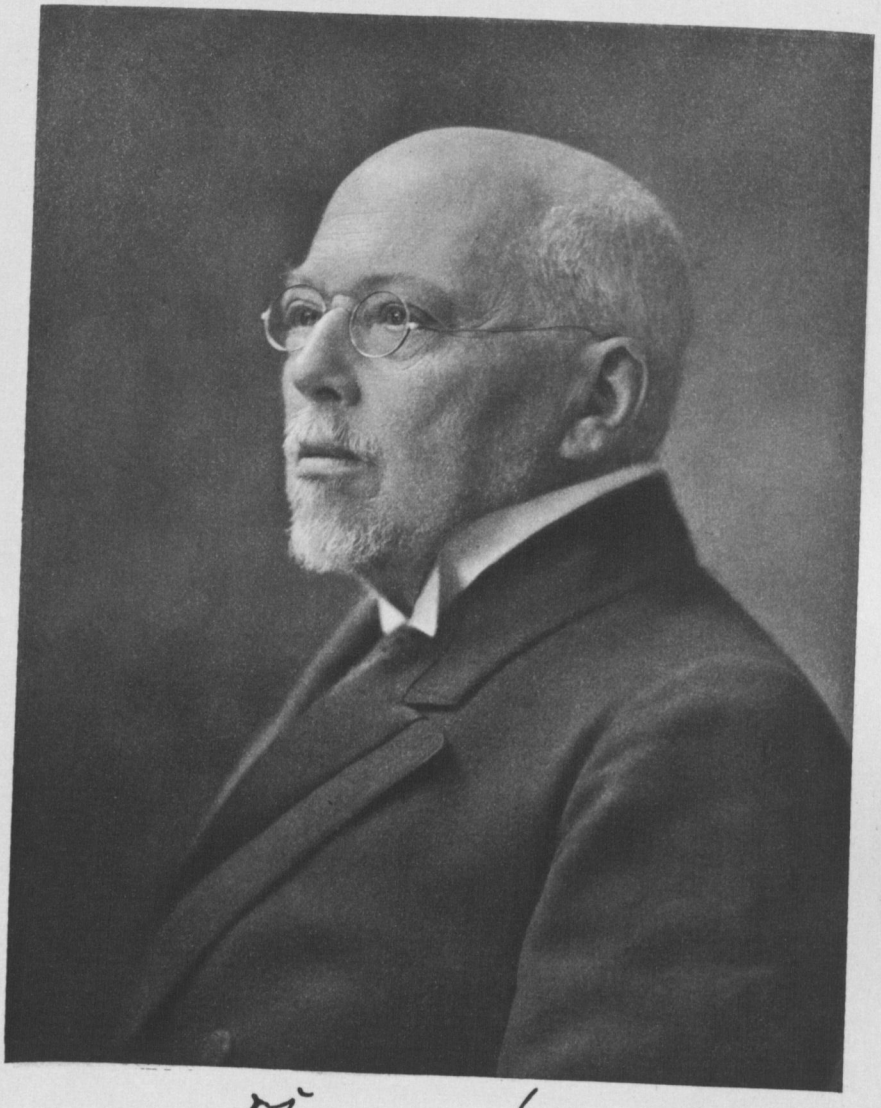


Dr. Freiherr von Hertling

1914. 248

Festschrift

Georg von Hertling

zum siebzigsten Geburtstage am 31. Aug. 1913
dargebracht

von der

Görres-Gesellschaft zur Pflege der
Wissenschaft im kath. Deutschland

*

Monumenta Germaniae Historica
Traube-Bibliothek.

1913
Kempten · Jos. Kösel'sche Buchhandlung · München

Monumenta Germaniae Historica
Traube-Bibliothek.

Exzellenz!

Hochverehrter Herr Staatsminister!

Als Sie im vorigen Jahre zum Vorsitz im bayerischen Ministerrate berufen wurden, hat der Vorstand der Görresgesellschaft sich beehrt, Ew. Exzellenz, dem Gründer und langjährigen Vorsitzenden der Gesellschaft, in einer Adresse seine Glückwünsche auszusprechen. Wir haben in derselben der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß Sie auch in Ihrer neuen hohen Stellung der Gesellschaft eingedenk bleiben würden, die wir uns bei Ihren Lebzeiten ohne Ihr richtunggebendes Präsidium nicht denken könnten.

Diese Hoffnung ist in Erfüllung gegangen: Die Generalversammlung zu Freiburg i. Br. hatte die Freude, Sie als Präsidenten in ihrer Mitte zu sehen. Da durften wir die bestimmte Erwartung hegen, daß Sie auch auf der Generalversammlung des Jahres 1913, in welchem Sie das siebente Jahrzehnt Ihres an Arbeit und Verdiensten so reichen Lebens vollenden, nicht fehlen würden. Als durchaus glücklich wurde der Antrag begrüßt, die Versammlung in Aschaffenburg abzuhalten, auf bayerischem Boden, in der Nähe Darmstadts, wo Sie am 31. August 1843 das Licht der Welt erblickten, und der Antrag, zu diesem Tage eine Festschrift erscheinen zu lassen, wurde ohne Diskussion angenommen.

Zahlreichen Mitgliedern der Gesellschaft ist es eine wirkliche Freude gewesen, diesen Beschluß verwirklichen zu helfen. Vertreter der verschiedensten Wissensgebiete haben sich vereinigt, um durch Beteiligung an der Festgabe den Mann zu ehren, der wie wenige Zeitgenossen in harmonischer Zusammenfassung eine vielseitige Tätigkeit entfaltete, den hervorragenden Parlamentarier und Sozialpolitiker, den maßvollen, weitschauenden Staatsmann, den Katholiken, dessen Überzeugungstreue keine Opfer scheute, den ausgezeichneten Gelehrten, dessen wissenschaftliche Tätigkeit weit über die Grenzen seines akademischen Lehrauftrages hinausreichte, der allem Wahren, Guten und Schönen in Forschung und Kunst weitgehendes Verständnis und tatkräftige Förderung entgegenbrachte, dem edlen Menschen, der in einem langen, selbstlosen, stets nur einem Ideal geweihten Leben die hohe Achtung auch seiner Gegner sich erworben hat.

In erster Linie aber ist diese Gabe dem Vorsitzenden der Görresgesellschaft gewidmet. Was Sie uns und allen Mitgliedern derselben waren und heute noch sind, als ihr Gründer, ihr sicher und taktvoll leitender Vorsitzender, ihre belebende Seele, ihr führender Geist, ihr Wortführer, als Anreger, Förderer und Mitarbeiter ihrer Institute und Veröffentlichungen, das ist in der Adresse des vorigen Jahres in warmen, aus dem Herzen quillenden Worten zum Ausdruck gekommen. Wir brauchen bereits Gesagtes nicht zu wiederholen, aber einen Punkt möchten wir besonders betonen. Wir haben Sie damals auch als Freund begrüßt. Bei manchem von uns geht dieses Verhältnis zurück bis in die Zeit der Gründung der Gesellschaft; 37 Jahre gemeinsamen Wirkens haben es immer herzlicher und inniger gestaltet, und die später Hinzugekommenen fanden sich mit den früheren Mitgliedern des Vorstandes rasch zusammen in dem wohltuenden Gefühl, in ihrem Vorsitzenden auch einen stets wohlwollenden, persönlich liebenswürdigen Berater und Freund zu besitzen. Nur so war es möglich, daß unsere Gesellschaft fast vier Jahrzehnte hindurch in ungetrübter Eintracht wirken konnte, und das ist Ihr Verdienst.

So nehmen Sie denn, hochverehrter Herr Präsident, diese Gabe zu Ihrem Ehrentage freundlich auf, als Zeichen unseres innigsten Dankes, unserer tiefen Verehrung, unserer unwandelbaren Freundschaft.

Namens des Vorstandes und Beirates der Görresgesellschaft

Die Mitglieder des Vorstandes:

Geheimrat Dr. Hermann Grauert, stellvertr. Vorsitzender. Justizrat Dr. Julius Bachem. Dr. Hermann Cardauns. Geheimrat Professor Dr. Karl Hopmann. Generalvikar Prälat Dr. Karl Kreutzwald. Prälat Professor Dr. Joseph Mausbach.

Inhaltsübersicht.

Seite

Widmung III

Die Strophentechnik der biblischen Poesie 1
Von Dr. Michael von Faulhaber, Bischof von Speier.

Der Jahweglaube Israels und die ägyptische Religion 23
Von Pfarrer Dr. Hermann Jos. Heyes in Godesberg-Rüngsdorf.

Die Ordalien in Alt-Israel 28
Von Professor Dr. Alfons Schulz in Braunsberg.

Die Zeit von Esdras und Nehemias 36
Von Universitätsprofessor Dr. Gottfried Hoberg in Freiburg i. Br.

Der angebliche Kunsthaß der ersten Christen 41
Von Universitätsprofessor Dr. Alois Knoepfler in München.

Römische Martyrlegenden und altchristliche Kirchen Roms 49
Von Universitätsprofessor Dr. Johann Peter Kirsch in Freiburg (Schweiz).

Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea 65
Von Professor Dr. Andreas Bigelmair in Dillingen a. D.

Deutung und Bedeutung der Schlußschrift des sel. Albertus Magnus über die Anhänglichkeit an Gott 86
Von Prälat Lyzealrektor Dr. Wilh. Schenz in Regensburg.

Die ältesten Legenden der hl. Kümmernis (Ontkommer, Wilgefortis) 96
Von Universitätsprofessor Dr. Gustav Schnürer in Freiburg (Schweiz).

Der Verklärungsgedanke in der Liturgie 108
Von P. Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria Laach.

Hymnologie und Kulturgeschichte des Mittelalters 117
Von Clemens Blume S. J. in München.

Thomas von Kempen ist der Verfasser der Nachfolge Christi 131
Von Gymnasialdirektor a. D. Dr. Joseph Pohl in Bonn.

Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV. 29. November 1560 139
Von Prälat Dr. Stephan Ehses in Rom.

Zur Geschichte des Katholizismus in Island seit der Reformation 163
Von Kaplan Dr. Heinrich Sambeth in Ulm a. D.

Die historische Bedeutung der Ideen 176
Von Professor Dr. Franz Sawicki in Pelplin.

Die genetische Geschichtsauffassung und die Probleme der Geschichtsphilosophie . . . 188
Von Universitätsprofessor Dr. Eugen Müller in Straßburg.

Ein neuer Papyrus 199
(Klagschrift des Horion, Sohnes des Mystes.)
Von Universitätsprofessor Dr. Engelbert Drerup in München.

Der hl. Chrodegang, Bischof von Metz 202
Von Oberlehrer Dr. Heinrich Reumont in Montigny.

Der Berg Soracte bei Rom in der christlichen Geschichte und Legende 216
Von Hartmann Grisar S. J., Professor der Universität Innsbruck.

