichlich gesammelt — werden zu näherer Prüfung vorgelegt; vorsichtig lehnt der Verfasser ein entscheidendes Urteil über directe Einflüsse noch ab. Parallelen mit gnostisch-häretischen Denkweisen, oft überraschend tiefgehende, wären leicht zu vermehren. Am Schlusse würde man gerne eine Andeutung lesen über das Verhältnis der origenistischen Christologie zu der damals kirchlich-offiziellen und über die eigentümliche und doch so wenig befremdliche Ausbeutung resp. Umdeutung, die jene notwendig bei dem „dogmatischen Tact“ der Kirche erleiden musste. Zu einer Vergleichung der Weltanschauung des Augustin mit der des Origenes wird man fast auf jeder Seite der Schultzschen Abhandlung auch ohne directen Hinweis aufgerufen. Es kann in der Tat kaum eine fruchtbarere Aufgabe gestellt werden, als die Gedankenkreise dieser beiden Männer, so sehr ähnlich und so durchaus zu Gunsten des Abendländers verschieden, vergleichend darzustellen<sup>1)</sup>. — Führen die Schultzschen Untersuchungen von den kirchlich gültigen Bestimmungen ab, so versetzt uns das Casparische Werk: „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, Bd. III (s. o.)<sup>2)</sup>, mitten in dieselben hinein. Es werden hier die Texte des alten Symbols der römischen Kirche, sowie die griechischen [übersetzten] Texte des späteren längeren römischen Symbols, des sogenannten Apostolicums, eingehend kritisirt und untersucht. In Betreff des ersten verfügt Caspari über vier Texte (1. das Symbolum des Marcellus von Ancyra in dem Brief an den römischen Bischof Julius [Epiph. h. 72]; 2. das mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Symbolum im Psalterium des Königs Aethelstan [aus der Bibl.

<sup>1)</sup> Die Dissertation von A. Kind: „Teleologie und Naturalismus; der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur“ (Jena, H. Dufft; 38 S. in gr. 8) ist wertlos.

<sup>2)</sup> Die beiden ersten Bände erschienen 1866 und 1869.

Cotton. im Brit. Mus.]; 3. ein von Swainson<sup>1)</sup> zuerst mitgeteiltes, aus dem Griechischen übersetztes Symbolum in lateinischer Sprache [aus einer Handschr. des Brit. Mus.]; 4. das lateinische, aber aus dem Griechischen übersetzte Symbol im Cod. Laud.). Das letztere ist hier durch eine ganze Reihe von Texten (griechisch, aber aus dem Lateinischen übersetzt und mit lateinischen Buchstaben geschrieben) repräsentirt (Cod. Sangall. 338, Cod. d. Corp. Christi College z. Cambridge; der Text in Binterims Cod. Vet. Lat. MSS. Codd. Escorialensis, Ambrosianus, Vindobonensis, Vaticanus, Barbarinus; hinzugefügt ist der Abdruck des lateinischen Textes des Apostol. in einem Reichenauer Cod.). Die meisten der letzteren Symboltexte findet man hier zum ersten Male veröffentlicht. Die historischen Untersuchungen sind mit der grössten Umsicht geführt. Das Hauptresultat des ersten Abschnittes, dass wir in jenen vier Texten das altrömische Symbol aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu erkennen haben, darf als gesichert gelten. Beigegeben sind zwei grosse Excuse, deren erster (S. 267—466) „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens“, der andere (S. 466—510) „Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters“ überschrieben ist. Die erste Abhandlung enthält das Material zu einer Literaturgeschichte der römischen Kirche und leistet dem Historiker nach den verschiedensten Seiten hin die besten Dienste: so vollständig und übersichtlich findet man die nöti-

---

<sup>1)</sup> Leider hat Referent das Werk von Swainson „The Nicene and Apostles' Creeds; their literary history, together with an account of the growth and reception of the sermon on the faith commonly called ,the creed of St. Athanasius“ (London 1875; 542 S. in 8) noch nicht einsehen können. Aus Caspari a. a. O. S. 511f. ist zu ersehen, dass Swainson zu sehr anderen Resultaten gekommen ist als der norwegische Gelehrte. Er verwirft u. a. die Ansicht, Marcellus Glaubensbekenntnis repräsentire das römische Symbol; es müsse vielmehr für eine Composition Marcellus selbst gelten. Allein Casparis Beweisführungen erscheinen dem Referenten unwiderleglich und die Swainsonschen Einwände (s. a. a. O. S. 511f.) lassen sich, wie Caspari schon gezeigt hat, mit Grund abweisen.

gen Voruntersuchungen nirgends zusammengestellt. (Einige unbedeutende Nachträge hat Referent in der „Theol. Lit.-Ztg.“ Nr. 1 gegeben. Bei Hippolyt hätte auch dessen Schrift *κατὰ μάγων* Philos. VI, 39 verzeichnet werden müssen.) Freilich, der Stoff ist hier von einem zwar wichtigen, aber immerhin untergeordneten Gesichtspunkt aus gruppiert und verarbeitet: eine tiefer gehende historische und sachliche Beurteilung der Literaturreste lag eben gar nicht im Plane des Verfassers; aber jeder wird seinen „Excurs“ dankbar zu benutzen haben, der einen sicheren Ueberblick über die Geschichte der römisch-christlichen Literatur gewinnen will. Die zweite Abhandlung eröffnet der Forschung ein ganz neues Gebiet und muss vom ersten bis zum letzten Blatte als ein überraschendes Geschenk begrüßt werden. Mögen die Casparischen Arbeiten zu weiteren historisch-symbolischen Studien anregen. Für die Geschichte des Taufbekenntnisses in den ersten drei Jahrhunderten liegt noch in ganz zugänglichen Schriftstücken ungehobenes Material<sup>1)</sup>. — Die neue Auflage der „Römischen Literatur-Geschichte“ von Teuffel, in welcher die christliche Literatur gleichmässig berücksichtigt ist, erinnert die Kirchenhistoriker an die Pflicht, die Arbeiten

---

1) Vgl. die schätzbaren Bemerkungen von Th. Zahn, Ignatius von Antiochien (1873) S. 489. 590 f. Schon 1856 ermahnte P. de Lagarde, Reliq. iur. eccl. Graece, p. 94, 7, zu Canon Murat. v. 23—26: „pertinent haec ad regulam fidei antiquissimam et tempus est ut colligantur“. — Die Aufsätze von E. Revillout (s. o.) hat Referent noch nicht gründlich studirt. Auch schlagen sie mehr in die nachnicänische Periode ein und sind noch nicht abgeschlossen. Hier in Kürze der Inhalt: S. 5—18: Introduction. — Première partie: Rétablissement des actes de Nicée. chap. I (S. 19—35): Textes Nicéens reconstitués dans les actes d'Alexandrie. chap. II (S. 35—40): Les omissions intentionnelles dans le rétablissement des actes de Nicée. chap. III: Coup d'œil historique sur les collections canoniques qui reproduisent des textes Nicéens; § 1 (S. 41—52): Collections premières; § 2 (S. 53—58): La Gélasienne dite Quesnelliana; § 3 (S. 58—77): La Dionysienne; § 4 (S. 501—564): Collections grecques et orientales d'époque secondaire. Im zweiten Stück (S. 209—266) ist eine zweite Serie coptischer Documente zum Nic. Concil (Le MS. Borgia dans son ensemble, rapproché des textes correspondants des papyrus de Turin) in coptischer Sprache ohne Uebersetzung abgedruckt.

der grossen Theologen des 17. Jahrhunderts fortzusetzen. Es ist beschämend, dass grössere zusammenfassende literarhistorische Werke von protestantischen Theologen in Deutschland seit mehr als hundert Jahren nicht mehr geschrieben worden sind (die Engländer haben wenigstens für die vornicänische christliche Literatur das Werk von Donaldson). Möhlers Patrologie, die beste Arbeit der Epigonen, reicht schon lange nicht mehr aus, und Alzogs Handbuch ist fast unbrauchbar zu nennen. Man muss noch immer zu Fabricius, Bähr und Teuffel greifen, um sich in Kürze über einen späteren christlichen Schriftsteller und seine Werke zu orientiren. Vollständig findet man auch bei Teuffel nicht alle altlateinischen christlichen Schriftwerke verzeichnet; so fehlen z. B. fast gänzlich die so wichtigen Uebersetzungen aus dem Griechischen; allein was geboten ist — natürlich kommt nur die äussere Seite der Literaturgeschichte in Betracht —, ist fast durchgehends mit rühmenswerter Akribie und unter Berücksichtigung der einschlagenden Untersuchungen gearbeitet. Die Vorzüge des Teuffelschen Werkes vor dem Bährschen sind zu bekannt, als dass sie besonders bezeichnet zu werden brauchten. Bähr ist nur unter grosser Behutsamkeit zu benutzen; er hat ein sehr reiches Material wenig kritisch excerptirt und recht fehlerhaft abgedruckt.

## 5. Politische Geschichte und Verfassungs-Geschichte der Kirche

bis auf die Zeit Constantins.

- B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins* (Paris, Librairie Académique, Didier & Co.). XI, 470 S. in 8.
- F. Overbeck, *Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Behandlung bei den Kirchenschriftstellern* (in den „*Studien zur Geschichte der alten Kirche*“, Heft I [Schloss-Chemnitz, E. Schmitzner; VIII, 231 S. in gr. 8.], S. 93—157).
- F. Görres, *Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung. Ein Beitrag zur Kritik der Märtyreracten.* (Jena, H. Dufft.) VII, 240 S. in 8<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dazu Th. Keim in der „*Prot. Kirchen-Ztg.*“ 1875, Nr. 39; A. Hilgenfeld in der „*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*“ 1876, S. 159—167; Langen im „*Theol. Lit.-Bl.*“ 1876, Nr. 2.

**M. Deutsch**, Drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus. Neu herausgegeben und erklärt. (Berlin, in Commission bei W. Weber.) 42 S. in 4.

**H. Weingarten**, Richard Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Erster Teil: Die katholische oder kirchliche Zeit. (Heidelberg, B. Mohr.) XI, 492 S. in gr. 8.

**F. Overbeck**, Ueber das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche („Studien zur Geschichte u. s. w.“ [s. o.], S. 158—230).

Das Werk von B. Aubé über die Geschichte der Christenverfolgungen bis zum Tode Marc Aurels ist unstreitig eine der hervorragendsten Arbeiten, welche uns das letztverflossene Jahr gebracht hat<sup>1)</sup>. Nach zwei einleitenden Abschnitten (c. 1: Dissentiments intérieurs dans l'église primitive; c. 2: Épreuves des Chrétiens jusqu'à la persécution de Néro) handelt der Verfasser in cc. 3—8 von dem Charakter und der Geschichte der verschiedenen Verfolgungen unter Nero, Domitian, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius und Marc-Aurel. Beigegeben sind in einem Anhange zwei Abhandlungen über die Legalität des Christentums im römischen Reiche während des ersten Jahrhunderts (S. 407—439) und über das Martyrium der heiligen Felicitas und ihrer sieben Söhne (S. 439—465). Es ist keine Frage, dass das Aubésche Werk die gründlichste und beste Arbeit ist, die je über die Geschichte der Verfolgungen in den zwei ersten Jahrhunderten geschrieben worden ist. Dieses Urteil bleibt zu Recht bestehen, auch wenn man dieses oder jenes Einzelne glaubt beanstanden zu müssen: die Quellen sind ebenso umfassend wie kritisch hier verwertet; das gesammte Material, christliche und römische Schriftwerke, Rechtsquellen, Märtyreracten, Inschriften vollständig und eingehend untersucht; die Darstellung

<sup>1)</sup> Einige Abschnitte aus diesem Buche sind schon früher als besondere Abhandlungen erschienen, teils in der „Revue Contemporaine“, teils (so der Aufsatz „De la légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le premier siècle“) in den „Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles lettres“. Demselben Verfasser verdanken wir die Studie über Justin (s. o. Abschn. 4).

so anziehend, lebendig und spannend ohne jede Effecthascherei, dass man sie mit steigendem Interesse lesen wird. Das Wichtigste aber ist — die Schilderung der Parteien und ihrer Kämpfe ist treu und gerecht; mit den alten Vorurteilen über das Verhältnis von Kirche und Staat in den zwei ersten Jahrhunderten ist gründlich gebrochen und damit eine Einsicht sicher gestellt, die um so schwerer zu erringen war, als ihr eine Tradition im Wege stand, deren Ursprünge selbst bis in das zweite Jahrhundert zurückgehen. Referent hebt als besonders gelungen die Abschnitte über die Verfolgungen unter Nero<sup>1)</sup> und Domitian hervor, sowie die genaue und äusserst vorsichtige Untersuchung des Briefes Hadrians an den Minucius Fundanus<sup>2)</sup>. In jedem Capitel werden die einschlagenden Märtyreracten<sup>3)</sup> kritisch erörtert. Der Verfasser ist bei ihrer Beurteilung gleich weit entfernt von raschem Verwerfen wie von übermässigem Vertrauen. Die beiden Excuse am Schluss richten sich wesentlich gegen de Rossis Combinationen. Der erste erörtert u. a. auch die wichtige pompejanische Inschrift (Inscript. Lat. T. IV, ed. Zangemeister, Nr. 679), an welche de Rossi bekanntlich weitgehende, aber ganz unhaltbare historische Combinationen

<sup>1)</sup> Beiläufig sei hier erwähnt, dass die psychiatrisch-historische Untersuchung von Wiedemeister, *Der Cäsarenwahnsinn der Julisch-Claudischen Imperatoren-Familie. Geschildert an den Kaisern Tiberius, Caligula, Claudius, Nero* (Hannover 1875, Rümpler; XII, 309 S. in gr. 8) für den Geschichtsforscher völlig wertlos ist (vgl. Reusch im „Theol. Lit.-Bl.“ 1875, Nr. 23). Die neueren Arbeiten von Beulé, Gregorovius, Lehmann, Schiller sind teils gar nicht, teils sehr kritiklos benutzt, ohne dass der Verfasser durch eigenes Quellenstudium diesen Mangel gedeckt hätte. So hat es denn auch wenig Bedeutung, sein Urteil über die schwebenden Fragen zu vernehmen. Der Grundgedanke aber, auf welchen hin hier alle Erscheinungen gruppiert worden sind, ist doch wahrlich ein sehr unfruchtbare.

<sup>2)</sup> Den Brief Hadrians an Servius (Vopisc., *Vita Saturn.* 8) hält auch Aubé mit Recht für eine echte Urkunde. Die Gründe, welche Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. III, S. 534 gegen die Authentie geltend gemacht hat, sind durchaus nicht stichhaltig.

<sup>3)</sup> Der neue Band der *Acta Sanctorum* (Suppl., compl. Auctuarium Octob. et Tabul. general. [Paris, 1875]) ist dem Referenten noch nicht zu Gesicht gekommen.

über Ausdehnung der Neronischen Verfolgung geknüpft hat (Bullet. 1864, S. 69 f.). Nur das ·HRISTIAN· ist sicher, aber auch ausreichend, um die Nachricht Ap.-G. 11, 26 vor hyperkritischer Bezweiflung zu schützen; alles Uebrige ist unlesbar. Das Kiesslingsche Apographon lässt keine Conjecturen mehr zu. In dem zweiten Excuse untersucht Aubé die Märtyreracten der heiligen Felicitas und weist nach, dass uns diese Acten nicht in die Zeit Marc Aurels, sondern in den Anfang des dritten Jahrhunderts führen<sup>1)</sup>). — Eine Specialfrage aus der Geschichte der Verfolgungen behandelt F. Overbeck in der oben citirten Abhandlung. Die Ueber-einstimmung Overbecks mit Aubé in allen wesentlichen Punkten, während beide Forscher völlig unabhängig von einander gearbeitet haben, verbürgt die Sicherheit ihrer Resultate. Overbeck sucht vor allem zu zeigen, wie eigentümlich sich die Geschichte der Verfolgungen in der Tradition der Kirche wiedergespiegelt hat und wie kurz das wahre geschichtliche Gedächtnis derselben — wenn man hier von Kürze überhaupt noch reden kann — gewesen ist. „Die Kirche hat niemals ein Recht des Staates, sie zu verfolgen, anerkennen können, eben daher aber sich ausser Stande gesehen, wo sie die Herrschaft des Rechtes anzuerkennen sich nicht weigern mochte, die Tatsache, dass sie selbst zugleich verfolgt worden ist, gelten zu lassen.“ In diesem Satze ist (neben dem Nachweise einer doppelten parallelen Traditionsserie über die Verfolgungen, die sich auszuschliessen schei-

---

1) „Zur Geschichte des Kaisers L. Septimius Severus und seiner Dynastie“ haben wir jetzt unter diesem Titel sehr schätzbare Untersuchungen von J. Höfner, Bd. I (Giessen 1875, Ricker; IV, 328 S. in 8) erhalten. Eine genaue Kenntnis der Regierungsgeschichte des Septimius ist bekanntlich für Datirung und Wertung einer Reihe von christlichen Schriftstücken (besonders tertullianischen) von Wichtigkeit. Höfner geht nun allerdings in diesem Bande nicht näher auf die Politik des Kaisers in Bezug auf die Kirche ein; er behandelt mehr die äussere Reichs- und Staatsgeschichte; es werden aber diejenigen, welche in Tertullians apologetischen Schriften bewandert sind, vieles aus diesem Buche lernen können. (Vgl. besonders c. VIII: Severus und Pescennius Niger; c. X: Severus und Clodius Albinus; c. XI: Severus' Krieg mit den Parthern.)

nen) ein Hauptresultat der Overbeckschen Arbeit gegeben. Referent wüsste nichts gegen dasselbe einzuwenden: auch die kritische Behandlung der angeblichen Kaiser-Edicte ist nicht zu beanstanden. Aber es ist zu bedauern, dass Overbeck sich eben nur auf diese beschränkt hat. Referent zweifelt nicht, dass die Ergebnisse der Untersuchungen zwar an schematischer Einheit und somit auch an überraschender Neuheit wesentlich verloren, aber an geschichtlicher Treue bedeutend gewonnen hätten, wenn die Edicte im Zusammenhang mit allen übrigen Nachrichten, die wir über die Politik der Kaiser besitzen, besprochen worden wären. Dieser Wunsch ist um so berechtigter, als Overbeck eine allgemeine und umfassende Beurteilung des Verhältnisses von Staat und Kirche im zweiten Jahrhundert an sein, immerhin kleines und beschränktes, Material geknüpft hat. Man könnte manches dafür geltend machen, dass für die Kaiser selbst das trajanische Edict schon im zweiten Jahrhundert nicht immer die feste Richtschnur gewesen ist. Dazu hebt es Overbeck viel zu wenig hervor, dass nur für uns dieses Edict den Umschwung in der römischen Staatspolitik bezeichnet, den wir einfach deshalb nicht weiter zurückverfolgen können, weil wir keine früheren Urkunden aus der Zeit Trajans besitzen<sup>1)</sup>. — Einen Abschnitt aus der Verfolgungsgeschichte behandelt auch F. Görres (s. o.) und zwar den letzten, die Licinianische Verfolgung<sup>2)</sup>. Wir begrüßen in dieser Schrift die Wiederaufnahme kritischer Untersuchungen über die späteren Märtyreracten. In dem ersten Abschnitte versucht der Verfasser den allgemeinen Charakter der Licinianischen Verfolgung im Zusammenhang mit der Politik dieses Kaisers zu bestimmen; in dem zweiten bespricht er kritisch die wichtigsten Martyrien, welche in den Menäen und Martyrologien auf die Regierungszeit des Licinius datirt worden sind. Die

<sup>1)</sup> Den Overbeck entgegengesetzten Standpunkt in Beurteilung des Trajanischen Edicts behauptet Th. Zahn, *Hirt des Hermas* (1868) S. 128f. Jedenfalls hätten manche der Zahnschen Bemerkungen zur Vorsicht mahnen müssen.

<sup>2)</sup> Vgl. die Abschn. 4, S. 135 Anm. citirten Untersuchungen über den *Anonymous Vales*.

Untersuchungen sind etwas weitschweifig geführt, auch möchte man im zweiten Teile Sicherer und Unsicherer noch schärfer bezeichnet und geschieden sehen, als es hier geschehen ist. Die chronologischen Ergebnisse des ersten Abschnittes sind zudem durchaus nicht über allen Zweifel erhaben und damit das ganze Bild, welches von der Verfolgung und ihrem Verlaufe hier gezeichnet ist, auch in seinen äusseren Umrissen, mindestens verschiebbar. Referent hält die Keimsche These, dass die Verfolgung schon 315 begonnen habe, für sehr wahrscheinlich. Dennoch verdient die Görressche Arbeit Dank und man muss wünschen, dass dieser Gelehrte dies Feld so bald nicht verlassen möge. Eine kritische Geschichte der Märtyrersagen in ihrer allmählichen Entwicklung und Ausbildung wäre uns wichtiger als eine kritische Märtyrer-geschichte<sup>1)</sup>. — Die von M. Deutsch herausgegebenen drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus enthalten: 1) Die *Gesta Purgationis Felicis episcopi Aptungitani*. Leider hat Deutsch die einzige Handschrift nicht neu vergleichen können; aber er hat geleistet, was sich unter diesen Umständen tun liess: der Text ist vielfach verbessert und richtiger als früher erklärt. Die gegen Felix erhobene Anklage, er sei des Vergehens der traditio schuldig, erscheint allerdings nicht genügend erwiesen. 2) Die *Gesta apud Zenophilum*. Dieses Stück aus dem Protokoll der von dem Statthalter Zenophilus über den donatistischen Bischof Silvanus angestellten Verhandlungen wirft auf die Partei des Secundus von Tigisis ein schlimmes Licht und zeigt deutlich, dass der Gegensatz der beiden Parteien nicht richtig bezeichnet wird, wenn man ihn einfach als Gegensatz verschiedener Handhabung der kirchlichen Disciplin charakterisiert. Das dritte

1) Die zweite Auflage von Uhlhorn, *Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum* (Stuttgart, Meyer u. Zeller; VIII, 390 S. in kl. 8) übergeht Referent, da sie sich von der ersten nicht wesentlich unterscheidet. Hingewiesen sei auf den kleinen populären, aber ganz gelungenen Aufsatz von J. Sörgel, *Lucians Stellung zum Christentum* (Prgr. Kempten 1875; 24 S. in 8). Sörgel fällt das richtige Urteil in der Frage, wie weit Lucian Kenntnis vom Christentum hatte, indem er behauptet, dass der Satyriker nur auf sehr oberflächliche Kunde hin spottete. Lagarde, Zahn (vorsichtiger Keim) urteilen anders.

Actenstück: „Ex actis Concilii Cirtensis“ ist sicher von katholischer Hand gefälscht. Deutsch urteilt zu vorsichtig, wenn er sagt, man könne die Unechtheit des Schriftstückes nicht positiv behaupten. Die Schlussbemerkungen (S. 40—42) über den Ursprung des Streites sind in ihrem negativen Teile durchaus richtig. Es lassen sich keine Gegensätze principieller Natur als Ursache der Spaltung nachweisen; erst im Verlaufe des Kampfes treten diese hervor, hauptsächlich erst durch die Verhältnisse erzeugt, in welchen sich in der Folgezeit der Streit abspielt.

Auf die Rotheschen Vorlesungen über Kirchengeschichte, welche Weingarten herausgegeben hat, kann Referent hier nur aufmerksam machen. Als Handbuch zum Gebrauch für Studirende dürften sie nicht, wenigstens nur in zweiter Reihe, zu empfehlen sein. So lange aber noch die Geschichte der Kirche in Wort und Schrift mit Vorliebe nach dem Faden der in Hegelscher Weise behandelten „Dogmengeschichte“ erzählt und geschildert werden wird, werden diese Vorlesungen wenigstens ein heilsames Correctiv bilden, indem sie energisch auf die innere Lebensgeschichte der Kirche und auf die Geschichte ihrer Verfassung hinweisen. Allerdings wird man in dem eigentümlichen Bilde, welches Rothe von der Lebensgeschichte der katholischen Kirche entworfen hat, die wahren Züge jener Geschichte nicht rein zu erkennen vermögen; aber selbst in den Fehlern, die Rothe hier begangen hat, steckt viel Richtiges; irrtümliche Ansichten sind oft an eine sehr treue geschichtliche Erkenntnis geheftet, und wer, selbst ausgerüstet mit den nötigen Kenntnissen, sichten gelernt hat, wird nicht ohne Förderung von diesen Rotheschen Vorlesungen scheiden. — Die Abhandlung von F. Overbeck über die Stellung der alten Kirche zur Sklaverei enthält — soweit sie in die hier besprochene Geschichtsperiode einschlägt — das Richtige. Es war allerdings schwer genug, in Beantwortung dieser Frage zu irren. Die alte Kirche im vorconstantinischen Zeitalter hat keine sociale Institution der griechisch-römischen Cultur als solche und aus dem Zusammenhange heraus in Frage gestellt, ausser wenn sie in unmittelbarer Verbindung

mit dem Götzendienste stand, weil ihr das Interesse für dieselben überhaupt abging. Was Overbeck über das Verhältnis der nachconstantinischen Kirche zur Sklavenfrage bemerkt hat, scheint dem Referenten durchaus zutreffend zu sein. Es ist dankenswert, dass die richtigen Gesichtspunkte endlich einmal bestimmt aufgewiesen worden sind; Uebertreibungen, wie sie dem Verfasser vorgeworfen wurden, vermag Referent nicht zu entdecken.