Die Strophentechnik der biblischen Poesie.

Von Dr. Michael von Faulhaber, Bischof von Speyer.

Der Sinn für Rhythmus und Symmetrie, der als Grundgesetz alles poetischen Schaffens den Zeilenbau und Versbau der althebräischen Dichtungen beherrschte, hat sich auch die höheren Einheiten der biblisch-poetischen Technik dienstbar gemacht und die Verse zu Strophen, die Strophen zu Strophengruppen verbunden. Im Buche Job, dem umfangreichsten und kunstsinnigsten Gedicht im Buche der Bücher, findet sich neben den geistvollsten Sentenzen eine nicht geringe Zahl von Füllversen, womit offensichtlich der Harfner dieses heiligen Buches, einer der größten Klassiker der Weltliteratur, die Versgruppen auf einen bestimmten Umfang abzurunden, also nach Strophen zu gliedern suchte. Das Wort Strophe gebrauche ich hier im strengen Sinn der Poetik als Aggregat einer größeren oder kleineren Zahl von Versen oder Halbversen, die in logischer, metrischer und stilistischer Hinsicht unter sich eine relativ geschlossene und im Verhältnis zu den andern Teilen des Gedichtes eine proportionierte Einheit bilden.

In den Fachkreisen der wissenschaftlichen Bibelforschung ringt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, daß wir es in vielen alttestamentlichen Dichtungen — das Neue Testament hat bekanntlich keine poetischen Bücher — tatsächlich mit kunstgerechten Strophengebilden zu tun haben. Eine befriedigende Theorie der Strophentechnik ist aber bis heute nicht vorhanden. Die Frage nach der Technik im poetischen Zeilenbau, die Frage der Metrik, ist seit Franziskus Gomarus (Davidis lyra, Leiden 1637) nicht mehr zur Ruhe gekommen, wenngleich die Füße derer, die ein metrisches System nach dem andern begruben, immer schon vor der Türe standen und „der Kirchhof hebräischer Metrik" heute der Denkmäler viele zählt. Die regelrechte Verbindung mehrerer Zeilen (Stichen, Halbverse) zur Verseinheit, also die Technik im Versbau, seit Robert Lowth (De sacra Poesia Hebraeorum, Oxford 1753) auf den wenig glücklichen Namen Parallelismus membrorum getauft, ist das einzige Kapitel der biblischen Poetik, über das die Akten der Forschung geschlossen sind. Ein Buch voll offener Fragen aber, eine klaffende Lücke in unseren biblischen Einleitungen, ist das Kapitel von der Technik im Strophenbau. J. Eder hat in seiner Porta Sion (Trier 1903) die Geschichte der Metrik mit einem staunenswerten Origenesfleiß auf 58 Seiten (I, 122 bis 181) behandelt und seine eigene Strophik auf einer halben Seite (181—182) abgefertigt. Die textkritische Kleinarbeit an den einzelnen Wörtern wird in der wissenschaftlichen Bibelerklärung nie entbehrlich werden; ebensowenig die literarkritische Forschung nach dem Autor und der Entstehungszeit, nach der literarischen Gattung, gegebenenfalls nach den Quellen und Schicksalen eines Buches; die Zukunftsexegese wird aber mehr als die von heute die Fragen nach der Kunstform der biblischen Poesie, also die Fragen nach der lyrischen Stimmung, der stilistischen Ästhetik, der formalen Technik, in ihr Schulprogramm aufnehmen müssen, wenn sie die Psalmen und anderen Dichtungen der Hl. Schrift nicht bloß nach ihren einzelnen Wörtern, sondern als einheitliches Kunstwerk im ganzen erfassen, und unseren

Monumenta Germaniae Historica
Traube-Bibliothek.

ästhetisch feinfühligen Zeitgenossen außerhalb des theologischen Kreises die poetisch schöne Außenseite der hl. Lieder zum Bewußtsein bringen will. Die nichttheologischen Freunde der Bibel werden den Ergebnissen der biblischen Textkritik im allgemeinen kein Interesse, den Ergebnissen der biblischen Literarkritik nur halbes, jenen der biblischen Kunstformkritik aber volles Interesse entgegenbringen.

Es ist leider nicht unnötig, meiner Strophentheorie drei warnende Vorbemerkungen vorauszuschicken. Deren erste lautet: Antike Poesie darf nicht an moderner Poetik gemessen werden! Gewiß muß jede Kunstdichtung, auch die aus der Wiegenzeit der Weltliteratur, irgend eine Technik der äußeren Form besitzen, wodurch sie sich von der Prosarede unterscheidet; auch sind einige Kunstmittel der natürlichen Rhythmik, wie die sog. Anadiplosis, die Wortwiederholung, dem poetischen Baustil aller Zeiten gemeinsam; es wäre aber ein verhängnisvoller Anachronismus, mit den hochgespannten Erwartungen modernen Kunstempfindens in die Liederhalle von Sion einzutreten. Nicht einmal die Heldenlieder der althochdeutschen Literatur dürfen an dem Kunststil der neuhochdeutschen Klassiker gemessen werden, geschweige die Lieder der althebräischen Harfe, die in einem andern Jahrtausend und in einem andern Weltteil gespielt wurde. Die Formen und Formeln der dichterischen Technik wechseln mit dem stilistisch-ästhetischen Geschmack der Zeiten und Völker. Die Versmaße der hellenischen Lyrik oder gar der Wortreim des deutschen Liedes, „das große Vergnügen der abendländischen Ohren" (Herder), sind eine kunstvolle Entwicklungsform der poetischen Technik, nicht aber deren ursprüngliche, noch weniger deren einzig berechtigte Kunstform. Auf der Suche nach dem Metrum wären manche Irrgänge erspart worden, hätte man sich von dem Bann des silbenzählenden und silbenmessenden Metrums freigemacht, das den Sprachgesetzen der indogermanischen, nicht aber jenen der semitischen Sprachen entspricht. Wie in der Metrik darf die biblische Poesie auch in der Strophik nicht an fremder Poetik gemessen werden. Das Gesetz, die Altäre des Herrn aus unbehauenen Steinen zu erbauen (Exod. 20, 25), hat auch den Baustil der religiösen Lieder in einem gewissen Sinn inspiriert.

Der zweite Warnungsruf: Man darf nicht alle Einzelnummern der biblischen Poesie in ein metrisches oder strophentechnisches Schema zwängen wollen. H. Grimme (Zur Psalmenstrophik, 1902 S. 150) geht nicht weit genug, wenn er meint, nur für etwa ein Drittel der Psalmen lasse sich strophische Anlage nachweisen. Anderseits gehen Bickells Jünger zu weit, wenn sie die 150 Psalmen bis auf den letzten, am Ende auch den aus zwei Versen bestehenden 118. (Vulg. 117.), strophisch gliedern wollen. Einige Nummern des Psalters wie 1. 4. 15 (14). 93 (92). 110 (109). 120 (119). 123 (122). 125 (124). 138 (137) sind eine Art gehobene Prosa, die nicht jeglichem Rhythmus, wohl aber der strophischen, zum Teil auch der metrischen Schablone sich ebenso entschlagen wie unsere sog. Oden dem Wortreim. Die alphabetischen Psalmen, die jeden Vers oder Halbvers nach der Buchstabenfolge des Alphabets beginnen — 25 (24). 34 (33). 111 (110). 112 (111). 145 (144) — deuten schon damit an, daß sie die Verse ohne Strophenzäsur aneinanderreihen, und wenn eine ciceronianisch lange Satzperiode sich durch mehrere Verse hindurchzieht [vgl. Ps. 15 (14), 124 (123), 1—5], so ist das ein Wink mit dem Schilde Goliaths, daß diesen Versgruppen der syntaktische, also auch der strophische Einschnitt fehlt.

Die dritte Warnung: Man darf nicht alle strophisch teilbaren Poetica der Bibel in das gleiche Schema der Strophik pressen wollen! So einfach liegen auch auf diesem Forschungsgebiet die Verhältnisse nicht, daß sie mit einem Universalschema sich restlos von kurzer Hand klarstellen ließen. Die biblische Poesie wäre ja die armseligste der Welt, wenn sie alle Lieder über den gleichen Leisten gearbeitet hätte. Die Freiheit des individuellen Schaffens, die im Lichte der Inspiration nicht vernichtet, sondern gesteigert

wurde, drängte von der einfarbigen Schablone weg zur farbigen Schattierung. Das gilt im besondern von Umfang und Anzahl der Strophenkomponenten eines Liedes. P. Haupt (The American Journal of Semitic Languages and Literatures, vol. 23 April 1907) behauptet, es könnten nur Stichen in gerader Anzahl, also nie in Gruppen von drei oder fünf zu einer Strophe kombiniert werden. Es ist aber nicht einzusehen, warum die Strophentechnik nicht ebenso frei gewesen sein sollte wie die Versbautechnik, deren Parallelismus auch ungerade Zahlen von Stichen kennt. Tatsächlich ist z. B. Ps. 45 (44) in fünfzeiligen Strophen (3—5a. 5b—6. 7—8. 9—10. 11—13. 14—16) aufgebaut. Der sehr verschiedene Umfang der biblischen Gedichte macht es vielmehr wahrscheinlich, daß in den Fragen, aus wieviel Stichen sich die Strophe, aus wieviel Strophen sich das Gedicht zusammenfüge, die dichterische Freiheit des einzelnen Poeten keinen Schemazwang kannte. Damit ist nicht geleugnet, daß innerhalb des gleichen Gedichtes der poetische Ordnungssinn eine gewisse Symmetrie der Strophen verlangte. Die „heiligen" Zahlen wurden natürlich bevorzugt; die Vierzahl besonders galt als das vollkommenste System, weil auch das Allerheiligste im Quadrat gebaut war (1 Kön. 6, 20). Viele Gedichte haben weniger als vier Strophen, keine Strophe aber hat weniger als vier Stichen.

Die Kardinalfrage der biblischen Strophenlehre bleibt die Frage nach den Kunstmitteln, womit die biblischen Dichter die Strophen eines Liedes als relative Einheitsgebilde in sich abgerundet, von den Nachbarstrophen durch die Zäsur getrennt und doch wieder mit ihnen zur Einheit des Gedichtes verbunden haben. Moderne Poesie gibt ihr strophisches, überhaupt ihr technisches Gefüge ohne weiteres auf den ersten Blick an dem Zwischenraum zwischen den Strophen und am Zeilendruck zu erkennen. In den alten hl. Rollen der biblischen Poesie dagegen war nicht so leicht zu erkennen, wo die eine Strophe aufhörte und die nächste anfing, da dort die Strophen und Zeilen und sogar die Wörter fortlaufend ohne Worttrennung und ohne große Anfangsbuchstaben aneinandergereiht waren. Soweit ich sehe, lassen sich drei Arten von Strophenmerkmalen unterscheiden, die ebensogut für die Halbstrophen und für die Strophengruppen gelten.