[19. Januar 1876.]

---

# ANALEKten.

1.

## Die Unechtheit

der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ (aus den Jahren 1413 bis 1415).

Von

Lic. Dr. Paul Tschackert,

Privatdocent der Theologie an der Universität in Breslau.

In einer kleinen Sammlung von Schriften zur Geschichte der Jungfrau von Orleans, „Sibylla Francica, seu de mirabili puella Johanna Lotharinga . . . dissertationes aliquot etc.“ (Ursellis 1606, in qu.) veröffentlichte Melchior Goldast am Schluss zwei theologisch-politische Dialoge, in welchen die Ansprüche Englands auf Frankreich von zwei Rittern, einem Franzosen und einem Engländer, in erbaulicher Unterhaltung besprochen werden. Diese beiden Werke sollen nach Goldasts Angabe, für welche er selbst keinen weiteren Nachweis geliefert hat, von „Petrus cardinalis Cameracensis“, d. i. Petrus de Alliaco, Peter von Ailli, verfasst sein. Da aber der Herausgeber als Kritiker übel berufen ist<sup>1)</sup>, ferner ein Jahrhundert nach ihm Ellies Dupin, welcher die beiden Unterredungen unabhängig von Goldast veröffentlichte, in der ihm vorliegenden Handschrift der Dialoge keinen Verfasser verzeichnet fand<sup>2)</sup>, da sich

1) Vgl. Riezler, Die lit. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayerns (1874) S. 139.

2) Gersonii Opera ed. Dupin (Antwerpen 1706) T. IV, p. 844. Cod. Vict. 699. Man hatte diese Schriften auch Gerson zuge-

endlich von Aillis Tode bis zur Edition von Goldast keine Spur dieser angeblich Aillischen Dialoge aufweisen lässt<sup>1)</sup>: so muss ihre Echtheit in Zweifel gezogen werden. Eine Untersuchung der fraglichen Autorschaft ist aber schon deshalb unerlässlich, weil Ailli durch Abfassung dieser Schriften seiner Theologie den Stempel der Charakterlosigkeit aufgedrückt haben würde.

Ihr Inhalt ist in gedrängter Kürze folgender. In dem ersten<sup>2)</sup> Dialoge begegnen einander die beiden Ritter; der Engländer auf einem friedlichen Streifzuge in einem engen französischen Tale hat seine Kriegsrüstung abgelegt und beginnt sofort ein unmotiviertes Gespräch über den englisch-französischen Erbfolgekrieg; der Franzose sieht durch die Eroberungslust seines Gegners dessen Selenheil gefährdet; dieser indes beruhigt sein Gewissen in naiver Loyalität durch Berufung auf den Gehorsam gegen seinen König; aber als ihm der Franzose die Oberhoheit des Papstes über den englischen Monarchen entgegenhält und als Weg zur Kindschaft Gottes die katholische Bussanstalt, Beichte, Reue und Genugtuung, empfiehlt, wird der Engländer an seinem vermeintlichen Recht irre und schliesst mit dem Wunsche nach Frieden, um durch Befolgung der Ratschläge seines selsorgerischen Feindes zur Ruhe zu kommen. — Nach einem Zeitraum von zwei Jahren treffen sie sich wieder und kommen in der zweiten Unterredung<sup>3)</sup> alsbald auf ihr altes Thema zurück, das sich aber jetzt im Munde des Franzosen zu der Frage nach dem Anrecht des englischen Königs auf den französischen Thron zuspitzt. Der Angeredete sieht sich bald in Verlegenheit gesetzt, so dass der Gegner ihm über das Unrecht Englands mit schulmeisterlicher Ueberlegenheit einen Vortrag hält. Von Engeln hat einst Chlodwich<sup>4)</sup> die Lilie

schrieben. Dupin bemerkte zum ersten Dialoge „nomen Gersonii non praefert in codice nec ejus certe est“. Hätte er einen Autor verzeichnet gefunden, so würde er ihn genannt haben.

<sup>1)</sup> Trithemius, *De script. eccl.*, kennt sie nicht, ebenso wenig Gessner in seiner „Bibliotheca“, Tig. 1583. Auch habe ich in keinem der auf der Breslauer Universitätsbibliothek befindlichen Manuskriptenkataloge eine Schrift dieses oder ähnlichen Inhalts unter Aillis Werken angeführt gefunden. Auch den Literarhistorikern nach Goldast (J. A. Fabricius, Cave, Oudin) sind diese angeblich Aillischen Dialoge entgangen; nur der Catalogus impress. libr. bibl. Bodleianae in Acad. Oxoniensi (Oxonii 1843) nennt sie (vol. I, p. 57a) unter den *Opera Petri de Alliaco*.

<sup>2)</sup> Goldast, *Sibylla Francica* (Ursellis 1606) p. 18 sqq. — *Gersonii Opera ed.* Dupin. (Antwerpen 1706) T. IV, p. 844 sqq.

<sup>3)</sup> Goldast p. 28 sqq. — *Gersonii Op. IV*, 850 sqq.

<sup>4)</sup> Goldast liest (p. 29) falsch Clodoneo, statt (wie *Gersonii Op. 851 A*) Clodovaeo.

empfangen, ist darauf mit Oel aus der heiligen Ampel gesalbt und dadurch sind (er und) alle gesalbten Könige Frankreichs, wenn sie den Spuren der göttlichen Approbation folgen, wie allbekannt<sup>1)</sup> — zu Wundertätern gemacht. Durch diese Weihe tritt der König in priesterliche Function; da aber von ihr das Weib ausgeschlossen ist, hat sie in Frankreich nie das Recht der Tronfolge, begründet dasselbe also auch nie für eine weibliche Linie, z. B. die englischen Könige. Nach dieser albernen Beweisführung wehrt sich der Redner aber noch mit Geschick gegen den Engländer auf Grund des französischen Gewohnheitsrechtes, der Zustimmung des Volkes und der Verschiedenheit der Nationen. Grade dieses wichtige Argument verliert er gleichwohl in der Geschichte des Erbfolgekrieges, welche er jetzt erzählt, ganz aus dem Auge; den grossen Ringkampf zweier Völkerindividualitäten leitet er von der persönlichen Intrigue eines französischen Grossen ab, welcher den englischen König und seinen Adel zum Kriege aufgereizt habe. Als Resultat seines langen Vortrages spricht er das merkwürdige Wort aus: „Eure Grenze ist und bleibt das Meer.“<sup>2)</sup> Ein ungeschickt begründeter Angriff gegen die englischen Prälaten, welche den Krieg schüren, statt Frieden zu stiften, bildet den Schluss.

Beide Tractate bilden offenbar ein Ganzes; es fragt sich, wann sie verfasst sind. Sie selbst bieten dafür folgende Anhaltspunkte dar.

1. Erwähnt werden die Schlachten von Sluys<sup>3)</sup> (1340), Crecy<sup>4)</sup> (1346) und Maupertuis<sup>5)</sup> (1356); der Tod Johannis des Guten<sup>6)</sup> († 1364) und das Ende Richards II.<sup>7)</sup> († 1400).

2. Der Verfasser verweist auf Jean Froissart, d. h. auf seine Chronik<sup>8)</sup>; ist nun die letzte Redaction derselben erst gegen 1400 vollendet worden<sup>9)</sup>, so könnte in unseren Dialogen auf eine frühere Rücksicht genommen sein; allein sicher muss, wenn Froissart in populären Schriften, wie es diese Dialoge sind, ohne weitere Aufklärung als Autorität angeführt wird, die Chronik schon lange in Umlauf sein. Wir sind also in eine unbestimmte Zeit nach 1400 verwiesen.

1) Teste notorietate. So Dupin, Gersonii op. 851 A. Unverständlich Goldast p. 29: „Teste notorum aetate.“

2) Gold. 41; Gers. op. IV, 857 D.; „Mare est et esse debet terminus vester.“

3) Gold. 35; Gers. op. IV, 854 C.

4) Gold. 35, 36; Gers. op. IV, 854 D.

5) Gold. 36; Gers. op. IV, 855 A.

6) Gold. 36; Gers. op. IV, 855 A; 856 B.

7) Gold. 40; Gers. op. IV, 857 A.

8) Gold. 32; Gers. op. IV, 852 B.

9) Vgl. Froissart, Oeuvres par Kervyn de Lettenhove (Bruxelles 1870) T. I<sup>a</sup> (die Einleitung).

3. Der Franzose berichtet: „Neulich habe ich in der Stadt Rouen den Tod König Heinrichs erfahren.“<sup>1)</sup> Welcher Heinrich ist gemeint, der vierte († 1413) oder der fünfte († 1422)? — Aus der citirten Stelle allein lässt sich die Frage nicht beantworten; nur soviel gilt als gewiss, dass die Dialoge nicht vor 1413 geschrieben sind. Aber wenn wir erwägen, dass in der hier erzählten Geschichte des Krieges<sup>3)</sup> die Schlacht von Azincourt (1415) nicht angeführt wird, nachdem sich der Franzose nicht gescheut hat, die bei Sluys, bei Crecy und bei Maupertuis zu erwähnen: gilt als höchst wahrscheinlich, dass jene Schlacht noch nicht geschlagen ist, mithin die fraglichen Schriften nicht nach 1415 verfasst sind. Der jüngst verstorbene König Heinrich ist also der vierte seines Namens.

4. Zu der Zeit 1413 bis 1415 passt auch der politische Hintergrund der Unterredungen: der Franzose hat noch die Geltendmachung von englischen Ansprüchen zu erwarten; sein Gegner erscheint als der Mächtige, welcher bald durch Gründe überzeugt, bald geistlich gerührt werden soll<sup>4).</sup>

Wer ist nun der Verfasser?

Seinen Namen hat er uns zwar verschwiegen, aber seine Nationalität wenigstens klar durchblicken lassen: die Franzosen sind gerecht, leiden Verfolgung; die Engländer freveln übermütig, sind profane Menschen. Von den Colloquenten übernimmt der französische die Führung des Gespräches, die Entwicklung der Gedanken, die Erzählung des Krieges; der Engländer ist bornirt, gefühllos; seine Ratlosigkeit dient nur zur Fortspinnung des Fadens. Ein Franzose also hat die Dialoge geschrieben; in sein Vaterland verweist uns überdies die Orts-

<sup>1)</sup> Gold. 42; Gers. op. IV, 858 D.

<sup>2)</sup> An den sechsten († 1471) ist nicht zu denken, da unter ihm der Krieg aufhört, während er hier, nach der Physiognomie der Dialoge, nur ruht, so dass der Franzose noch Arges befürchtet und daher seine ganze Logik, Geschichtskenntnis und Theologie gegen den Engländer ins Feld führt.

<sup>3)</sup> Gold. 32 sqq.; Gers. op. IV, 853 sqq.

<sup>4)</sup> Wir erinnern noch an ein anderes entscheidendes Ereignis aus diesem Kriege. Hätte der patriotische Franzose den Sieg der Jungfrau von Orleans erlebt, er würde diesen auf seinem Standpunkt klarsten Beweis für die göttliche Approbation der französischen Sache bei der Belehrung und Bekehrung des bornirten englischen Gegners nicht übergangen haben. Nun lesen wir zwar, dass der Krieg schon 150 Jahre gedauert habe (Gold. 32; Gers. op. IV. 853 A). Allein da dies Zeitmass selbst für die Dauer des ganzen Krieges zu hoch gegriffen ist, werden wir es nicht pressen dürfen. Ueberdies lässt der Verfasser die Feindseligkeiten schon unter Philipp IV. (1284—1314) beginnen (Gold. 30—32; Gers. op. IV, 851—853).

angabe Rouen<sup>1)</sup>), ungewiss ob auch Vaucluse<sup>2)</sup>). Demnach könnte Ailli der Verfasser sein; auch er hat gegenüber dem Nationalfeind seinen Patriotismus bewiesen, als er im Jahre 1416 auf dem Constanzer Concil die Agitation gegen die Gleichstellung der Engländer als Nation mit den vier andern auf eigne Hand in Scene setzte<sup>3)</sup>). Auch sein Stand wäre der des unbekannten Verfassers; denn dass dieser dem Klerus angehörte, beweist die Stelle, an welcher er den Engländer zu einem „Laien“ macht<sup>4)</sup>; es wäre ferner denkbar, dass der gelehrte Cardinal, welcher trotz des Purpurs vom Kopf bis zur Zehe Scholastiker blieb, dies Mal sich zu der geistigen Höhenlage der niedern Schicht der sogenannten Gebildeten herabgelassen und zu ihrer Orientirung eine populäre Beleuchtung des englischen Unrechts versucht habe. Die Sprache schliesslich ist barbarisch genug, dass man sie mit der vom Humanismus noch unberührten Latinität Aillis wohl zusammenstellen darf; selbst ein eigenständliches Citat aus Augustin begegnet uns mit kleinen Abweichungen bei beiden Autoren<sup>5)</sup>). Aber welche Differenzen!

a) Während der fragliche Verfasser im ersten Dialoge die weltlichen Könige zu Hörigen des Papstes macht, lehrt Ailli fast zu derselben Zeit die Selbständigkeit der staatlichen Macht. Jener legt dem Franzosen auf die Frage des Engländers: „quis regem et nos posset corripere?“ die Antwort in den Mund: „nullus praeter summum, unicum et indubitatum pontificem“<sup>6)</sup>. Ailli hingegen verwirft am 1. October 1416 vor dem ganzen Constanzer Concil den „error, asserere, papam ab ipso (Christo) immediate habere primariam autoritatem, dominium et jurisdictionem in temporalibus bonis, non solum ecclesiae donatis vel alias juste acquisitis, sed etiam principibus saecularibus subjectis, licet dicant (sc. die Gegner), quod papa in his non habet executionem immediatam nisi in quibusdam casibus“<sup>7)</sup>.

b) Im zweiten Dialoge stellt der Verfasser den theologischen Fundamentalsatz auf, dass vom Alten Testament nur das

<sup>1)</sup> Gold. 42; Gers. op. IV, 858 D.