I. Rein innere (logische oder psychologische) Strophenkriterien.

Das erste und für die meisten biblischen Dichtungen das einzige Kennzeichen der Strophengliederung ist der logische Gedankeninhalt und psychologische Gedankengang der einzelnen Versgruppen. Der Rhythmus, der stilistische und rhetorische so gut wie der musikalische und poetische, beherrscht als Kunstgesetz zunächst die äußere, sinnenfällige Ausdrucksform in Wort und Ton. Diesem äußeren Ebenmaß und Wortklang muß aber, wenn es nicht bei hohlem Klingklang bleiben soll, die innere Symmetrie der Gedanken entsprechen. Kürzer gesagt: Der akustische Rhythmus muß sich im logischen vollenden. Die biblische Poesie im besonderen kann ohne den inneren Rhythmus nicht leben, weil sie so gut wie die historischen und prophetischen Bücher der hl. Bibliothek von Sion der geoffenbarten Wahrheit, nicht dem bloß ästhetischen Genuß dienen will. Gerade darin bekennt sich die biblische Dichtkunst als Geist vom Geiste der Bibel, daß sie gleich der Braut des 45. (44.) Psalms ihre eigentliche Herrlichkeit „im Innern" trägt und gleich den Töchtern des 144. (143.) Psalms die Gesetze der Ästhetik vom Tempel abgelesen hat. Der salomonische Tempel, der Tempel nach dem Herzen der Bibel, hatte alles Gold für das Innere des Heiligtums und des Allerheiligsten vorbehalten, während dem späteren Tempel nach dem Herzen des Herodes, einem leeren Fassadenbau (vgl. Mark. 13, 1), der Außenschmuck die Hauptsache war. Die Architektonik der religiösen Lieder von Sion war also im höchsten Strophenkriterium von dem gleichen Grundgesetz beherrscht wie die Architektonik des Tempels auf Sion. Im einzelnen läßt sich bei solchen Strophen, die nach rein

inneren Kriterien gruppiert sind, genau wie in der Versbautechnik ein dreifacher Parallelismus unterscheiden, ein synonymer, ein synthetischer und ein antithetischer.

1. Der synonyme Strophenparallelismus ist dort gegeben, wo eine 2., vielleicht noch eine 3. und 4. Strophe den Gedanken der vorausgehenden Strophe mit oder ohne Wortgleichungen wiederholt. Wenn der unselige Name „synonymer Parallelismus" in der biblischen Poetik nicht so allgemein eingebürgert wäre, würde ich das erste rein logische oder psychologische Strophenmerkmal einfach auf den Namen Gedankenwiederholung taufen. Die philosophische Prosa sucht den unaufhaltsamen Fortschritt des Gedankens; die lyrische Poesie dagegen, die Schwesterkunst der Musik, liebt es, bei dem gleichen Gedanken zu verweilen, in den gleichen Motiven sich zu wiegen. Da nun die biblische Poesie nur Lyrik und Lehrpoesie ist, entspricht die Gedankenwiederholung in den Vers- und Strophenparallelismen durchaus ihrem literarischen Charakter. Sie entspricht auch ihrem religiösen Charakter: Das seelische Sichversenken in den gleichen Gedanken durch zwei Strophen hindurch ist die Psychologie des betrachtenden Gebetes, eine Art Chorgebet mit sich selber. Die Gedankenwiederholung ist aber in den meisten Fällen keine reine Tautologie; gewöhnlich wird in der 2. Strophe der Gedanke der ersten bestimmter, konkreter ausgesprochen (a), oder kräftiger motiviert, besonders mit persönlichen Noten (b), oder in bildlicher Rede veranschaulicht (c) oder besonders häufig mit einer Steigerung des Affektes psychologisch vertieft (d).

Zu a: Is. 13, 2—22 enthält in Gedichtform einen Kassandraruf über Babylon; der Gedanke der 3. Strophe (11—16) „Babylon dem Untergang geweiht" wird in der 4. Str. (17—22) durch Nennung des Feindes, der das Gericht vollzieht, und andere konkrete Züge bestimmter ausgesprochen: ceterum censeo, Babylon wird durch die Meder und so gründlich wie Sodoma zerstört werden.

Zu b: Im 6. Psalm ist von den beiden ersten Strophen (2—4 und 5—8) die eine wie die andere ein kleines Miserere; in der 2. Str. erscheint aber die Bitte ergreifender motiviert („denn im Totenreich gedenkt man deiner nicht") und individueller vertont („gealtert bin ich" in durchweinten Nächten). — Der 30. (29.) Psalm, ein herzwarmes poetisches Deo gratias, gibt in der 1. Strophe (2—4) den persönlichen Anlaß des Dankhymnus, um in der 2. Strophe (5—6), wo das Ich verschwindet, für alle „Frommen" das allgemeine Axiom des Gottvertrauens abzuleiten: „Kommt am Abend das Weinen, kommt schon am Morgen das Lachen." Das folgende Strophenpaar (7—8 und 9—10), mit Ich eingeleitet, zeigt synonym mit der 1. Strophe, wie dieses allgemeine Axiom im Lichte seiner persönlichen Erfahrung wieder einmal neu bestätigt wurde. — Job 3, 20—23 das Menschenleben als Rätsel, 24—26 das Jobleben als Rätsel.

Zu c: Der 22. (21.) Psalm ist in seiner 1. Strophengruppe (2—12) eine erschütternde Karfreitagsklage: „Die Not ist groß, und mir ist kein Helfer"; in der 2. Strophengruppe (13—22) wird diese Notlage mit einer ganzen Galerie von Leidensbildern illustriert: seine Feinde seien rasende Stiere, blutgierige Löwen, tollwütige Hunde, er selber wie versiderndes Wasser, wie schmelzendes Wachs, wie eine dürre Scherbe. Seine Hände und Füße haben sie durchbohrt, seine Kleider verlost. In diesen drastischen Einzelbildern wird die Klage der 1. Strophengruppe ausgemalt. — Ähnlich wird die bildlose Rede der 1. Strophe des 129. (128.) Psalms (1—2: „Sie haben mich bedrängt, aber nicht überwältigt") in der Bildersprache der 2. Strophe (3—4) wiederholt: „Sie haben auf meinem Rücken geackert, der Herr aber hat den Jochstrang durchhauen". — Hieher sind auch jene Parallelstrophen zu rechnen, die mit einem anderen Bilde den Gedanken der Vorstrophe wiederholen: Die zwei Strophen des 23. (22.) Psalms (1—4. 5—6) sind zwei Parabeln mit dem gleichen

Tertium comparationis: Der Herr ist mein Hirte, er leitet mich auf gute Trift und zu erfrischenden Wassern, — der Herr ist mein Gastgeber, er nimmt mich an seinen Tisch und reicht mir den überschäumenden Becher.

Zu d: Die 1. Strophe des 12. (11.) Psalms (2—3) verzeichnet in ruhigem Ton die Tatsache: „Lauter Lüge reden die Menschen, mit einem Doppelherzen reden sie"; in der 2. Str. (4—5) ereifert sich der Sänger über diese Tatsache mit wachsendem Affekt bis zum Ton der Fluchpsalmen: „Vertilgen möge Jahwe alle trügerischen Lippen und die Großmaulzunge!" Ein rein psychologischer Stufenweg, kein historisches Nacheinander, liegt auch in dem Strophentrio des 13. (12.) Psalms: Zuerst (1—3) aus tiefer Unglücksnacht ein stürmisch klagendes viermaliges „Wie lang denn noch, o Herr"; dann aber geht in der 2. Str. (4—5) die Klage über in ein Gebet, das die Stürme in seiner Seele beruhigt: „Herr, mein Gott, gib meine Augen dem Lichte wieder"; und zuletzt (6) jubelt seine Seele in der Gewißheit der Erhörung: „Mein Herz jubelt ob deiner Hilfe." Es ließen sich Dutzende von Beispielen anführen, in denen von Strophe zu Strophe nicht die äußere Situation, wohl aber der innere Affekt wechselt und manchmal im Nu von der tiefsten Karfreitagsklage zum höchsten Osteralleluja umschlägt. In all diesen Fällen ist die Psychologie des Psalms das einzige Strophenkriterium. Die erschütterndsten Beispiele psychologischer Strophengliederung sind wohl der Psalm 22 (21) an dem Strophenwechsel von Vers 22 auf 23 und die Ode des todkranken Königs Ezechias (Is. 38, 10—20). In der 1. Strophe (10—12) verzweifelnde Totenklage: „In der Mitte meiner Tage muß ich gehen zu den Pforten der Unterwelt." In der 2. Halbstrophe der 1. Strophe sieht er sogar im Geiste seinem eigenen Leichenzug nach: „Meine Hütte ist abgebrochen und wird fortgetragen wie ein Hirtenzelt." In der 2. Strophe (13—16) weicht das Betrübtsein bis zum Tode einer vorerst nur leise aufflackernden Lebenshoffnung. Die Klage verhallt und wird zum Gebet: „Herr, nimm dich meiner an und laß mich leben!" In der 3. Strophe (17—20) wird die leise Lebenshoffnung im Glauben zur Gewißheit: „Du hast mein Leben vom Tod errettet", und das zaghafte Bittgebet zum lauten Dankesjubel: „Laßt uns Psalmen singen alle Tage unseres Lebens." Die Ezechiasode ist in meinen Augen ein Meisterwerk psychologischer Strophentechnik bis in die Halbstrophen hinein: synonyme Parallelstrophen mit scharfgezeichneten Grenzen, Gedankenwiederholung in verschiedenen Affekten.

2. Der synthetische Strophenparallelismus ist dort vorhanden, wo die späteren Strophen die Gedanken der Vorstrophen weiter führen, unter neuen Gesichtspunkten ergänzen, in den Konsequenzen entwickeln oder sonstwie eine Fortsetzung des Gedankens oder des Affektes bieten. Der synonyme Strophenparallelismus ist Gedankenwiederholung, der synthetische ist *Gedankenweiterführung*. Die Gedankensynthese innerhalb zweier Strophen oder Halbstrophen oder auch innerhalb einer längeren Strophengruppe kann eine dreifache sein:

a) Die Strophen können *zeitlich aufeinanderfolgende* Tatsachen enthalten — *chronologische Synthese*: Im 122. (121.) Ps. ist der strophischen Dreiteilung des Liedes der geschichtliche Verlauf einer Pilgerfahrt zugrunde gelegt. Die 1. Strophe (1—2) singt vom Einzug der Pilger: „Nun stehen unsere Füße an deinen Toren, o Jerusalem"; die 2. (3—5) von den Eindrücken während des Aufenthaltes der Pilger in Jerusalem, die 3. (6—9) vom Abschiedsgruß der Pilger an die hl. Stadt: „Möge Friede sein in deinem Machtgebiet und Überfluß in deinen Häusern!" Chronologisch ist auch die Strophenpaarung im Hohen Lied: 3, 1—3 die Braut sucht den Bräutigam; 3, 4—5 die Braut findet den Bräutigam.

b) Zwei Strophen können *logisch aufeinanderfolgende* Tatsachen enthalten,

die eine die Ursache, die andere die Wirkung, die eine die Tat, die andere die Konsequenzen der Tat — logische Synthese. Ps. 18 (17), Davids Schwanengesang, weiß ein langes Lied davon zu singen, wie der Herr den Lebenspfad des gesalbten Königs erleuchtet, ihn selber mit Kraft umgürtet und mit dem Schilde des Heils ausgerüstet; die Schlußstrophe des Ps. (50—51) ist die Schlußfolgerung:

Darum preise ich dich, Herr, unter den Völkern
Und singe Psalmen deinem Namen,
Der in Kraft seinem König Heil schafft
Und Gnade erzeigt seinem Gesalbten.