<sup>2)</sup> Gold. 18; Gers. op. IV, 844 B.

<sup>3)</sup> V. d. Hardt, Magn. concilium Constant. T. VI, p. 42; vgl. T. V, P. 3, p. 57 sqq.

<sup>4)</sup> Gold. 26; Gers. op. 849 B: „Intelligo asserta vera, sed mihi ignaro et laico difficilia.“

<sup>5)</sup> V. d. Hardt l. c. T. I, P. 8, p. 412: „Qui famam suam negligit, crudelis est.“ — Gold. 27; Gers. op. IV, 849 D: „Crudelis qui famam neglit.“

<sup>6)</sup> Gold. 21; Gers. op. IV, 846.

<sup>7)</sup> V. d. Hardt T. VI: Alliaco, de pot. eccl. p. 16b.

Sittengesetz bindende Kraft habe<sup>1)</sup>. Durch die Folgerungen aus diesem Urteil müsste der Verfasser mit der katholischen Glaubenslehre und dem kanonischen Recht, die beide auf der solidarischen Einheit des Alten und Neuen Testamentes ruhen, ohne weiteres brechen. Nun war Ailli, wie seine zahlreichen philosophischen Schriften beweisen, einer der scharfsinnigsten Köpfe seiner Zeit<sup>2)</sup>; einen so principiellen Gedanken könnte er nicht unüberlegt hingeworfen haben, ohne sich über seine Tragweite auch nur im geringsten klar zu sein; er müsste ihn noch dazu in seinem Greisenalter<sup>3)</sup>, wo wir doch seine Theologie als völlig abgeklärt ansehen dürfen, aufgestellt haben. Allein wir finden bei ihm nicht nur keine Spur obiger Folgerungen, sondern grade das entgegengesetzte Schriftprincip: das Alte und Neue Testament bildet nach mittelalterlicher Lehre von der Bibel, welche auch die Aillis ist, ein einziges Gesetzbuch; sein Inhalt die Satzungen Moses und Christi<sup>4)</sup>. Göttlich inspirirt ist das Gesetz Mosis ebenso wie das Christi<sup>5)</sup>. Ohne von einer Scheidung zwischen Ceremonial- und Sittengesetz etwas zu wissen, lehrt er vielmehr, nicht nur die Sammlung von Geboten und Verboten, sondern den ganzen historischen Apparat, in welchen sie eingereiht sind, als die kräftigste Stütze des Gesetzes selbst in seinen Begriff aufzunehmen<sup>6)</sup>. Auf Grund dieser Ansichten hat der Cardinal im Jahre 1416, also nicht lange nach der Abfassungszeit der Dialoge, für Begründung des kanonischen Rechtes und für seine Theorie der

<sup>1)</sup> Gold. 29; Gers. op. IV, 850 D: „Argumenta legis antiquae non habent efficaciam nisi quatenus redacta sint ad moralia.“

<sup>2)</sup> Vgl. Quaestiones sup. libr. sent. — De arte obligandi und viele andere. (Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. Bd. IV, S. 103—118).

<sup>3)</sup> Er war im Jahre 1350 geboren.

<sup>4)</sup> Gers. op. I, 656 A. In der Schrift „Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse“, welche wahrscheinlich 1380 abgefasst ist (vgl. meine Breslauer Diss. „Petrus Alliacenus de ecclesia quid docuerit“ [1875] p. 9, Ann. 35), lehrt er: „In volumine novi et veteris testamenti, ex Moysis et Christi legibus composito, omnipotentissima dei sapientia et justitia infinita nullam sufficientiam praeternisit quoad bonum, imo optimum regimen universi, super quo nulli fidei haesitare licitum est.“

<sup>5)</sup> Ib. 663 C: „Lex divina sumitur pro lege divinitus inspirata, qualis est lex Moysis et Christi.“

<sup>6)</sup> Ib. 663 D: Man kann das Gesetz definiren als eine Sammlung nicht allein von „praecepta et prohibitions, sed etiam consilia et permissiones, testimonia historialia, exempla imitabilia, miracula, sacramenta, promissiones praemiorum, comminationes suppliciorum et multa hujusmodi, quae licet non sint de substantia legis propriae, quia nec ligant nec obligant, eo quod his nihil imperatur aut prohibetur: ipsa tamen sunt fortissima adjutoria ad legem sustinendum“.

Kirchenverfassung Belege grade aus solchen alttestamentlichen Stellen hergenommen, welche keine moralischen Vorschriften enthalten<sup>1)</sup>.

Angesichts dieser Verschiedenheit der echten und der anzuzweifelnden Schriften tritt die Entscheidung an uns heran, ob wir Peter von Ailli die Charakterlosigkeit zutrauen dürfen, dass er als Greis von 63 bis 65 Jahren entgegengesetzte theologische Prinzipien im Munde geführt habe. Da sich trotz der „Geschmeidigkeit“ seines Charakters weder in seiner Theologie noch in seiner Theorie der Kirchenverfassung ein principieller Bruch nachweisen lässt (das landläufige Urteil, welches einen solchen in seiner Constanzer Kirchenpolitik findet, beruht auf unechten Schriften)<sup>2)</sup>: so sehen wir uns genötigt, ihm die Autorschaft an den genannten Dialogen abzusprechen.

Die Richtigkeit dieses Urteils wird noch durch folgende Umstände gestützt.

c) Die geistige Beschränktheit des Verfassers können wir Ailli nicht zutrauen. Die Dummheit, dass jeder französische König durch die Salbung mit dem heiligen Oel Wundergabe empfangen<sup>3)</sup>, konnte der hoch gebildete Cardinal nicht aussprechen, zumal er den wahnsinnigen Karl VI. und die ihn umgebende Camarilla als königlicher Beichtvater gründlicher als irgend jemand kennen gelernt hatte<sup>4)</sup>. Er selbst hat zwar auch gelegentlich einen extremen Wunderglauben bewiesen, aber doch nur, wo es sich um die Kanonisation eines jugendlichen Heiligen handelte<sup>5)</sup>.

Ferner lässt der Verfasser den französischen Unterredner dem englischen den Rat geben, seine gottlosen verheirateten Landsleute möchten sich Dispens verschaffen, ihre Weiber zu entlassen, um (im Kloster) mit Gott und Menschen Frieden zu suchen<sup>6)</sup>. Für so töricht halten wir den welterfahrenen Ailli wieder nicht; überdies hatte er selbst vor etwa 15 Jahren, als er nicht einmal bei den Geistlichen seines Sprengeis die Entlassung der Concubinen durchsetzen konnte, in dieser heiklen Angelegenheit jedes strenge Einschreiten gegen sie nicht nur vermieden, sondern sogar gemisbilligt<sup>7)</sup>.

1) V. d. Hardt T. VI: Alliaco, de pot. eccl. p. 49. 51. 52.

2) Vgl. Jahrbücher f. d. Theol. (1875) Bd. XX, Hft. 2 meine Abhandl.: „Der Cardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften De diff. ref. in conc. univ. und Monita de necess. ref. eccl. in cap. et in membris.“

3) Gold. 29; Gers. op. IV, 851 A.

4) Bulaeus, Hist. univ. P. IV, p. 633 sqq.

5) Ib., p. 651 sqq.

6) Gold. 38; Gers. op. IV, 856 A.

7) Alliaco, Tract. et serm. (Arg. 1490), der dritte sermo in synodo:

d) Unter den wenigen Citaten in den Dialogen begegnet uns das Buch Bernhards an den Papst Eugenius und Gregors *moralia in Job* auch bei Ailli oft; aber — soweit wir ihn jetzt kennen — weder Jean Froissart<sup>1)</sup> noch eine „*Danorum historia*“<sup>2)</sup>.

e) Sprachliche Verschiedenheiten bieten sich in Menge dar; zwar schreibt auch Ailli ein überaus schlechtes Latein; aber wir zweifeln, ob er Wendungen gebraucht habe, wie *ignoras rei gestae notoriam*<sup>3)</sup> = dir ist die offenkundige Geschichte unbekannt; (*tanti regni*) *conquaesta*<sup>4)</sup> = Eroberung; *a casu*<sup>5)</sup> = zufällig; *a memoria labi*<sup>6)</sup> = dem Gedächtnis entfallen; *illis infelicissimis die, loco et hora fabricatis*<sup>7)</sup>, ablativi absoluti, welche in ihrer unerhörten Breviloquenz gar nicht zu verdeutschen sind; *offensa*<sup>8)</sup>, oft, statt *offensio*; *vitiorum primogenita*<sup>9)</sup> und anderes mehr.

Wir halten aus allen diesen Gründen die Dialoge für unecht.

Ueber den wahren Verfasser lässt sich bis jetzt weiter nichts feststellen, als dass er nach den obigen Andeutungen ein französischer Geistlicher war und wahrscheinlich in Nordfrankreich lebte<sup>10)</sup>.

So wenig Bedeutung seine beiden Werke für die Geschichte des grossen Ringkampfes der englischen und der französischen Nation beanspruchen dürfen; die Theologie des Verfassers verdient die Aufmerksamkeit des Dogmenhistorikers: das Urteil dieses obscuren Politikers über das Alte Testament erscheint im 18. Jahrhundert als Schriftprincip des Rationalismus.

---

Er tadelt hier die rigoristischen Gegner der Concubinarii, „*hoc crimen acrius improbando populum subjectum in irreverentiam et inobedientiam suorum sacerdotum inducunt.*“

1) Gold. 32; Gers. op. IV, 852 B.

2) Gold. 40; Gers. op. IV, 857 C.

3) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C.

4) Gold. 34; Gers. op. IV, 853 A.

5) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C. D.

6) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C.

7) Gold. 33; Gers. op. IV, 851 C.

8) Gold. 20 u. a.; Gers. op. IV, 845 C. 846 D. 849 B.

9) Gold. 22; Gers. op. IV, 846 D.

10) Er hat den Tod König Heinrichs IV. in Rouen erfahren (Gold. 42; Gers. op. IV, 858 D); *vallis clausa* aber, der Ort der Handlung im ersten Dialogue (Gold. 18; Gers. op. IV, 844 D), ist vielleicht gar kein Eigenname (Vaucluse in der Provence), sondern bedeutet nur ein „enges Tal“, in welchem die beiden Reisenden einander nahe gebracht werden sollten.

## 2.

**Christoph Walther,**  
**der Druck-Corrector zu Wittenberg.**

Von  
**Georg Voigt**  
in Leipzig.

Den Ruhm, mindestens den vermeintlichen, des Schriftstellers und den Unternehmungsgeist des Verlegers, der in älterer Zeit immer zugleich der Drucker war, pflegen die Bücher an der Stirne zu tragen. Dazwischen verborgen liegt die bescheidene Tätigkeit des Correctors, ein dunkler Name, um den die Welt sich nicht kümmert. Und doch hat es in zahlreichen Fällen von ihm abgehängt, ob das Buch sich den Lesenden empfahl oder nicht. Der Autor war früher oft genug ausser Stande, irgend einen Einfluss auf Gestalt und Correctheit seines Buches zu üben. Auch erschienen Genauigkeit und feste Regel im Handwerk der Lettern langehin nicht als eigentliches Erfordernis. Sie wollten gelernt sein und wurden gelernt, wo die Würde des Inhalts auch für den Buchstaben Achtung gebot. Das war zunächst bei den Classikern des Altertums der Fall, über deren Text die Verehrung der Humanisten wachte. In der neueren Literatur aber ist Luthers deutsche Bibel das erste Buch, dem das Ansehen eines classischen beigelegt wurde, bei dem die Sorge für die unverfälschte Gestalt und Reinhaltung des Textes als gebieterische Pflicht erschien. An der deutschen Bibel erwuchs das Amt des Correctors als ein stehendes und specifisches, angelehnt an die Traditionen einer grossen Wittenberger Officin.

Es war auch für diese Dinge von hoher Bedeutung, dass die deutsche Reformation in ihren ersten drei Jahrzehnten eine feste Residenz hatte, dass ihre Männer und ihre Hülfskräfte nicht mehr so unstet wandern durften, wie die Humanisten gewandert waren. Was Luther schrieb, wurde in seinem Wittenberg gedruckt und corrigirt, ging in der Gestalt, wie sie unter seinen Augen entstanden war, in die Welt hinaus. Melanthon ist als Schriftsteller und Mensch fast noch enger mit seiner Academia verwachsen. Luther pflegt nicht gar viel von der Entstehung seiner Schriften zu sprechen; was aus seiner Feder heraus ist, wandert in die Druckerei und kümmert

ihn nicht mehr. Melanthon bespricht wohl, was ihn literarisch beschäftigte, mit seinen gelehrten Freunden. So finden sich bei ihnen über die Helfer am Werk des Satzes, Druckes und der Correctur nur wenige Andeutungen, am ehesten noch in den Briefwechseln. Und doch sind es Männer von nicht geringem Verdienst, über die man in Darstellungen der Reformation und in Biographien allzuleicht hinwegzugehen liebt. Sie gehören zu den Trabanten, ohne deren Bewegung auch der Heldenrang der grossen Gestirne nicht zum vollen Verständnis gelangt.

Ein Brief des Correctors Christoph Walther, der mir in den Acten des Dresdener Staatsarchivs zur Hand kam, gab Gelegenheit, sich den Kreis, aus dem er stammt, zu vergegenwärtigen. Solche Briefe, deren Verfasser durchaus an keine Oeffentlichkeit dachte, sind natürlich zu Tausenden verloren gegangen. Ein Zufall, den nur wir einen glücklichen nennen mögen, hat diesen erhalten. Während der schmalkaldische Krieg in Sachsen tobte, fing Graf Albrecht Schlick, der Landvogt zu Lübben, den Briefboten auf, der aus Wittenberg kam und über Frankfurt a. d. O. gelaufen war. Er las die erbeuteten Briefe, gab die unbedeutenden der Wittenberger Kaufleute zurück, den des Correctors Walther aber schickte er an Herzog Moritz, in dessen Canzlei man ihn zu künftigem Gedenken mit einem Notabene bezeichnete. Dabei war ein Büchlein, das dieser Walther verfasst und gleichfalls nach Königsberg senden wollte; leider ist sein Inhalt nicht mehr sicher zu bestimmen<sup>1)</sup>. Jener Brief nun führt uns in die Officin Hans Lufts, des Druckers der ersten vollständigen deutschen Luther-Bibel. Er zeigt uns einen der bedeutendsten Mithelper an der Arbeit, in gewaltig aufgeregten und kritischen Tagen, in denen mancher Kleingläubige, noch kein Jahr nach dem Hingange des Helden, schon an seinem Werk verzagte, in denen Melanthon, aus seinem Wittenberger Nestchen geflüchtet, schon das Evangelium zusammen- und die alte unklassische Barbarei hereinbrechen sah.

Wittenberg hatte im sächsischen Kriege eine doppelte Bedeutung. Es war die wichtigste und stärkste Festung Johann Friedrichs nach seiner Lage als Bollwerk des Elbstroms, seinen Mauern und Wällen, mit gutem Kriegsvolk unter Bernhard von Mila besetzt, mit Munition und Proviant reichlich versehen. Es war aber auch nach dem Geiste seiner Bürger und Bewohner immer noch die Stätte, in der Luthers starker Geist fortlebte, immer noch „das Hauptbollwerk gegen die Feinde“.

---

1) Schreiben Schlicks an Herzog Moritz. d. Luben Mittwoch nach Conversionis Pauli (26. Januar) 1547, im Dresd. Arch. Loc. 9140.

des Evangeliums nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa“, wie damals mitten im Kriegssturm einer seiner Professoren es nannte<sup>1)</sup>). Gleich bei dem Beginn des Elbkrieges, am 6. November 1546, war die Universität aufgelöst, waren die Studiosen, die während einer etwaigen Belagerung ein unruhiges Element bilden mochten, entlassen worden<sup>2)</sup>). Der grösste Teil der Doctoren, zumal solche, die für die Sicherheit von Weib und Kind zu sorgen hatten, suchte anderwärts eine Zuflucht. Aber es blieb doch auch ein Kern von tapferen Männern der Hochschule und des lutherischen Geistes in der Festung, Doctor Cruciger, damals Rector der Universität und Prediger an der Schlosskirche, Bugenhagen, Pastor an der Pfarrkirche, die Magister Paul Eber und Georg Rörer<sup>3)</sup>). Mit der Mehrzahl der Prediger und der Schulmeister blieb den Bürgern und selbst den Kriegsleuten ein starkes Vertrauen auf Gott und sein Evangelium, auf die Sache Luthers und des Kurfürsten. Denn auch die Bürger waren zu Wachdiensten in der Stadt und unter deren Toren, nicht minder auf den Wällen und Türmen verpflichtet. Sie mussten es ansehen, wie die Vorstädte mit den Lusthäusern und Gärten, damit der Feind sich hier nicht setzen könne, niedergebrannt, wie die Aecker umher verwüstet, die Dörfer geplündert und auch wohl mit Feuer vertilgt wurden<sup>4)</sup>.

Am 18. November erschien Herzog Moritz mit seinem Heere vor der Stadt und liess sie berennen. Die berüchtigten Husaren streiften mit wildem Geschrei bis hart unter die Mauern, wurden aber vom Wall aus durch die Kugeln der Verteidiger zurückgetrieben. Der Versuch, ob nicht Wittenberg demselben schnellen Schrecken erliegen möchte wie Zwickau und andere Städte, war mislungen. Ernsthafter wurde die Belagerung um die Mitte des December wieder aufgenommen. Ein bedeutender Teil von Moritz' Truppen nahm seine durch Schanzen und Gräben befestigten Winterlager in den Dörfern umher, er selbst das Hauptquartier in Zahna. Die Besatzung der Stadt wurde durch Wachtposten und Streifzüge in stetem Atem erhalten, die Zufuhr erschwert, die Dörfer in weitem

1) Johann Marcellus an Johann Lange in Erfurt, d. Magdeburg Luciae in bruma (13. Decbr.) 1546 im Corp. Reform. vol. VI.

2) Ebend., Anschlag des Rectors Caspar Cruciger.

3) Joh. Bugenhagen, Wie es vns zu Wittemberg in der Stadt gegangen ist — — Warhaftige Historia. Wittemberg, durch Veit Creutzer, 1547. 4°. B. 4.

4) Ebend., C. 4. Das Abkommen über die Wehr- und Wachpflichten der Wittenberger Bürger von 1543 bei Wentrup. Die Belag. Wittenbergs im J. 1547, im Progr. des Gymn. zu Wittenberg 1861, S. 23.

Umkreise ausgeraubt und verwüstet. Zwar Ausfälle scheinen die Belagerten nicht gewagt zu haben. Aber wenn die feindlichen Reiter einmal allzu keck den Mauern und Brücken der Stadt sich näherten, wurde ihnen von den Kugeln derselben gar bald der Rückweg gewiesen.

Dabei waren in der Stadt Bürger und Kriegsknechte guten Mutes, in Verträglichkeit mit einander, in sicherem Vertrauen auf den Obersten, Herrn von Mila, und den Hauptmann Wolf Kreutz. Man betete für den Kurfürsten und dass er bald mit Ehren in sein Land heimkehren möge; man schmähte auf Herzog Moritz, den Verräter des deutschen Landes und des Glaubens, „des Teufels Ritter und Soldat“. Welcher Jubel, als auf die Nachricht von der Heimkehr des Kurfürsten die herzoglichen Truppen und die verfluchten Husaren am 26. December davonzogen, als die bisher Belagerten sich wieder in freier Luft fühlten und ihrerseits Streifzüge unternahmen! Dieser Triumph tönt uns aus einem schwunghaften Liede entgegen, das damals nach dem beliebten Ton „Es geht ein frischer Summer daher“ gedichtet wurde<sup>1)</sup>, nicht minder aus dem Briefe Walthers, der zu Lübben aufgefangen wurde.

„Zu Wittemberg auf dem hohen Wall  
Hört man die Büchsen krachen, ja krachen“,

heisst es in jenem Liede, dessen Sänger sich einen freien Landsknecht nennt, der zu Wittenberg aus und ein gehe und nun wohl „unverdrungen“ bleibe.

Zu denen, die während der Belagerung das grobe Geschütz bedient, gehörte auch Hans Luft, der Meister der bekannten Druckerei. Er war unter kurfürstlicher Besoldung zu einem grossen Stück, der „Singerin“, auf den grossen Berg commandirt. Die Mehrzahl seiner Gesellen hatte er kurz vor dem Beginn der Belagerung entlassen, sie lagen jetzt mit Spiess, Hallebarde oder Arkebuse teils zu Sonnewalde, das von Wittenberg aus besetzt worden, teils mit dem Kurfürsten vor Leipzig.

Einen Versuch, die auf das Leben und Treiben Meister Lufts bezüglichen Notizen zu sammeln, machte Gustav Georg Zeltner in seiner „Kurtzgefassten Historie der gedruckten Bibel-Version“ u. s. w. (Nürnberg und Altdorff 1727). Es ist doch beschämend, dass man in so wichtigen bibliographischen Fragen immer noch genötigt ist, auf diese alte Scharteke zurückzugehen, während uns jetzt ganz andere Forschungsmittel zu Gebote stehen. Nach Zeltner war Luft etwa 1495 geboren.

---

<sup>1)</sup> Ein new Lied von herzog Moritzen zu Sachsen, abgedruckt bei von Liliencron, Hist. Volkslieder Bd. IV, Nr. 546.

Wann er in Wittenberg seine Druckerei eröffnet, liesse sich erst sagen, wenn eine Forschung über seine Drucke vorläge. Es muss aber schon in seinen jungen Jahren geschehen sein, und der Schritt hängt ohne Zweifel mit dem ersten Anblühen der jungen Universität und mit der Wirksamkeit Luthers an ihr zusammen. Gleich die ersten Erwähnungen Lufts entstammen aus Luthers Briefen. Schriftsteller und Drucker waren damals selten gut auf einander zu sprechen. Schon 1521 beklagt sich Luther über schlechte Typen, elendes Papier und über die Nachlässigkeiten der Luftschen Officin, deren Meister er als den reinen Geschäftsmann anzuklagen scheint: „Johannes chalcographus est Johannes in eodem tempore“<sup>1)</sup>). 1527 hatte Luft die in Wittenberg herrschende Pest zu überwinden. Er blieb mit Luther immer im Zusammenhange, wie die Druckangaben mancher der älteren Schriften desselben bezeugen<sup>2)</sup>). Seit den Bibeldrucken wird diese Verbindung hochbedeutsam. Aber zufrieden war Luther mit den Leistungen jener Werkstatt immer noch nicht. Als 1539 eine neue Ausgabe der Bibel auf grossem Median-Papier gedruckt werden sollte, nahm er sich vor, sie zu revidiren und „der Drucker Unfleiss zu corrigiren“. Eben das führte zu einem strafferen System der Druck-Correctur<sup>3)</sup>.

Durch die Bibeldrucke, wie es scheint, wurde Luft ein angesehener, wohlhabender, weithin bekannter Mann. Er lebte mit den Wittenberger Doctoren wie einer unter ihnen; auch er hatte in der Regel Studiosen im Hause und bei Tische wie sie. Bugenhagen nannte ihn freundschaftlich seinen Bruder. Er trat mit den Fürsten des lutherischen Glaubens in Geschäftsverkehr. Er lieferte ihnen aus halber Gefälligkeit die beliebten auf Pergament gedruckten Bibeln. 1539 sollten ihrer drei Exemplare gedruckt werden, von denen jedes etwa 60 Gulden kosten würde. Selbst Kurfürst Johann Friedrich, wollte er sich in solchen Besitz setzen, musste ihn zeitig bestellen. Weitere neun Exemplare, die bei dem nächsten Drucke aufgelegt wurden, waren alsbald versprochen und verkauft. Von dem Druck, den Luft für die Leipziger Frühjahrsmesse von 1543 vorbereitete, sollten auf mehrfache Anfragen von fürst-

<sup>1)</sup> Brief an Spalatin bei d e Wette II, 42. Ohne Zweifel ist hier Luft gemeint, den Luther auch 1524 (S. 506) als Joh. Luft chalcotypum bezeichnet.