Ps. 64 (63): In der 1. Strophe (2—3) ein Flehruf („Schirme mich, o Herr, vor der Bande der Bösewichter"); in der 2. und 3. Strophe (4—5 und 6—7), einem synonymen Strophenpaar, die Begründung dazu (Mit Schwert und Pfeil, d. h. mit Nah- und Fernwaffen, setzen sie ihm zu, sie haben sogar einen Block gebildet), in der 4. und 5. Strophe (8—9 und 10—11) die Konsequenzen daraus (Der Herr wird dreinfahren, dann frohlocken die Guten).

c) Die einzelnen Strophen können Teilgedanken enthalten, die sich zu einer Summe addieren oder einen Gedankenkreis vollenden — mathematische Synthese. Im poetischen Abendsegen Jakobs über seine 12 Söhne (Gen. 49) wird der letzte Wille des Erzvaters nach Strophen auf die Zwölf verteilt, bald einzeln wie in der Rubenstrophe (3—4), bald summarisch wie in der Simeon-Levistrophe (5—7). — Von den beiden im Eingangsvers 3 angedeuteten Fluchstrophen Job 3, 4—6 und 7—10 ist die eine ein Pereat auf den Geburtstag, die andere ein Pereat auf die Empfängnisnacht. Die Hymnen auf die in allem waltende Vorsehung disponieren häufig nach Teilgebieten des göttlichen Waltens: im Bereich des Naturgeschehens — im Bereich der Völkergeschichte, vgl. Ps. 33 (32), 6—9 und 10—15; Ps. 136 (135), 5—9 und 10—22. Ps. 104 (103), eine poetische Nacherzählung des Schöpfungsberichtes der Genesis, hält sich in den Kernstrophen, vom Epilog hier abgesehen, ziemlich an die einzelnen Schöpfungsakte des Sechstagewerkes, also ebenfalls in mathematischer Synthese: 1. Strophe (1—5) des Schöpfers Bild, „mit Licht wie mit einem Mantel umkleidet"; 2. Strophe (6—12) in zwei Halbstrophen, deren erste (6—9) von der Entwässerung der Erde, von der Scheidung zwischen Festland und Meer, deren zweite (10—12) von der Bewässerung der Erde mit Süßwasser spricht; 3. Strophe (13—18) Befruchtung und erste Belebung der Erde; 4. Strophe (19—24b) Beleuchtung der Erde, 5. Strophe (24c—29) Bevölkerung der Erde mit Tieren. Die 4. Strophe von der Beleuchtung gliedert sich wieder, mathematisch nach Zeilen abgemessen, in zwei Halbstrophen, und zwar, wie der Eingangsvers selber sagt, in eine Mond- oder Nachtstrophe (19—21) und in eine Sonnen- oder Tagstrophe (22—24b). In malerischen Zügen wird hier das Tierleben in der Nacht und die ruhige Menschenarbeit am Tag geschildert, also logische und zwar synthetische Strophenverbindung:

19 Er schuf den Mond, die Zeiten zu bestimmen,
Die Sonne weiß ihren Untergang.
20 Hast du Dunkel bestellt, und ward es Nacht,
Dann treiben sich alle wilden Tiere umher;
21 Die jungen Löwen brüllen nach Raub
Und heischen von Gott ihr Futter.
22 Geht aber die Sonne auf, dann schleichen sie fort
Und lagern sich in ihren Höhlen.

23 Jetzt geht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.
24 Wie groß sind deine Werke, o Herr,
Alles hast du in Weisheit eingerichtet!

3. **Der antithetische Strophenparallelismus** reiht die Strophen wie These und Antithese nebeneinander, um die eine im Licht der andern noch weiter zu beleuchten und die Bejahung der Wahrheit durch Verneinung der Unwahrheit noch mehr zu bekräftigen. Die strophische Gedankenantithese ist für den Poeten ein sehr dankbares Kunstmittel und hat der biblischen Poesie die wuchtigsten Kontraste geschenkt. Auf die vierzeilige Fluchkatastrophe des Deboraliedes (Richt. 5, 23) über eine Stadt, die dem Feinde den Fluchtweg nicht versperrte, folgt unmittelbar die ebenfalls vierzeilige Segensstrophe über die Heldenfrau, die den feindlichen Führer tötete (24—25). Im Buche Ben Sirach folgen auf die sieben Bannflüche über die böse Frau (26, 8—15 Vulg.) unmittelbar sieben Segenssprüche über die gute Frau (16—24). In dem sprachgewaltigen Hohnlied auf den Sturz des Königs von Babylon (Is. 14, 2—21) ruht die strophische Gliederung auf lauter logischen Antithesen:

1. Strophe 4b—8: Auf der Erde, wo bei Lebzeiten des Königs von Babylon der Kriegslärm tobte, ist es ruhig geworden bei seinem Verschwinden.
2. Strophe 9—11: In der Unterwelt, wo es bisher totenstill war, wird es lebendig „bei seinem Erscheinen".
3. Strophe 12—14: Die geplante Himmelfahrt des Königs: „Hoch über den Sternen der Gottheit errichtʼ ich den Thron mir."
4. Strophe 15—17, 18a, 19de: Der Höllensturz des Königs: „Jawohl, in die Unterwelt fliegst du, in die unterste Grube."

Im Buche Isajas sind zwei große Rede- und Liederzyklen im Grunde als antithetischer Parallelismus gedacht: 44,28—48,22 Babylon, der Typus der Weltreiche, zur Zeit die Herrin Jerusalems, wird zerstört und entthront werden; 49,1—52,12 Jerusalem dagegen, der Typus des Gottesreiches, zur Zeit in der Gefangenschaft die Sklavin Babylons, wird wieder aufgebaut und gekrönt werden.

II. Rein äußere, formale Strophenkriterien.

Die rein inneren Merkmale, die das Strophengefüge eines Gedichtes nach logischen und psychologischen Gesichtspunkten zerlegen, sind am meisten Geist vom Geiste der biblischen Poesie, deren Hauptton auf den ethischen Innenwerten, nicht auf den ästhetischen Außenwerten ruht. Gleichwohl hat die biblische Poesie auch die rein formalen Kunstmittel der poetischen Technik nicht verschmäht. Sie baute ihre Altäre mit unbehauenen Feldsteinen, sie verleugnete aber nicht jeglichen Schönheitssinn im Aussuchen und Zusammensetzen der Steine. Sie spiegelte sich im Bild der Königsbraut des 45. (44.) Psalms, deren „Herrlichkeit im Innern lag", die aber trotzdem „in goldverbrämten Ornat, in bunte Stickerei gekleidet war" (14). Die hl. Lieder von Sion, die zum großen Teil für den Gottesdienst gedichtet wurden, konnten ebensowenig wie dieser rein spiritualistisch sein. Übrigens erscheint diese zweite Kategorie von Strophenteilern häufig mit der ersten verbunden, so daß auch in den mit Formalmarken gezeichneten Strophen häufig Textabschnitt und Gedankenabschnitt zusammenfallen. Von Einzelideen wie von Ley's „Katalexis- und Grundbasentheorie" hier abgesehen, lassen sich drei rein formale Strophenmerkmale unterscheiden:

1. Für ganz wenige, vielleicht nur für vier Fälle, **der Alphabetismus** in den Anfangsbuchstaben der Strophenzeilen. Das bravste Schulbeispiel dieser Art ist und bleibt der

119. (118.) Psalm, in dem je 8 Verse mit dem gleichen Buchstaben in der Reihenfolge des hebräischen Alphabets beginnen, in dem also je eine Oktav von Versen zu einer Strophe zusammengefaßt erscheint. Dieser akrostichische Bau des längsten aller Psalmen in 22 Oktavstrophen ist sogar der sicherste, für jeden ABC-Schützen faßbare Beweis, daß die hebräische Dichtkunst die Gruppierung der Verse nach bestimmten arithmetischen Formeln, hier nach der Formel 8+8+8 . . ., mit anderen Worten die Strophenbildung grundsätzlich kannte. Unter den übrigen 14 alphabetischen Dichtungen der Hl. Schrift kommt die Akrostichie als Strophenmarke höchstens noch für drei in Betracht: für Klagel. 3, worin je 3 Verse den gleichen Anfangsbuchstaben haben, für Ps. 9+10 (9) und 37 (36), worin je 2 Verse auf einen Buchstaben fallen. In 9 abecedarischen Dichtungen [Ps. 25 (24). 34 (33). 145 (144); Spr. 31, 10—31; Klagel. 1. 2. 4; Nah. 1; Ecclus. 51] beginnt, von einzelnen Unordnungen abgesehen, jeder neue Vers, in 2 Dichtungen [Ps. 111 (110). 112 (111)] sogar schon jeder Halbvers mit dem weiteren Buchstaben. Der Alphabetismus ist also kein spezifisches Kunstmittel der Strophentechnik, er findet sich doppelt so oft in der Verstechnik und halb so oft in der Stichentechnik angewendet. Der gleiche Alphabetismus, der im 119. (118.) Psalm der Hauptbeweis für die Anerkennung des Strophenprinzips in der hebräischen Poesie ist, ist also zugleich Hauptbeweis dafür, daß *nicht alle* hebräischen Dichtungen ein Strophengefüge haben. Übrigens ist die Akrostichis-Forschung noch nicht am Ende ihrer Entdeckungen angelangt.

2. Als *zweites Strophenmerkzeichen* rein formaler Natur darf seit den systematischen Untersuchungen von H. Grimme (Zur Psalmenstrophik, Freiburg i. Schw. 1902) das geheimnisvolle Sela gelten. Das Wort findet sich dreimal in der Habakuk-Ode (3, 3. 9. 13), 71mal in 39 Psalmen und wird dort von der Septuaginta 49mal mit διάψαλμα übersetzt (B. Jacob, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen. Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 1896 S. 129). Seine Etymologie sowohl wie seine literarische oder poetische oder musikalische Bedeutung ist bis heute noch nicht vollbefriedigend geklärt. Tatsächlich steht es da und dort an Stellen, die als Sinnabschnitt oder in anderer Weise als Strophenschluß gezeichnet sind. Ps. 46 (45) zerlegt sich ohne Zweifel in die 3 Strophen 2—4, 5—8, 9—12; am Ende jeder der 3 Strophen lesen wir die Note Sela. Ebenso markiert es sicher in Ps. 48 (47) hinter 9 einen Strophenschluß. In Ps. 140 (139) darf die Strophengruppe 2—4, 5—6, 7—9 als gesichert gelten; alle drei Versgruppen haben gleiche, nämlich sechsstichige Länge, alle drei am Ende die Note Sela. Wahrscheinlich ist aber Sela nur ein *indirekter* Strophenanzeiger, soweit nämlich der musikalische Vortrag, dem es zunächst dienen sollte, auf Chor und Gegenchor, also auch auf Strophe und Gegenstrophe aufgebaut war; wäre es ein direkter Strophenanzeiger, dann bliebe seine Stellung am Ende der Psalmen mehr als rätselhaft, da doch das Ende eines Liedes auch ohne besondere Schlußnote als Ende der Liederstrophen kenntlich wäre.

3. *Das formale Strophenkriterium*, das weitaus am häufigsten angewandte, liegt in der *Wiederkehr von Wort- oder Gedankenassonanzen am Eingang oder Ausgang der Strophen*. Von den 3 formalen Strophenkriterien ist also das erste, der Alphabetismus, ein Buchstabenzeichen, das zweite, Sela, ein Wort-, das dritte ein Satzzeichen. Der ältere Name für die refrainartige Wiederholung eines Strophengedankens oder Strophensatzes ist „Kehrvers", der heute gebräuchliche Name **„Responsion"**. D. H. Müller, der Pfadfinder dieser poetischen Formalität in der semitischen Literatur, definiert Responsion als „Ausdruck des gedanklichen und formalen Ebenmaßes, welches zwei strophischen Organismen eigentümlich ist, die eben durch die gleiche Beschaffenheit und das gleiche Geäder, wenn auch aus der Entfernung aufeinander hinweisen und einander mehr oder weniger, übereinstimmend oder antithetisch entsprechen" (Die

Propheten in ihrer ursprünglichen Form, Wien 1896 S. 200). Responsion ist also eine weitere kunstvolle Entfaltung des obersten Gesetzes im poetischen Baustil, des Rhythmus. Solche Responsionen finden sich als Redefiguren des rhetorischen oder poetischen natürlichen Wohllautempfindens in ungezählter Menge innerhalb einer Versgruppe im Anlaut mehrerer Stichen (Anaphora) oder im Auslaut (Epiphora) oder als Lautanklang zwischen benachbarten Stichen (Anadiplosis), ohne daß hiebei immer eine Strophenanlage vorhanden sein muß. Beispiel einer Anaphora aus der 2. Strophe des 29. (28.) Psalms, die ein Gewitter über dem Mittelmeer schildert:

Die Stimme des Herrn über dem Meere!
Der Herr über dem großen Wasser!
Die Stimme des Herrn mit Macht!
Die Stimme des Herrn mit Hoheit!

Beispiel einer Epiphora aus der 1. Strophe des 68. (67.), des dunkelsten aller Psalmen:

Elohim erhebt sich — Und seine Feinde zerstieben
Und seine Hasser weichen vor seinem Anblick.
Wie Rauch verweht, — Wie Wachs zerfließt,
So vergehen die Bösen vor seinem Anblick.
Die Guten aber freuen sich, — Frohlocken und jubeln
Im Seligsein vor seinem Anblick.

Nicht selten sind anaphorische und epiphorische Redewendungen in ein und derselben Strophe verbunden. So in der 3. Strophe des Deboraliedes (Richt. 5, 6—7):

In den Tagen Samgars, — des Sohnes des Anath,
In den Tagen Jahels — waren einsam die Straßen,
Und die Wanderer zogen auf Seitenpfaden.
Es ruhten die Felder, — sie ruhten in Israel,
Bis Debora sich erhob, — bis Israels Mutter sich erhob.

Eine gedankliche Anadiplosis wiederholt im 126. (125.) Psalm in breiterer Ausführung eine kurze Sentenz von dem Zusammenhang zwischen Tränensaat und Erntejubel:

Die in Tränen säen,
Werden in Freude ernten.
Weinend gingen sie hin
Und streuten ihre Saat,
Nun kommen sie heim mit Jubel
Und tragen volle Garben.

Ps. 115 (113), Ps. 118 (117), Ps. 121 (120) und viele andere Lieder von Sion sind angefüllt mit solchen Anadiplosen oder, wie Eduard König sie nennt, mit Leittönen. Für die Zwecke der Strophengliederung sind derartige Responsionen innerhalb einzelner Versgruppen nicht ohne Bedeutung; von weit größerer Bedeutung aber sind die Responsionen innerhalb mehrerer gleichlanger Versgruppen. In den Fällen letzterer Art, als Strophendeuter also, erscheint die Responsion in einer vierfachen Gestalt:

a) **Als Aleph Taw-Responsion.** Mit dem Anfangs- und Endbuchstaben des hebräischen Alphabets bezeichne ich die Responsion, wenn Anfang und Ende der gleichen Strophe im Wortlaut oder im Gedanken durch Assonanz oder gar durch Gleich-

laut einander entsprechen. Das Deboralied verhöhnt mit einer solchen Responsionsstrophe (Richt. 5, 15d—16) den Stamm Ruben, weil er bei den Freiheitskriegen keine Heeresfolge geleistet hatte und vor lauter diplomatischem Hin und Her zu keinem Entschluß gekommen war. Das Blöken der Herde war in den Ohren der Rubeniten schönere Musik als der Klang der Kriegstrompete:

An den Bächen blieb Ruben,
Groß war seines Herzens Erwägen.
Warum bliebst du zwischen den Hürden?
Um zu lauschen dem Blöken der Herden?
An den Bächen blieb Ruben,
Groß war seines Herzens Erwägen.

Auch im Hohnlied auf den König von Babylon respondiert der Endlaut der 3. Strophe (Is. 14, 15—19e) dem Anlaut: „Jawohl, in die Unterwelt fliegst du, in die unterste Grube ... Nun fliegt er zur untersten Grube wie ein faulendes Aas." Ebenso ist in der 5strophigen Totenklage über Babylon (Is. 47, 1—15) die 3. Strophe (8—10) durch Wiederholung des gleichen „Du dachtest in deinem Herzen: Ich und sonst niemand" mit einer אנ-Responsion eingerahmt. In der bilderreichen Fluchstrophe über Samaria (Is. 28, 1—4) klingt das Wehe des Eingangs über „die hochragende Krone und die bald fallende Blume von prächtiger Zier auf dem Gipfel des fetten Tales" als wörtlicher Widerhall am Ende wider (M. Löhr, Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft LXI, 1). Als Halbstrophensignal erscheint die אנ-Responsion beispielsweise in der Mittelstrophe der Ezechias-Ode (Is. 38, 14d—16), als Einrahmung eines ganzen Liedes im 8. Psalm. Hier lautet der Aleph- und Taw-Vers des Psalmes: „O Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde!" Im Eingang ist dieser Ausruf die Themafrage des Liedes; dann zeigt der Harfner im einzelnen, wie der Name Gottes wunderbar auf der Stirne des Kindes, in den Sternen des Himmels, auf der Stirne des Menschen, des Königs der Schöpfung, leuchtet, und zum Schluß kehrt er wirkungsvoll zum Thema zurück: Es ist wirklich so, „Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde"!

b) **Als Aleph Aleph-Responsion:** Mit der Wiederholung des hebräischen Anfangsbuchstabens will ich jenen Fällen den Namen geben, in denen die Anfänge zweier oder mehrerer Strophen eine stilistische oder logische Assonanz aufweisen. Das bekannteste Schulbeispiel dieser Art ist Ps. 132 (131): Der Eidschwur Davids, das Haus Gottes zu erbauen (1—5) und als Antwort darauf der Eidschwur Gottes, das Haus Davids fest zu gründen (11—13). Die beiden Strophenabschnitte des 148. Psalms, 1—6 und 7—13, sind durch die Alephverse „Lobt den Herrn vom Himmel her — lobt den Herrn von der Erde her" wie Chor und Gegenchor einander gegenübergestellt. Der Weisheitshymnus Job 28 drittelt sich in die gleichlangen Perikopen 1—11, 12—19, 20—28; die Eingangsverse 12 und 20 sind bis auf ein synonymes Wort gleichlautend: „Wo ist die Weisheit zu finden und wo ist die Fundstatt der Einsicht?" Auch in Ps. 126 (125), dessen Strophenzäsur zwischen 3 und 4 liegt, greift das Gebet in 4 („Führe heim, o Herr, unsere Gefangenen") deutlich auf den Alephvers der 1. Strophe zurück: „Als der Herr die Gefangenen Sions den Heimweg führte ...." Man vergleiche etwa noch Ps. 59 (58), 7 und 15; Ps. 140 (139), 2 und 5; Ps. 142 (141), 2 und 6, und M. Berkowicz, Strophenbau und Responsion in den Psalmen (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XXI 1907, 2 S. 178 bis 190). Mit Vorliebe wird der Name Gottes, Jahwe oder Jahwe Sebaoth, als majestätische Initiale responsionsweise an den Anfang der Strophen gestellt; vgl. Exod. 15, 1. 3. 6. 11; Ps. 11 (10), 2 und 5; Ps. 12 (11), 2. 4. 7 u. v. a.

c) **Als Taw Taw-Responsion,** wenn die Ausgänge von zwei oder mehr als zwei Strophen dem Gedanken oder sogar dem Textlaut nach eine Gleichung bilden. In Ps. 46 (45), der in Luthers Verdeutschung „Eine feste Burg ist unser Gott" das Bundeslied der Reformation geworden ist, hat die 2. und 3. Strophe (5—8 und 9—12) den gleichen Schlußrefrain: „Der Herr der Heerscharen ist mit uns, unsere Hochburg ist der Gott Jakobs." Ebenso respondieren einander die Strophenschließer 5 und 10 in Exod. 15: „Sie sind hinabgesunken wie ein Stein, hinabgesunken wie Blei." In Ps. 80 (79) klingt die 1., 2. und 5., nach Zenners Textordnung (Die Psalmen, Münster 1906, I 132) auch die 4. Strophe (4. 8. 20, event. 15a) mit dem gleichen Gebet aus: „Jahwe der Heerscharen, stelle uns wieder her und laß dein Antlitz über uns leuchten, daß uns Heil werde." Bei Zenner findet sich auch der im Ps. 107 (106) viermal (8. 15. 21. 31) wiederkehrende Vers „Sie mögen den Herrn preisen ob seiner Huld und ob seiner Wunder an Menschenkindern" viermal gegen Ende einer Strophe. Vgl. auch die Taw-Assonanzen in den beiden ersten Strophen des Deboraliedes (Richt. 5, 2—3 und 4—5); Ps. 39 (38), 7 und 12, wo der Strophenschluß außerdem durch Sela markiert ist; Ps. 99 (98), 5 und 9.

d) **Als Taw Aleph-Responsion,** dort nämlich, wo das Wort oder der Gedanke vom Ausgang (Taw) einer Strophe im Eingang (Aleph) einer unmittelbar oder mittelbar folgenden Strophe wieder aufgegriffen wird. In Ps. 12 (11) mit dem Thema „Gotteswort und Menschenphrase" sind die beiden ersten Strophen in dieser Weise miteinander verkoppelt durch das Wort von den „trügerischen Lippen", das der Schlußzeile der 1. Strophe (2—3) und der Anfangszeile der 2. (4—5) gemeinsam ist. Zenner hat (a. a. O. 65) auch in Ps. 98 (97) zwischen dem Taw der 1. Strophe (1—4) und dem Aleph der 2. (5—9) eine Wortgleichung im Druck hervorgehoben. In Ps. 115 (113) werden die Schlußworte der 7. Strophe (15b „Der Himmel und Erde erschaffen hat") zum Ausgangspunkt der 8. Strophe genommen. Auch Ps. 121 (120) hat auf diese Weise mit dem Wort vom „Wächter Israels" in 4b und 5a seinen 2. und 3. Vierzeiler miteinander verkettet. Die את-Responsionen sind die selteneren Strophenklammern.