<sup>2)</sup> Ebend. III, 189. Auch zweifle ich nicht, dass die Datirung eines Briefes von 1528 (S. 313): „in domo aërea et aetherea“ wirklich auf Lufts Geschäftslocal zu beziehen ist.

<sup>3)</sup> Luthers Schreiben an den Kanzler Brück vom 19. Septbr. 1539; ebend. V, 205.

licher Seite wieder neue Pergament-Exemplare gefertigt werden, deren Preis aber jetzt schon 90 Gulden überstieg<sup>1)</sup>.

Unter den Correctoren der Bibel und anderer lutherischer Schriften, die der Luftschen Officin zur Seite standen, wird Doctor Cruciger obenan genannt. Er übte nicht blass eine oberste Aufsicht, sondern gab auch in technischen Fragen die letzte Entscheidung ab, wo das Gutachten eines theologisch durchgebildeten Mannes erforderlich war. Denn Luthers Sache war es nicht, sich um solche Dinge anders als im nachträglichen Aerger über die Misgriffe und Fehler zu kümmern. Bis der Setzer mit seiner Arbeit fertig geworden, war der vorwärtsdringende Genius des Reformators schon weit über sie hinaus und bei anderen Fragen.

Der unermüdliche Corrector Luthers, so lange dieser lebte und noch manches Jahr nach seinem Tode, war der Magister und Wittenberger Kaplan Georg Rörer, ein wohlgelehrter Mann, aber von derjenigen Classe, die gar nicht den Trieb in sich spürt, in selbständiger Unternehmung und Leistung dazustehen, die ihr Tun freudig dem eines höheren Geistes unterordnet, eine famulirende Natur, die wegen ihres braven, bescheidenen Wesens in Wittenberg bei jedermann wohlgelitten war. Bekannt genug ist Magister Rorarius als Luthers Tischgenosse, Nachschreiber seiner Predigten und Vorlesungen und als Mitglied des Collegium biblicalum. Eben 1539, als Luther die Notwendigkeit einsah, der Drucker Unfleiss ernstlicher zu corrigen, übergab er Rörer das revidirte Exemplar der Bibelübersetzung, nach welchem fortan gedruckt und corrigirt werden sollte. Rörer wird nun actenmässig „oberster und vereideter Corrector in Hans Luftens Buchdruckerei“ genannt. Auch nach Luthers Tode corrigezte er noch in Wittenberg drei Bände seiner Werke, ging dann 1550 nach Dänemark, kehrte aber nach Jena zurück, um auch hier dem Druck der Werke Luthers vorzustehen. Als Schriftsteller hat er sich nie hervorgethan, höchstens dass er an der alsbald zu erwähnenden Streitliteratur in Sachen der Jenaer und der Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers teilgenommen<sup>2)</sup>). Melanthon erschöpft sein Lob, wenn er es ganz und gar an die Edition der Werke Luthers knüpft<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ich benutze allerlei Notizen aus der Correspondenz des Herzogs Albrecht von Preussen mit den Wittenberger Gelehrten, die das Archiv zu Königsberg aufbewahrt.

<sup>2)</sup> Joh. Conr. Zeltner, Correctorum in typographiis eruditiorum Centuria (Norimb. 1716) p. 475—478.

<sup>3)</sup> Schreiben an Herzog Albrecht von Preussen vom 18. October 1547: „— a viro integerrimo, qui reverendi D. Lutheri lucubrationes

Sein jüngerer Mitarbeiter und später sein Ersatzmann in Lufts Druckerei war Christoph Walther. Er tritt daher, so lange Rörer in Wittenberg war, nicht sonderlich hervor. Aber in der Vorrede zu seiner Streitschrift von 1558 sagt er, dass er nun länger als 20 Jahre in der Druckerei corrigiren geholfen, erst neben Doctor Cruciger, dann neben Magister Rörer. Wo er herstammte, wusste der ältere Zeltner „trotz aller Mühe“ nicht zu ermitteln; der jüngere beruft sich auf die Streitschrift Amsdorfs, der Walther einen Hessen nennt und auch von seiner Klage zu erzählen weiss, man bezeichne ihn als den „dürren Hessen“. Sofort wollte man auch daraus schliessen, warum er gleich dem Landgrafen von Hessen die calvinische Lehre begünstige, ein Vorwurf, mit dem man damals schnell und in diesem Falle ganz leichtfertig bei der Hand war. In dem aufgefangenen Briefe nennt Walther selbst vielmehr den Herzog Moritz von Sachsen als seinen Landesherrn; er bekennt das als eine Schande. Auf den Landgrafen von Hessen aber ist er grade so übel zu sprechen wie die Wittenberger sonst: er nennt ihn „Landschrapf“, hält ihn für den Urheber alles Unglücks im Kriege gegen den Kaiser und deutet mit Bitterkeit auf seine Doppellehe, die Gottes Zorn herausgefordert. So bedenklich steht es um die personalen Nachrichten, die uns aus der polemischen Literatur zufiessen. So mag auch unwahr sein, was Johannes Aurifaber unserem Walther in einer anderen Fehde vorwarf, er sei als entlaufener Mönch nach Wittenberg gekommen.

Am wichtigsten wurde Walthers Tätigkeit, als er an der grossen Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers arbeitete, erst neben Rörer und mit diesem in Freundschaft, dann als erster Corrector. In dieser Arbeit zeigt ihn unser Brief. Wenn er darin klagt, dass der dritte Teil der Werke Luthers (wohl der zweite der lateinischen) erst zur Hälfte fertig sei, wegen der Langsamkeit des Dr. Cruciger, so hatte letzterer wohl die Anordnung auf sich. Um die Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers drehte sich denn auch der Streit, dessen Anlass zunächst offenbar die Concurrenz der Jenaer Ausgabe wurde, eine Fehde, deren realer Gegenstand sich doch auf rechte Haarspaltereien beschränkte, die aber mit den bösesten Schmähungen langehin fortgeführt wurde. In ihr schrieb Walther den „Bericht von denen Wittenbergischen Tomis der Bücher des ehrwürdigen Martin Luthers, wider Matthes Flacium Illyricum An. 1558“ (4<sup>o</sup>, ap. Joh. Lufftium) u. a., was aus derselben Druckerei

---

multis iam annis edi curavit et fideliter ecclesiae Dei in earum emendatione servivit.“

und zu ihrer Ehrenverteidigung hervoring. Auf einige der späteren Schriften Walthers, die den beiden Zeltner unbekannt geblieben, macht mich der Herausgeber dieser Zeitschrift, Herr College Brieger, in freundlicher Weise aufmerksam. Die gewiss seltenen Drucke finden sich in der auf diesem Gebiete so berühmten Ponickauschen Bibliothek zu Halle.

Vier Jahre nach dem Streit über die gesammelten Werke Luthers entspann sich ein ähnlicher über die neue in Jena nach den Heften Rörers gedruckte Hauspostille. Auch hier erhob sich Walther als Kämpe der Luftschen Officin, „als ein alter Diener auff Drückerey, der ich auch neben M. Georg Römer solche Hauspostill zu Wittemberg habe oft helfen lesen und corrigirn“. Sein Sendschreiben, das er am Schlusse, aber nicht auf dem Titel mit „Christophorus Walther“ unterzeichnet, führt die Aufschrift: „Antwort auff der Flacianisten Lügen vnd falschen Bericht wider die Hauspostill Doctoris Martini Lutheri. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1559.“ 7 Bl. 4°.

Ein vielseitigeres Interesse noch gewährt die Philippika gegen die Nachdrucke der deutschen Bibel: „Von vnterscheid der Deudschen Biblien vnd anderer Büchern des Ehrnwirdigen vnd seligen Herrn Doct. Martini Lutheri, so zu Wittemberg gedruckt, vnd an andern enden nachgedruckt werden. Durch Christoff Walther, des Herrn Hans Luffs Corrector. Wittemberg 1563.“ 8 Bl. 4°. Wie bedeutsam sind hier gleich die Eingangsbemerkungen über die Notwendigkeit einer gleichmässigen Orthographie in Druckwerken deutscher Sprache, die Grundsätze eines denkenden Correctors, der sein Leben diesem Fache geweiht und von seiner weiterstreckten Wichtigkeit ganz durchdrungen ist! Und wie er Luthers Verdienste um die deutsche Sprache und Schreibung preist, bei der ihm Doctor Cruciger treulich beigestanden, „welcher der erst überster Corrector der Biblien vnd ander Bücher Lutheri ist gewesen“. Mit welchem Stolze blickt er darauf, dass „wir hie zu Wittemberg recht Deudschat drücken und recht Deudschat corrigit von jm (Luther) selber gelernet haben“. Wer über die Rechtschreibung der Luther-Bibel, und das heisst ja zugleich über die Genesis der modernen deutschen Orthographie sich unterrichten will, in diesem Büchlein findet er die Grundzüge der Theorie. Mag auch zunächst der Eifer für das Luftsche Geschäft dem Autor die Feder in die Hand gedrückt haben, der Eifer für die Sache und die Verehrung für den Meister, an dessen literarische Laufbahn Walther sein dienstbares Dasein geknüpft, heben dasselbe in das Licht einer volleren Würdigung. Er starb 1572, nachdem er 34 Jahre lang bei Luft die Correctur verwaltet, gewiss ein mühseliger Beruf, der den Geist

beschränken und verkümmern mochte und doch einen nicht geringen Grad von Bildung und Kenntnis voraussetzte<sup>1)</sup>.

Nun aber giebt sich Walther in unserem Briefe noch als Verfasser einer anderen Schrift kund. Er sagt, er habe die Wittenberger Erlebnisse, die Berennung und Belagerung der Stadt durch Moritz „kurtzlich beschrieben“ und verweiset auf die Schachtel „bey den andern Büchern“. Auch Schlick über-sendet dem Herzoge Moritz dieses „gedruckte Büchlein“. Eine Schrift, auf die man jene Worte mit Sicherheit beziehen könnte, ist bisher nicht bekannt geworden. Freilich entbehren wir gänzlich der bibliographischen Hülfsmittel, bei denen man Rat suchen könnte. Was Weller von „Zeitungen“ gesammelt hat, enthält nichts, was hier in Betracht kommen könnte. Und dennoch muss die Schrift existiren; möchten die Verwalter reicher Bibliotheken zu einer Nachsuchung angeregt werden! Man dürfte zunächst an das oben citirte Büchlein Bugenhagens denken. Aber es enthält die ausdrückliche Notiz, dass es am 3. August 1547 zu Wittenberg geschrieben (beendet) sei, es wurde daselbst durch Veit Creutzer gedruckt. Am 1. August sandte Bugenhagen dem Herzog Albrecht von Preussen den bis-her gedruckten Teil, am 21. August die ganze Schrift. Zwar beruft er sich auf „etliche Historien“, die über den Krieg im Druck erschienen, aber er meint damit offenbar die den Donaukrieg betreffenden Relationen und Zeitungen. Kein Wort davon, dass einer, der mit ihm in Wittenberg eingeschlossen gewesen, den er ohne Zweifel genau kannte, schon vor ihm die nämlichen Dinge beschrieben.

Unter solchen Umständen mag eine Vermutung gestattet sein, bis sich etwa die unbekannte Druckschrift vorfindet. Wie wenn Walther der Dichter des oben besprochenen Liedes wäre, wenn die vier Blätter desselben das „Büchlein“ bildeten? Dass es bald nach dem Abzuge der moritzischen Truppen am 26. December 1546 gedichtet worden, geht aus der 22. Strophe her-vor. Dass es in Wittenberg gedruckt worden, versteht sich von selbst. Es enthält in der Tat die Hauptzüge aus der Ge-schichte der Belagerung der Stadt. Freilich nennt sich der Verfasser des Liedes einen „freien Landsknecht“. Aber auch Walther mag unter den Bürgern seine Wachdienste geleistet haben, wie Hans Luft, sein Principal, auf der Schanze sein Stück bediente, wie die Gesellen der Druckerei sich zu Kriegs-diensten selbst ausserhalb Wittenbergs verwenden liessen. Es wäre nicht gar auffallend, wenn er sich als Landsknecht be-

---

<sup>1)</sup> Näheres bei Joh. Conr. Zeltner S. 542—547 und in dem Buche seines Bruders Gustav Georg S. 73—91.

zeichnete, zumal da solche Wendungen in Kriegsliedern beliebt und alter Ton waren. Auch ist der „freie Landsknecht“ nicht regelmässiges Epitheton wie der „fromme“; sollte es nicht auf einen freiwilligen Mitstreiter hindeuten?