In der poetischen Praxis der Sänger von Sion wurden die vorgenannten vier Arten von Strophenresponsion zuweilen in der buntesten Art kombiniert. An einem Beispiel aus Amos, einem der besten Klassiker der biblischen Poesie, mag zum Schluß die Vorliebe der hebräischen Dichter für Kehrverse und Gedankenschleifen veranschaulicht sein. Aus der langen Drohweissagung über sieben außenstehende Völker (1, 3—2,5) und zuletzt über das eigene Volk Israel greife ich nur die Damaskusstrophe (1, 3—5), die Gazastrophe (1, 6—8), die Ammon- (1, 13—15) und Moabstrophe (2, 1—3) heraus, die, abgesehen von den innerstrophischen Responsionen, von Zeile zu Zeile, von Strophe zu Strophe eine Aleph-Taw-, eine Aleph-Aleph- und eine Taw-Taw-Responsion aufweisen:

So spricht der Herr:
Ob drei Vergehen von Damaskus
Und ob vier nehm' ich es nicht zurück:
Weil es Gilead gedroschen
Mit der Walze von Eisen.
Nun schleudere ich Feuer gen Beth-Hasael,
Daß es Benhadads Burgen verzehre.
Nun zerbrech' ich den Riegel von Damaskus
Und vertilge die Bewohner von Bikath-Awen
Und den Zepterträger von Beth-Eden
Und Arams Volk muß nach Kir in Verbannung.
Der Herr hat gesprochen.

So spricht der Herr:
Ob drei Vergehen von Gaza
Und ob vier nehm' ich es nicht zurück:
Weil es Gefangene zu Haufen gemacht,
Um sie auszuliefern an Edom.
Nun schleudere ich Feuer in Gaza's Mauer,
Daß es seine Burgen verzehre.
Nun vertilg' ich die Bewohner von Aschdod
Und den Szepterträger von Askalon,
Und erhebe meine Hand wider Akron,
Bis der letzte Philister kaput ist.
Jahwe, der Herr hat gesprochen.

So spricht der Herr:
Ob drei Vergehen von Ammon
Und ob vier nehm' ich es nicht zurück:
Weil es die Schwangeren Gileads schlitzte,
Um sein Ländergebiet zu erweitern.
Nun schleudere ich Feuer an Rabba's Mauer,
Daß es seine Burgen verzehre
Im Schlachtruf am Tage der Schlacht,
Im Sturmbraus am Tage des Wettersturms.
Und sein König zieht fort in Verbannung,
Sein König mitsamt seinen Fürsten.
Der Herr hat gesprochen.

So spricht der Herr:
Ob drei Vergehen von Moab
Und ob vier nehm' ich es nicht zurück:
Weil es zu Kalk verbrannte
Des Königs von Edom Gebeine.
Nun schleudere ich Feuer gen Moab,
Daß es Kerijoths Burgen verzehre.
Dann bricht Moab im Trubel zusammen
Beim Schlachtruf, beim Schall der Trompete.
Dann mach' ich seinem Herrscher den Garaus
Und all seinen Fürsten zusammen.
Der Herr hat gesprochen.

Was ich „Aleph-Taw-Responsion" nenne, nennen David Heinrich Müller, Zenner und andere Kunsttheoretiker „Inclusion", „Einschließung". Für meine Bezeichnungen Aleph-Aleph- und Taw-Taw-Responsion haben sie den Namen Responsion oder Entsprechung „im engeren Sinne", für meine „Taw-Aleph-Responsion" den Namen „Concatenatio", „Verkettung", „Anadiplosis" (Vetter), „Stufenrhythmus" (Ewald). Da die Forschung auf diesem Gebiet noch in den Anfängen steht, von einem eingebürgerten Traditionsrecht dieser Namen also keine Rede sein kann, habe ich obige neue Nomenklatur auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen 1908 in Vorschlag gebracht. Sie scheint sich aus zwei Gründen zu empfehlen: erstens wird hier ein rein formalmechanisches Kunstmittel der poetischen Technik mit einem rein formalmechanischen Stichwort benannt, und zweitens ist mit dem Stichnamen die Sache ein für allemal erklärt. Verwechslungen sind so gut wie

ausgeschlossen, was von der wenig hebräisch klingenden Nomenklatur „Inclusio, Responsion im engeren Sinn, Concatenatio" kein Fachlehrer behaupten kann. Man könnte sogar noch einen Schritt weiter gehen und aus mnemotechnischen, schulpraktischen Gründen auch die oben S. 9 als Anaphora und Epiphora gebuchten Responsionen innerhalb der gleichen Strophe gleichnamig als Aleph-Responsion, bezw. als Taw-Responsion bezeichnen. Dann würde der Name Aleph-Responsion auf Gleichklang in den Zeilenanfängen innerhalb einer einzelnen Strophe deuten, der Name Aleph-Aleph-Responsion dagegen auf Gleichklang in den Anfängen mehrerer Strophen; der Name Taw-Responsion auf Lautwiderhall in den Zeilenauslauten innerhalb der einzelnen Strophe, der Name Taw-Taw-Responsion dagegen auf Laut- oder Gedankenwiderhall in den Auslauten mehrerer Strophen.

Übrigens ist die Responsion kein spezifisches Kunstmittel der biblisch-hebräischen Strophen- und Verstechnik. In einem babylonischen Beschwörungspsalm, den E. Behrens in der „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" (N. F. XV, 388 f.) bespricht, enthalten 9 Stichen (unter 14) die Wortwiederholung „Herz". R. Geyer untersuchte in der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" (XXII 1908, 3 S. 256—286) den Koran auf Responsionen und kam zu dem Ergebnis, daß auch in dieser arabischen Bibel eine deutliche Assonanz zwischen früheren und späteren Zeilen, sogar mit Reimsilben aufgeputzt, zu beobachten sei. H. Grimme (Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers, Freiburg i. Schw. 1893) hat den Refrain sowohl wie die Akrostichie, letztere in sehr ausgedehntem Maße, als strophentechnisches Kunstmittel in den Dichtungen des syrischen Klassikers nachgewiesen. Die Responsion im weiteren oder engeren Sinn war also offenbar technisch-poetisches Gemeingut der gesamten semitischen Literatur, kein Sondergut der hebräischen Liederkunst. Die Troubadoure der biblischen Harfe haben sich unbeschadet des Offenbarungsinhaltes ihrer Lieder in der Kunstform an die zeitgenössische und bodenständige Sangesweise gehalten, wie die biblischen Geschichtschreiber vielfach der historisch-literarischen Methode und die prophetischen Volksredner der rhetorischen Art ihrer Zeit sich anschlossen. Wie die bildende Kunst das heidnische Gold zum Schmuck der Bundeslade nicht verschmähte, hat auch die dichtende Kunst Israels die technischen Kunstgriffe der profanen Liederkunst des alten Morgenlandes sich zunutze gemacht.

Außerdem ist die Responsion auch kein Sondergut der semitisch-morgenländischen Poesie; als allgemein natürliches Ausdrucksmittel des poetisch-rhythmischen Stils findet sie sich in den Liederbüchern aller Völker. Der literaturvergleichenden Wissenschaft steht hier noch ein weites Forschungsgebiet offen. Nach Ed. König (Stilistik, Rhetorik, Poetik. Leipzig 1900 S. 300 ff.) hat G. Gerber (Die Sprache als Kunst² 1885) bereits auf verschiedene Parallelen aus griechischen und römischen Klassikern aufmerksam gemacht. Auch in deutschen Volksliedern, Studenten- und Kirchenliedern lassen sich am Eingang und Ausgang der Strophen Responsionen in Menge beobachten, die sich gleichen wie ein Aleph dem andern und ein Taw dem andern. In dem Bayernlied von Öchsner, dessen drei Strophen assonierenden Auftakt und die gleiche Schlußnote „Weiß und Blau" haben, kehrt der Anfangstext „Gott mit dir, du Land der Bayern" am Schluß des Liedes wieder; das würde in der biblischen Poesie eine Aleph-Taw-Responsion heißen. Das bekannte Weihnachtslied beginnt Strophe für Strophe „Stille Nacht, heilige Nacht"; das Rheinlied von Nik. Becker beginnt Strophe für Strophe „Sie sollen ihn nicht haben, den freien deutschen Rhein"; das sind klangreine Aleph-Aleph-Responsionen. Goethes „Heidenröslein" klingt in seinen 3 Strophen mit der Taw-Taw-Responsion aus: „Röslein auf der Heiden." In Theodor Körners „Gebet während der Schlacht" ist das Schlußwort der 1. Strophe „Vater, du führe mich" das Eingangswort der 2. Strophe; das Taw der 2. Strophe „Gott, ich erkenne dich" ist das Aleph der 3. Strophe, und so zieht sich die Taw-Aleph-Responsion durch das ganze Lied hindurch.