Der Adressat des aufgefangenen Briefes, Andreas Aurifaber, war ein in den Gelehrtenkreisen gleichfalls wohlbekannter Mann. Er studirte seit 1542 zu Wittenberg mit Unterstützung des Herzogs Albrecht von Preussen Medicin, nachdem er sich zuvor philosophischen Studien ergeben. In jener Kunst vervollkommnete er sich dann, wiederum auf Kosten des Herzogs, in Italien. Er war indes längst mit Helene, einer Tochter des Buchdruckers Luft, verheiratet. Als er am 1. August 1545 aus Italien und nach Wittenberg zurückkehrte, hatte er bereits drei Kinder. Er übersiedelte nun nach Preussen, um dem Herzog als Leibarzt zu dienen. Hier starb seine Gattin, wohl schon vor dem Anbruche des Jahres 1547; denn nicht ihr, sondern nur ihren Kindern sendet Walther Grüsse. Er verlobte sich im December 1549 mit der ältesten Tochter Osianders. Seitdem etwa spielt er in den theologischen Streitigkeiten eine bedeutende Rolle, gleich manchem Arzte seiner Zeit, ein hochangesehener geheimer Rat des Herzogs. Am 12. December 1559 traf ihn abends um 7 Uhr ein plötzlicher Tod durch Schlaganfall auf dem herzoglichen Schlosse<sup>1)</sup>.

### **Schreiben Christoph Walthers an Andreas Aurifaber, d. Wittenberg, 20. Januar 1547.**

Dem achtbaren und hochgelarten eren Andreä Aurifabro, der  
ertzney doctor, meinem grosgunstigen eren.

(Registraturbemerkung auf der Adresse: Dieser brief ist von  
grafen Albrechten Schligk landtvoigt etc. erfunden worden bey  
einem boten, so von Wittenbergk gelaufen. — In einer anderen  
Registraturaufschrift ist der Brief mit einem Notabene ausge-  
zeichnet.)

Mein gantz williger dienst zuvor. Achtbar hochgelarter  
lieber err doctor. Von e. a. haben wir am 15. Januarii brieve  
bekommen, welche am 12. Novembris gegeben sind, darin be-

<sup>1)</sup> Vgl. den ihm gewidmeten Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. XIX. In Melanthons Briefen wird er mehrfach erwähnt, so am 1. Juli und 12. August 1544, am 1. August 1545 und sonst. Viel Material über sein Leben enthalten auch die Königsberger Archivalien. Sein jüngerer Bruder ist der in unserem Briefe gleichfalls erwähnte Theologe Johannes Aurifaber.

funden, das es e. a. wolgeet, deshalb wir von hertzen froh sind und gott danken. Wir haben aber sider Michaels keinen Brief von e. a. empfangen. Wir sind auch noch alle frisch und gesund, aber hertzlich betrübet, das macht der verfluchte man, verretherische man h. Moritz. Wie derselbe tolle unfletiger mensch mit uns armen leuten sider Michaels gehandelt hat und Witemberg belagert, hab ich kurtzlich beschrieben, das mag e. a. lesen, es leid in der schachtel bey den andern büchern. Ich weis das er die gröste ursach ist, das der keiser solchen krieg hat angefangen, wird dazu zu einem öffentlichen verrether deudschs landes mit seinen hussern, die leider auf den sommer den turcken werden herein brengen. Es ist mir eine schande, das er mein landsherr ist. Unser lieber churfurst ist gantz ergrimmt über Leypzig, zuscheusts gar. Haben sich erboten, sie wollen im ein grosse summa gelds geben, er soll sie zu gnaden annemen und das kriegsvolk lassen frey abzihen. Das hat er nicht wollen thun, denn es sind die ergesten buben drin, h. Moritzen rete<sup>1)</sup>. Vieleicht ist der ertzschem M. Frantz Klam auch drinne, der sich zu solchem aufrur wedlich gebraucht hat, und ist bey den unsern hinten und forn gewesen, ein rechter falscher mensch. War dazu im sommer in welschland und bey etlichen bischoven dieser bösen sachen halben, kam auch kurtz darnach, als er wider aus welschland kam, zu den unsern gen Witemberg<sup>2)</sup>.

Unser lieber herr Philippus Melanthon ist vor acht tagen von Magdeburg kommen, er ist aber neulich wider weg, wolt gern hie sein, aber weil wir noch nicht sicher sind, darf er nicht hie bleiben, denn es kemen viel studenten her, deshalb ist er wider weg<sup>3)</sup>.

E. a. bruder M. Johannes helt auch noch zu Magdeburg haus. Am 17. Januarii hat ein bote von Breslau briete an in bracht, der sagte, das doctor Hess, M. Joh. weibs vater, ge-

<sup>1)</sup> Aehnliche Dinge über die Zerschiessung Leipzigs sagte auch der Bote aus, den Graf Schlick mit dem Briefe abfng: die Stadt sei an drei Stellen in Trümmer geschossen und wolle sich ergeben, der Kurfürst aber wolle sie mit Gewalt stürmen und alles darin todtschlagen. An diesen Aussagen merkte Schlick alsbald, dass der Bote nicht, wie er vorgab, vor Leipzig gewesen sein könne.

<sup>2)</sup> Sehr ähnlich urteilt über diesen Franz Cracum oder Cram, der später Professor der Rechte in Leipzig und Rat der Kurfürsten Moritz und August war, Ratzeberger (Gesch. über Luther und s. Zeit, herausg. von Neudecker [Jena 1850]), S. 151. Dagegen nennt ihn Camerarius im Briete an Melanthon v. 2. Januar 1547 (Corp. Ref. vol. VI) einen „vir optimus“.

<sup>3)</sup> Von Melanthon haben wir Briefe aus Wittenberg vom 13., 14 und 15. Januar 1547, am 19. schreibt er wieder aus Zerbst.

storben were, brechte im derhalb brieve. Da haben wir in flugs gen Magdeburg heissen laufen<sup>1)</sup>.

Unser druckerey ist gar wüste von gesellen. Denn bald als h. Moritz vor Wittemberg zog, lies der vater<sup>2)</sup> die gesellen scheuben, sind nu eins theils zu Sonnewald in der besatzung<sup>3)</sup>, eins theils aber vor Leypzig. Haben nur zu einer presse gesellen, damit vierzehen tage geerbeit. Es hat auch e. a. vater besoldung vom churfursten gehabt, denn er war zu einem grossen stück, die singerin genant, auf den grossen berg verordnet.

Die bücher, so der furst begert, und die, so e. a. begert, wil ich mit allem vleis bestellen und zuschicken<sup>4)</sup>. Der dritte tomus Lutheri ist noch nicht die helfte fertig, so langsam ist D. Creutziger<sup>5)</sup>. Wir haben im druck biblam mit gespalten columnis, grosse postill Luth., new testament klein<sup>6)</sup>. Der bapst ist lang damit umbgangen, das er die universtet und druckerey zerstörrete. Denn die haben im sein reich zerstoret. Itzt lebt sichs ansehen, als solts im geraten. Aber es wird sich das spiel wenden. O wie wird man die pfaffen in Deudsland stöbern, die solch spiel haben angericht! Als viel pfaffen in Deudsland sind, so viel sind verrether. Aber unser herrn sind zu linde: sie verjagen sie, so man sie doch alle billich solt todschlagen, weil sie in der warheit verrether, aufrörer und lesterer gottes namens sind. E. a. wird sich wol wissen zu halten des bischofs von Halle halben, denn er ist ein marggrave von Brandenburg, obs auch den hofejunckern oder fursten selber bewegen möcht, so sie von e. a. höreten, er were bestrikt<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Der bekannte Joh. Hess starb in Breslau nach Köstlin „am Vorabende des Erscheinungsfestes“ (5. Januar) 1547. Melanthon condolirt dem Joh. Aurifaber, der während der Wittenberger Belagerung nach Magdeburg geflüchtet, aus Zerbst am 21. Januar.

<sup>2)</sup> d. h. Aurifabers Schwiegervater, wie auch Melanthon in dem eben erwähnten Condolenzschreiben vom pater spricht.

<sup>3)</sup> Nach dem Abzuge der herzoglichen Truppen von Wittenberg nahm der dortige Commandant, Bernhard von Mila, am 5. Januar 1547 mit 4 Fähnlein und 300 Reitern Sonnewalde, das dem Grafen von Solms zugehörte und von diesem nicht verteidigt wurde.

<sup>4)</sup> Der Brief des Herzogs Albrechts von Preussen an Hans Luft v. 10. Novbr. 1546, worin er der durch Andreas Aurifaber zu bestellenden Bücher gedenkt, findet sich im Entwurf im Königsberger Archiv. Auf diese Bestellung bezieht sich Walther.

<sup>5)</sup> Gemeint ist wohl der 2. Teil der lateinischen Schriften, der 1548 erschien.

<sup>6)</sup> Die hier aufgeführten Drucke dürften in einer mit Luther-Schriften wohlausgestatteten Bibliothek zu finden sein.

<sup>7)</sup> Der Erzbischof von Magdeburg war von Johann Friedrich in Halle zur Abtretung des Stiftes gegen eine Pension genötigt worden und hatte am 11. Januar das Schloss zu Halle verlassen.

Wie unser churfurst sampt seinen bundsverwandten vom keiser sind abgezogen und was sie haben ausgericht, kan man nicht wissen, so still wirds gehalten. Man kan auch nicht wissen, wo der keiser ist. Etliche sagen, er sey tod<sup>1)</sup>. Das siche auch mit dem keiserischen krieg so lang verzogen hat, ist gewis, wie ich bald im anfang sagte: so die unsern den keiser nicht bald schlagen werden oder sonst glück haben, ist warhaftig der landschrapf ursach. Itzt war Crato drucksetzer von Strassburg allhie, welcher dem churfursten dienet und aus dem lager von Leypzig her kam, der sagte, das man den keiser bald im anfang wol hett kunnen vor Ingelstad schlagen, wenn man hett nachgefolget. Fragte ich, was die ursache were. Sagte er, des landgraven, der hat nicht hinan gewolt, dazu dem churfursten, der schon sein schlachtordnung gemacht und hinan gewolt, heftig widerraten und gewehret. Denn ich kan nicht gleuben, das der landgrave in solchem krieg glück sollt haben, ursach weis ich. So hab ich auch die heilige schrift wol durch lesen, das ich solch ding leichtlich ersehen kan.

Man hat noch heut diese nacht viel kogeln und pulver gen Leypzig gefurt. Die obersten des kriegs, so drinne sind, wissen wol, das inen ir leben gild, wenn sie es gleich aufgeben. Derhalb wehren sie sich heftig. So verschonet mein herr auch des armen heuflins. Denn sie wollen das weibervolck nicht erauslassen, so es doch der churfurst an sie heftig begert hat. Nu ist mein herre entschuldigt, hat auch öffentlich an die landschaft geschrieben und im druck lassen ausgehen (e. a. schick ich 3 exemplar), das er zu solchem blutvergissen gedrungen ist<sup>2)</sup>. Wie es noch ein ausgang haben wird, will ich e. a. in kurtz auch zuwissen thun. Damit sey e. a. gott befolen. Datum 20. Januarii anno 1547.

E. a. williger

Christof Walther.

Es ist auch ein brief zu Leypzig gedruckt (das sie ja diese strafe wol verdienien haben wollen) im namen D. Mar. Lutheri, der helt, das sich die christen zu keinem krieg begaben sollen etc.<sup>3)</sup>. Da wider hat Justus Menius itzt lassen

<sup>1)</sup> Ein bekanntes, nicht nur in den niederen Ständen zu Sachsen umlaufendes Gerede. Wie man in Wittenberg noch am 14. April, als der Kaiser bereits im Vogtlande war, an seinem Leben zweifelte, zeigt der Brief des Basilius Monner im Corp. Ref. vol. VI, p. 466.

<sup>2)</sup> Das Ausschreiben Johann Friedrichs an die Landschaft des Herzog Moritz v. 27. Decbr. 1546 bei Hortleider Bd. II, Buch 3, Cap. 55. Ich kenne einen Originaldruck, der v. 22. Decbr. datirt.

<sup>3)</sup> Diesen Leipziger Druck führt Bretschneider im Corp. Ref. vol. VI, p. 356 auf. Vgl. auch Melanthons Nachweis der „fremden Zusätze“ p. 360.

ein buchlin ausgehen <sup>1)</sup>). So drucken auch wir itzt dawider <sup>2)</sup>). Weil aber der Bote nicht hat kunnen harren, bis er fertig ward, schick ich dieweil die gedruckten bogen. Es feilet mir am D. Pomer, sonst wer es schon fertig.