III. Rein syntaktische Strophenkriterien.

Auf der Grenze der rein inneren, logischen und der rein äußeren, formalen Strophenanzeiger liegt eine dritte Gruppe von Kriterien, die trotz ihrer elementaren Einfachheit oder vielleicht gerade derentwegen von den Kunstkritikern der biblischen Poesie bis heute als Strophentrenner nicht beachtet wurden: Subjektswechsel in beschreibenden Versreihen, Personenwechsel durch Übergang von der beschreibenden Rede zur direkten Anrede, Adressenwechsel in mehreren direkten Anreden und ähnliche Übergänge rein syntaktischer Natur. Auch hier ist das Prinzip auf die niederen und höheren Einheiten der Strophenbautechnik, auf die Halbstrophe so gut wie auf die Strophengruppe, ausgedehnt. Da es sich um hebräische Lieder handelt, darf ich für „Wechsel" die hebräische Bezeichnung Chalipha wählen.

1. **Die Subjektschalipha in beschreibenden oder erzählenden Versreihen.** Da die Satzsubjekte von Satz zu Satz wechseln können, darf man natürlich nicht pedantisch hinter jedem Subjektswechsel einen Strophendeuter wittern; es kann sich nur um den Subjektswechsel in längeren, gleichlangen und symmetrisch geordneten Versgruppen handeln. Dabei ist das logische Subjekt so gut wie das grammatikalische zu beachten. Die beiden häufigsten Nominative der biblischen Poesie sind der Herr und das Ich des Poeten, — der Herr, weil er das Allprinzip alles biblischen Geschehens und das Faktotum aller im Liede besungenen Großtaten ist, — das Ich des Poeten, weil die biblische Poesie als Lyrik die Aussprache des persönlichen Empfindens ist und darum das mahnende und warnende, betende und fluchende, klagende und jubelnde, beichtende und dankende, verzweifelnde und hoffende, abschwörende und gelobende Ich des Dichters sehr häufig zu Wort kommen läßt. Überhaupt sind die Pronominalsubjekte syntaktisch den Substantiv- und anderen Nominalsubjekten gleichwertig. Auch das Volk und die Feinde des Dichters sind häufig Subjekt einer Rede oder einer Tat oder eines Leidenszustandes. Um dem Leser ein eigenes Urteil zu ermöglichen, ob hier Zufall oder dichterische Absicht vorliegt, ob ich etwas in die hl. Literatur hineinlese oder aus ihr herauslese, gebe ich im Wortlaut die 1. Strophe des 4. der sog. Ebed-Jahwe-Lieder (Is. 50, 4—9). Ebed Jahwe, Knecht des Herrn, ist in der Sprache der Hl. Schrift ein Ehrentitel, sogar ein messianischer Ehrenname, und würde für unser Sprachempfinden am besten mit „Minister des Herrn" wiedergegeben. Die Strophe (50, 4—6) halbiert sich in 2 gleichlange Halbstrophen. Subjekt der 1. Halbstrophe (4—5a) ist der Herrgott, der seinen Minister mit dem Pfingstcharisma einer apostolischen Magisterzunge und mit einem für die Befehle des Herrn stets „wachen" Ohr ausgestattet hat; Subjekt der 2. Halbstrophe (5b—6) ist das Ich des Ministers, der unter der Losung Nunquam retrorsum mit Energie und Konsequenz die Befehle seines Herrn durchführt und mit einem „Gesicht aus Kieselstein" (50, 7) nicht zuckt, auch wenn ihm Haß und Verfolgung begegnet. Die beiden Subjekte sind übrigens als Initialwörter der beiden Halbstrophen als deren Tonträger deutlich für jeden Sehenden angedeutet:

Der Herr gab mir eine geschulte Zunge,
Den Müden mit Worten zu stützen.
Er weckt in der Frühe,
Er weckt in der Frühe das Ohr mir
(Ihm) wie dem Lehrer zu lauschen.
Der Herrgott öffnete das Ohr mir.

Ich aber gab nicht Widerrede,
Ich wich nicht zurück.

Ich gab meinen Leib den Schlagenden preis
Und meine Wangen den Raufenden.
Ich wandte mein Gesicht nicht weg
Vor Geschimpf und Gespei.

Mich. 6 gliedert sich deutlich in 3 Strophen (1—2. 3—5. 6—7); das redende Subjekt der 1. Strophe ist der Prophet, der in der Rolle eines Gerichtsboten die Vorladung zu einem weltgeschichtlichen Rechtsstreit zwischen Jahwe und dem Volke überbringt; das redende Subjekt der 2. Strophe ist der Herr, der mit majestätischer Wucht die Anklage gegen sein Volk erhebt; das redende Subjekt der 3. Strophe ist das Volk, das, von der Anklage niedergeschmettert, sein Mea culpa spricht. Michäas ist überhaupt wie sein großer Zeitgenosse Isajas ein Meister des Chaliphaprinzips. Vgl. auch J. M. P. Smith, The Strophic Structure of the book of Micah in Old Test. and Semitic Studies II, 415—430.

P. J. Hontheim unterscheidet im Hohen Lied (Biblische Zeitschrift VI, 1908, 1 S. 13 f.) ein Strophentrio 2, 8—17 neben dem Strophenpaar 3, 1—5; das Subjekt der 1. Strophengruppe ist der Bräutigam auf der Suche nach der Braut, das Subjekt der 2. Gruppe die Braut auf der Suche nach dem Bräutigam. Die Dialoge und dramatischen Szenen des Hohen Liedes werden sich naturgemäß öfters nach diesem Prinzip strophisch gliedern.

Der Gedankengang des 137. (136.) Psalms ist für die ersten 4 je vierzeiligen Strophen durch den Wechsel des grammatikalischen Subjekts, für die letzten 2 Vierzeiler durch den Wechsel des logischen Subjekts abgeteilt. 1. Strophe (1—2): was „wir" in Babylon taten; 2. Strophe (3): was „die Zwingherrn" von uns verlangten; 3. und 4. Strophe (4—6): was „wir" und „ich" im Namen des Volkes ihnen antworteten; 5. Strophe (7): was Edom, und 6. Strophe (8—9): was Babel leiden wird. In dem poetisch sonst schmucklosen Nachbarpsalm 138 (137) haben die drei Strophen drei verschiedene Subjekte: „Ich" preise den Herrn (1. Strophe 1—3); „Die Könige der Erde" sollen zur Harfe greifen (2. Strophe 4—6); „der Herr" nimmt Partei für mich (3. Strophe 7—8).

Auch wenn nicht die ganze Strophenstruktur eines Liedes sich restlos nach diesem Kriterium aufteilen läßt, geben sich zuweilen *einzelne Versgruppen innerhalb des Liedes* an der Subjektseinheit als Stropheneinheit zu erkennen. Im 3. Klagelied ist der Abschnitt 40—47 durch sein Mehrzahlsubjekt deutlich von dem mit Einzahlsubjekt folgenden Abschnitt 48—55 abgehoben. Acht Verse mit einem zehnmaligen „Wir, unser, uns" und in unmittelbarer Folge acht Verse mit einem zwölfmaligen „Ich, mein, mir", — das sollte Zufall sein? In Ps. 72 (71) folgt wenigstens in der 2. Hälfte auf die Versgruppe 9—11 (Alle Welt, Freund und Feind, wird ihm, dem König, huldigen) eine Gruppe 12 bis 15 mit dem neuen Agens: „Er" wird die Armen erretten. Ein klares Beispiel auch am Schluß der Habakuk-Ode 3, 17 coll. 18—19. Die Strophenforschung beginnt überhaupt mit dem Spannen der Meßschnur am besten in der Mitte eines Liedes, nicht bei dem häufig verdunkelten Anfang.

In einigen Fällen scheint auch *der Wechsel im Beziehungsobjekt* Strophe von Strophe zu teilen: Job 9, 2—32 Gott und der Mensch; 10, 3—22 Gott und Job. Ps. 5, 2—3 der psallierende Ego in Beziehung zu Jahwe, 5—7 Jahwe in Beziehung zu den Bösen. Diese Fälle sind aber selten und reihen sich, wenn keine Subjektschaliphа damit verbunden ist, besser bei den inneren Strophenkriterien ein. Dagegen erhält das 1. syntaktische Strophenmerkzeichen eine besonders kunstvolle Note, wenn in benachbarten Strophen *Subjekt und* (näheres oder ferneres) *Objekt die Rolle tauschen*. Das 1. *Klagelied* halbiert sich mit scharfer Zäsur in 2 gleichlange Strophen (1—11 und 12—22): in der 1. Hälfte ist das zerstörte Sion *Objekt* der Klage, in der 2. Hälfte er-

scheint die nämliche Stadt in der Personifikation einer trauernden Witwe als Subjekt der Klage. (Wohl finden sich unter den 34 Stichen Vers 1—11 zwei Ich-Stichen 9c und 11c; 9c ist Klageschrei des Propheten und 11c muß nach der Sept.-Lesart ἐγενήθη in eine Verbalform der 3. Person verbessert werden; zu Vers 17 im 2. Teil s. die Exegese.) Im 1. Teil also die Totenklage über Sion:

[1] Wie liegt verödet die Stadt — einst reich an Bewohnern!
Wie ist sie zur Witwe geworden — einst groß bei den Völkern!
Wie ist sie, die Fürstin der Länder — nun frondienstpflichtig!
[2] Sie weint und weint in der Nacht — die Wange voll Tränen.
Kein einziger spendet ihr Trost — von all ihren Buhlen.
Alle Freunde wurden ihr untreu — sind Feinde geworden ....

So geht die Klage über Sion als Objekt bis Vers 11; in 12 dagegen hebt plötzlich die Klage von Sion als Subjekt an:

[12] O ihr alle, die ihr des Weges kommt — sehet und achtet,
Ob ein Schmerz sei wie mein Schmerz; — er hat mich heimgesucht,
Wie der Herr es beschlossen hatte — am Tage seines Glutzorns.
[13] Aus der Höhe warf er den Feuerblitz — in meine Gebeine,
Spannte ein Netz mir vor die Füße, — riß mich zu Boden,
Machte mich zur Wüstenei, — allzeit kummergebeugt ....

In meinen „Charakterbildern der biblischen Frauenwelt“ (Paderborn, 1913, S. 90) habe ich das Deboralied als Doppellied erklärt, zum Teil (Richt. 5, 2—11) von Barak als Führer des Soldatenchors, zum andern Teil (12—30) von Debora als Führerin des Frauenchors gesungen. Die Überschrift „Da sangen Debora und Barak“ scheint diesen Subjektsdual selber anzudeuten. Die Sängerin des 2. Liedes wurde in einigen Versen des 1. Liedes (7 und 8) als Objekt besungen, also wieder Rollentausch zwischen Objekt und Subjekt.