Viel tausent gute nacht, sonderlich Ketgen und Martgen <sup>3)</sup>.  
(Orig. im Dresd. Arch. Loc. 9140.)

---

### 3.

## Zur Geschichte der Protestantenverfolgung in Frankreich.

Von  
**Arnold Schaefer**  
in Bonn.

---

Man hat häufig Anstoss daran genommen, dass in der Zeit des siebenjährigen Krieges von preussischer und mehr noch von englischer Seite auf die Gefahr hingewiesen wurde, welche dem Protestantismus durch das Bündnis des österreichischen und des französischen Hofes drohe, und hat jede Beziehung dieser Allianz auf die kirchlichen Verhältnisse in Abrede stellen wollen. Dass dem nicht so sei, steht gegenwärtig durch urkundliche Zeugnisse fest. Gleich in den ersten Anträgen, welche Maria Theresia

<sup>1)</sup> Die Schrift des Justus Menius „Von der Nothwehr Unterricht“ u. s. w. ist bei Hortleder Cap. 29 abgedruckt. Wie Melanthon eine Fülle von Zusätzen und Beistücken dazu lieferte, zeigen seine nach Wittenberg seit dem 16. Novbr. 1546 gerichteten Briefe im Corp. Ref. vol. VI vielfach.

<sup>2)</sup> Das bezieht sich nicht etwa auf die Schrift „Von der Defension und Gegenwehr — — durch D. Regium Selinum“ (Basilium Monnerum), s. l. 1547, wiederholt bei Hortleder Cap. 30; denn diese Schrift war schon am 11. Decbr. 1546 erschienen, wie Melanthons Brief an Cruciger von diesem Tage beweist. Gemeint ist vielmehr die durch Hans Luft 1547 edirte „Erklerung D. Martin Luthers“ u. s. w., die Bretschneider neben dem Leipziger Druck anführt und die bei Hortleder Cap. 28 wiederholt ist.

<sup>3)</sup> Die Kinder Aurifabers. Im October 1553 starben ihm zu Königsberg zwei Töchter aus der ersten Ehe, von denen die jüngere Anna hiess, die ältere in seinen Meldungen an Herzog Albrecht nicht genannt wird. Wohl aber nennt er bei dieser Gelegenheit den Namen seiner ersten Frau Helene.

am 21. August 1755 an den französischen Hof richtete, wird Ludwig XV. vorgespiegelt, dass England sich mit Preussen zu verbinden suche, um die Interessen der katholischen Religion seinen besonderen Absichten zu opfern. Das politische System des österreichischen Hofes, indem er Frankreich die Allianz antrug, lief darauf hinaus, die ersten katholischen Mächte gegen die protestantischen zu vereinigen und damit die bisherige Gestalt des europäischen Gleichgewichtes völlig zu verändern<sup>1)</sup>.

Ludwig XV. ging auf diese Vorstellungen lebhaft ein, wie er dem Duc de Choiseul erklärte: er sei des Glaubens, Gott werde ihn nicht verdammen, wenn er als König die katholische Religion erhalte, und er habe in keiner anderen Absicht sich mit dem Hause Oesterreich verbündet, als um den Protestantismus zu vernichten<sup>2)</sup>. Ganz entsprechend diesen Grundsätzen erfolgte nach dem Tode des milden und freidenkenden Papstes Benedict XIV. im Jahre 1758 die Wahl des beschränkten, aber kirchlich eifernden Clemens XIII.

Durch die heldenmütige Standhaftigkeit Friedrichs des Grossen ward das Vorhaben, die Protestanten zu unterdrücken, vereitelt. Daher spricht Maria Theresia in dem Rescript an ihren Gesandten in Frankreich, Grafen Starhemberg, am 28. Mai 1762, ihr Bedauern aus, „dass Wir der in dem Lauf des gegenwärtigen Kriegs mehrmahlen sehr nahe geschierten Hoffnung entsagen sollen, den König in Preussen als Unseren gefährlichsten Feind und Nachbarn in die behörige Gränzen zu sezen, und andurch nicht nur die Wohlfahrt und das Aufnehmen und die Sicherheit Unseres Erz-Hauses, sondern auch die Catholische Religion und deutsche Reichs-Grund-Verfassung zu unterstützen und zu befördern“.

Mit diesen Tendenzen und dem Rückschlage, den ihre Vereitelung hervorrief, hängt es zusammen, dass in Frankreich die Verfolgung der Reformirten während des Krieges sich verstärkte und noch einmal blutige Opfer forderte, dass sie aber mit dem Ende des Krieges nachliess. Dies hat Rulhière in den Eclaircissements sur les causes de la Révocation de l'Edit de Nantes II, cap. 8 (Oeuvres V, 498 sq.) in aller Schärfe ausgesprochen: „Wenn wir an der Hand der Geschichte auf die Regierung Ludwigs XV. zurückkommen, so werden wir sehen, wie mit den ersten Feindseligkeiten gegen England diese barbarische Jurisprudenz, deren Ursprung wir erläutert haben, und die Verfolgung, welche sie veranlasste, sich während der Dauer

<sup>1)</sup> Arneth, Maria Theresia IV, 394. 384.

<sup>2)</sup> St. Priest, Hist. de la chute des Jésuites (Paris 1844) p. 49, aus Choiseuls Papieren.

zweier Kriege behauptete (1744—1748, 1756—1762). Die in den letzten Jahren Ludwigs XV. wiederauflebende Toleranz hat den Frieden von 1762 zur Epoche gehabt. Nicht eher sind die Kerker geschlossen, die Schaffotte niedergeschlagen, als nach der Unterzeichnung dieses Friedens.“

Es wird daher gerechtfertigt sein, wenn ich nach den von Friedrich Christoph Schlosser in dem französischen Staatsarchive gemachten Auszügen die Hauptpunkte der Instruction mittheile, welche dem Marschall Richelieu in Betreff der Protestantenten gegeben wurde, als er 1758, von dem unrühmlich geführten Commando der Armee in Deutschland abgerufen, sich als Generalgouverneur nach Guyenne begab<sup>1)</sup>). Ich erinnere, dass der als Wollüstling verrufene Duc de Richelieu schon als Lieutenant-Général du Roy en Languedoc, namentlich 1754, die härtesten Massregeln gegen die Protestantenten anbefohlen hatte.

Auf eine völlige Ausrottung der Protestantenten rechnet die Regierung nicht mehr: sie will sie nur niederhalten. So heisst es denn: „La nécessité d'en imposer aux Protestans — est aussi instante en Guyenne qu'en Languedoc. Le projet de les rendre tout-à-coup dociles aux lois de l'église et de l'état seroit trop vaste et même dangereux; il paroît dans le moment présent plus judicieux de se borner à l'objet de les ramener au point, dans lequel se sont jusqu'ici contenus les autres Protestans dans le reste du royaume, où on n'a point encore entendu parler d'assemblées privées ou consistoires, d'assemblées générales, ni de mariages ni de baptêmes dans le desert.“

Die Schwierigkeiten des Einschreitens werden nicht verkannt: aber in Guyenne, wird bemerkt, hat die Toleranz nicht so tief einwurzeln können, wie in Languedoc, wo der Marschall Mirepoix Nachsicht geübt hatte<sup>2)</sup>: hier sind „mit Auswahl Befehle zur Verbannung und Einkerkerung gegen die Angesehensten erlassen worden“. Dergleichen Beispiele der Strenge sollen auch ferner gegeben werden, um durch die Furcht zu wirken. Die Instruction sagt darüber: „Puisqu'il est inutile et qu'il seroit même dangereux — de tenter de ramener les Protestans à l'obéissance par la persuasion, il faut y parvenir par la crainte. On ne parle pas de cette sorte de crainte, qui imprime la

<sup>1)</sup> Carton K. 152. 1754—1762: „Instruction au Duc de Richelieu, Gouverneur Général de Guyenne, allant dans son gouvernement.“ Richelieu war bereits 1755 zu diesem Posten ernannt worden.

<sup>2)</sup> Der Marschall Duc de Mirepoix ward, nachdem er im Jahre 1755 von seinem Gesandtschaftsposten am englischen Hofe abberufen war, zu Richelieus Nachfolger in Languedoc ernannt, starb aber bereits 1757.

terreur et qui conduit au désespoir, ce qui peut arriver quand on déploie toute la sévérité des lois et qu'on les applique à la fois à la multitude des coupables sans distinction; mais on entend parler de la crainte qui vient de l'impression des exemples de sévérité. C'est sur ces principes que S. M. a fixé un plan d'opérations, en lui donnant pour base — l'objet borné, quant à présent à ramener les Protestans de Guyenne au point de ceux des autres provinces, où les assemblées, les mariages et les baptêmes au desert sont inconnus.“

Um den Zweck der Einschüchterung zu erreichen, wird auch nicht der Schein eines gerichtlichen Verfahrens gewahrt, sondern es soll nach allerhöchster Willkür Verbannung und Einkerkerung verhängt werden: „Le Roy se réserve de donner immédiatement Ses ordres particuliers pour les exils et les emprisonnemens sur les avis, qui lui seront donnés dans les cas qui requerront plus de célérité, qu'on ne peut attendre des formalités de justice.“

Insbesondere soll die Strafe für die Aufnahme oder die Begleitung der Geistlichen jederzeit den durch Stand und Charakter ausgezeichneten oder den reichsten treffen: „A l'égard des religionnaires qui auront reçu chez eux les ministres ou prédicants, ou qui les auront accompagnés dans les chemins, dont il aura été donné avis à l'Intendant, ou qui seront dénoncés au Procureur général, ou dont le Sr. Maréchal de Richelieu aura connaissance par lui-même, le procès ne sera fait suivant la rigueur de larrêt du 21 Novembre [1757, du Parlement de Bordeaux], pour raison de la même contravention commise par plusieurs, qu'à un seul de ces contravenants. Le Sr. Maréchal de Richelieu, l'Intendant de la Généralité, le Sr. Premier Président du Parlement, et le Procureur général s'assembleront à l'effet de délibérer sur le choix. Il devra toujours tomber sur le plus distingué par son état et qualité ou sur le plus riche.“

Mit gleicher Härte und Ungerechtigkeit soll „den Umständen gemäss“ gegen die Vorleser und Aeltesten eingeschritten werden, auf Grund der von den Behörden aufgestellten Listen: „Il sera envoyé au Secrétaire d'état du département des états des noms des lecteurs et anciens, de leur qualité, profession et facultés, pour en rendre compte à S. M., qui les fera punir suivant les circonstances plus ou moins aggravantes par la prison, par le renfermement dans des hôpitaux ou maisons de force, dans des châteaux et citadelles, où par l'exil en des lieux non suspects et hors de portée de nuire.“ —

Ein Verzeichnis der Protestanten in der Dauphiné vom Jahre 1765, nach Dörfern, Flecken, Städten geordnet, enthält

Carton K. 155; die Gesamtsumme wird auf nicht weniger als 7684 Familien mit 33883 Gliedern gerechnet.

Die dem Marschall Richelieu erteilte Instruction dient zu schlagender Beleuchtung des von Rulhière in der für König Ludwig XVI. bestimmten Denkschrift ausgesprochenen Urteils, dass die gegen die Protestant en in Frankreich so lange Zeit geübte Bedrückung kein Beispiel bei irgend einem Volke gehabt habe.



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

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

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

Sämmtliche Beiträge (mit Ausnahme der einzelnen Aufsätze etwa angehängten Actenstücke) werden mit 40 Mark für den Bogen honorirt. Einsendungen sind an den unterzeichneten Herausgeber nach Halle a./S. zu richten.

HALLE und GOTHA, im November 1875.

Der Herausgeber:  
Prof. Dr. Th. Brieger.

Der Verleger:  
Friedr. Andr. Perthes.

# Inhalt.

Seite

## Untersuchungen und Essays:

- |  |    |
|--|----|
| 1. <i>H. Weingarten</i> , Der Ursprung des Mönchtums im nach-constantinischen Zeitalter (erster Artikel) . . . . . | 1  |
| 2. <i>H. Reuter</i> , Bernhard von Clairvaux . . . . .   | 36 |
| 3. <i>A. Ritschl</i> , Die Entstehung der lutherischen Kirche . . . . .  | 51 |

## Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.

- |  |     |
|--|-----|
| I. Die Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa.<br>Von <i>Adolf Harnack</i> . . . . . | 111 |
|--|-----|

## Analekten:

- |   |     |
|---|-----|
| 1. <i>P. Tschackert</i> , Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ (aus den Jahren 1413 bis 1415) . . . . . | 149 |
| 2. <i>G. Voigt</i> , Christoph Walther, der Druck-Corrector zu Wittenberg . . . . .   | 157 |
| 3. <i>A. Schaefer</i> , Zur Geschichte der Protestantenverfolgung in Frankreich . . . . .   | 170 |