2. **Personenchalipha** durch Übergang von der erzählenden oder beschreibenden Rede zur direkten Anrede und umgekehrt. Jede Poesie hat das Bestreben, die Schilderungen lebhaft, plastisch, dramatisch zu gestalten und namentlich die schleppende indirekte Rede zu vermeiden. Die Poesie des Morgenlandes hat dieses Streben um so mehr, als schon die dortige Prosa die konkrete, möglichst kurze Darstellungsweise bevorzugt. Dazu kommt, daß die Steigerung der rednerischen Energien und seelischen Affekte psychologisch von selber von der historischen Erzählung zur rhetorischen Anrede hinüberleitet. Der Sänger des 45. (44.) Psalms sieht seinen König in strahlendem Waffengehäng den Triumphwagen besteigen und in seelischer Anteilnahme ruft er ihm temperamentvoll in direkter Anrede sein Glückauf nach: „Mach dich auf, schreite glücklich voran und herrsche“ (Vers 5)! Der Apokalyptiker des 46. (45.) Psalms schildert in überaus anschaulicher Weise, wie der Herr zur Einleitung des Weltfriedens den Völkern die Waffen aus der Hand nimmt, „den Bogen zerbricht und die Rüstung zertrümmert und die Schilde im Feuer verbrennt“ (10); plötzlich wird die Szene doppelt feierlich: der Herr nimmt selber das Wort in direkter Rede und verkündet Allerhöchst den Völkern die Treuga Dei: „Laßt ab und erkennt, daß Ich Gott bin“ (11)! E. König hat in seiner „Stilistik“ (238—256) in tiefgrabender Art den Personenwechsel als allgemeine Eigenheit des biblischen Stiles behandelt, ohne ihn aber irgendwie in Beziehung zur Strophik zu bringen. Hier handelt es sich nur um solche Übergänge von der 3. zur 2. Person, die eine Versgruppe nach Strophen oder Halbstrophen oder Strophenaggregat abteilen.

Eine poetisch gebaute Isajasrede (9, 7 Vulg. 9, 8—10, 4) gliedert sich in 4 Strophen. Die dritte davon zerlegt sich nach dem logischen Strophenteiler in 2 Halbstrophen (9, 17—18b Vulg. 18—19b und 18c—20 Vulg. 19c—21). In den beiden gleichlangen Halbstrophen der 4. Strophe (10, 1—4) werden die ungerechten Rechtsbeamten zuerst (1—2) in beschreibender Rede in der 3. Person angeklagt und dann (3—4) in heiligem Prophetenzorn direkt in der 2. Person apostrophiert:

1 Wehe denen, die Unrechtsgesetze einführen
Und mit ihren Schreibakten Unrecht vorschreiben,
2 Um die Armen vom Recht abzudrängen
Und den Rechtsfall der Armen meines Volkes zu drücken,
Um die Witwen auszubeuten
Und die Waisenkinder zu plündern.

3 Was wollt ihr anfangen am Untersuchungstag
Und bei dem Unwetter, das von ferne heranzieht?
Unter wessen Schutz wollt ihr euch flüchten
Und wo werdet ihr euere Habe bergen?
4 Um euch nicht bücken zu müssen unter den Strick
Und mit den Fallenden nicht zu fallen?

Wenn wir Ps. 130 (129), den Bußpsalm De profundis, mit dem Zirkel in zwei Hälften zerlegen, ist die 1. Hälfte 1—5a eine direkte Anrede an den Herrn mit sechsmaligem Du und Dein („Aus der Tiefe rufe ich zu dir, o Herr"), die 2. Hälfte 5b—8 ein Reflektieren über den erlösungswilligen Herrn in der 3. Person mit sechsmaligem Er und Sein („Meine Seele hoffet auf sein Wort"). In solchen arithmetischen Gleichungen Zufall zu sehen, wäre Bibellästerung.

In den vier Strophen des 2. Psalms stehen sich je zwei erzählende und direkt apostrophierende Strophen in Form des Chiasmus gegenüber: 1. Strophe (1—3) erzählend von den gottfeindlichen Erdenkönigen („Es erheben sich die Könige der Erde und die Machthaber halten Konvent"); 4. Strophe (10—13) direkte Anrede an diese Gojimkönige („Und nun, ihr Könige, seid doch vernünftig! Laßt euch belehren, ihr Richter im Lande"). Der gleiche Wechsel in den beiden Mittelstrophen: 2. Strophe (4—6) erzählend von dem Himmelskönig („Der im Himmel wohnt, lacht über sie"); 3. Strophe (7—9) direkte Kundgebung dieses Himmelskönigs an den gesalbten König von Sion. Wie sorgfältig das Strophenschema dieses Psalms ausgearbeitet wurde, ist auch aus dem Numeruswechsel zwischen dem Mehrzahl- und Einzahlsubjekt und der logischen Antithese zwischen den Königen der Erde und dem König des Himmels zu ersehen.

Ps. 20 (19) und 21 (20), zwei patriotisch warme Gebete für den König von Gottes Gnaden, haben beide in ihrem Strophenpaar den Personenwechsel, der erste von der 2. Person zur 3., der zweite umgekehrt von der 3. zur 2. Person. Die beiden Strophen des 20. (19.) Psalms sind Zeilendekaden (2—6 ohne 6c bezw. Vulg. ohne 7a; 7a Vulg. 7b—10); die erste davon ein Waffensegen in direkter Apostrophe an den König unmittelbar vor dem Ausmarsch ins Feld: „Der Herr erhöre dich am Tage der Not! Er sende dir Hilfe aus dem Heiligtum", — fast in jeder Zeile ein Dich oder Dein! Als Segensstrophe wurde diese Dekade sicher von einem Priesterchor vorgetragen. Die 2. Dekade, das Lied des abmarschierenden Soldatenchors, spricht von dem König in der 3. Person: „Der Herr hilft seinem Gesalbten, erhört ihn von seinem heiligen Himmel her." Umgekehrt ist der Nachbarpsalm 21 (20) im 1. Zeilenzwölfer 2—7 ein Gebet für den König in der 3. Person, im 2. (8—13

exklusive 10cd; 14 ist wohl ein von beiden Chören gesungenes Fiat Amen) ein direkter Segensgruß an den König. Nach orientalischem Hofstil, der reichlich in den biblischen Königsannalen und in den Amarnabriefen bestätigt wird, ist in der Anrede ein „mein König, mein Herr" soviel wie „du", ein „dein Knecht, deine Magd, die Magd meines Herrn" soviel wie „ich"; es darf also auch hier in 8a das „der König" als „du" gelten.

Im Testament und Abschiedssegen Jakobs (Gen. 49) liegt dem wiederholten Wechsel zwischen beschreibenden und anredenden Versreihen gewiß eine dichterische Absicht zugrunde: die Rubenstrophe (3—4) ist direkte Anrede, die Simeon-Levistrophe (5—7) Schilderung in der 3. Person, in der Doppelstrophe auf Juda die 1. (8—9) eine Du-, die 2. (10 bis 12) eine Er-Strophe; ebenso ist die Doppelstrophe auf Joseph (22—26) teils Rede per „er", teils duzende Anrede. — Im 1. größeren Lied der Bibel (Exod. 15) sprechen die beiden ersten Strophen (1—5) wohl 10mal, fast in jedem Stichus, von Jahwe in der 3. Person; von der 3. Strophe ab wird Jahwe ebenso beharrlich direkt angeredet. Die 6. Strophe (14 bis 16a) ist Schilderung in der 3. Person, während die Vor- und Nachstrophe (11—13 und 16b—17) je ein Verstrio in Duzform vereinigt. Im 2. größeren Lied der Bibel, der sog. Felsenode (Deut. 32) wird ebenfalls die erzählende Redeweise (4—5) von einer ihrzenden und duzenden Paräneſe ans Volk (6—7) und diese wieder von der erzählenden Rede (8 ff.) abgelöst. — Sogar in den Ps. 68 (67), der bis heute der exegetischen Kunst spottet, kommt nach diesem Prinzip wenigstens in bezug auf das Strophengefüge einiges Licht: die Versgruppe 8—11 ist durch das neunmalige Du und Dein als Strophe besiegelt, da ihr Vor- und Nachvers von Elohim in der 3. Person spricht; ebenso ist Vers 29 durch seinen Du-Imperativ als Kopfvers einer neuen (der 8. Strophe) und Vers 33 durch seinen Ihr-Imperativ als Kopfvers der Schlußstrophe kenntlich gemacht.

Am häufigsten, psychologisch auch am natürlichsten, ist der Übergang von der Meditation zur Gebetsansprache. Die Seele, die Jahwes Größe und Treue still überdenkt, wird ohne weiteres mit energischem Affekt zu einem Gebetsruf zu diesem großen und treuen Gott sich erschwingen. Ps. 23 (22), 1—3 ist eine 6zeilige Betrachtung: der Herr ist mein Hirte; 5—6 wird zu einer 6zeiligen Gebetsanrede: Du, o Herr, bist mein Becherteil. Vgl. Ps. 6, 2—6 mit 7—11; Ps. 18 (17), 16. 26—30. 36—37. 40—41. 44. 49; Ps. 30 (29); Ps. 42 und 43 (41 und 42); Ps. 85 (84) mit 14 Jahwe Du-Zeilen (2—8) und 14 Jahwe Er-Zeilen (9—14)! Ps. 142 (141) mit 2 gleichgroßen Versgruppen 2—5 und 6—8, die 1. eine Betrachtung über den Herrn, die 2. ein Gebetsruf zum Herrn. Mit der Aleph-Aleph-Responsion der 2 Strophen („Ich rufe zum Herrn" 2a — „Ich rufe zu dir, o Herr" 6a) hat der Psalmist doch selber sein Strophenprinzip deutlich angemerkt. Die Prolog- und Epilogstrophen, die sich vom Körper der Lieder gut abheben, sind naturgemäß meist harfenstimmende und hellauf jubelnde Anreden in der 1. Person.

3. **Die Adressenchalipha** in direkten Anreden. Ein 3. auf dem syntaktischen Redebau ruhendes Strophenmerkmal ist der Wechsel des Vokativs in der apostrophierenden Rede. Die Poesie fürchtet die Monotonie sogar in der lebhaften direkten Rede und strebt auch hier nach Abwechslung. Is. 51, für die Strophentheorie überhaupt ein lehrreiches Kapitel, läßt auf die innigwarme Strophe an das Volk (7—8) unmittelbar ohne jeden Übergang mit flammendem Pathos einen Anruf an den Arm Gottes (Hieroglyphe der göttlichen Allmacht) folgen (9—10):

[1] Hört auf mich, die Ihr die Rechtsordnung kennt,
O mein Volk, in dessen Herzen mein Gesetz ruht:
Fürchtet nicht die Schmähung von Menschen
Und vor ihren Lästerworten bange euch nicht!

8 Denn wie das Kleid wird die Motte sie zernagen
Und wie den Wollstoff die Schabe sie zerfressen.
Meine Erlösung aber hat ewigen Bestand
Und mein Heil währt von Geschlecht zu Geschlecht.

9 Erheb' dich, erheb' dich, wappne dich mit Kraft,
O Arm des Herrn!
Erheb' dich wie in vergangenen Tagen,
Bei den Geschlechtern der Urzeit!
Bist nicht du es, der die Rahab zerschmetterte,
Der das Ungeheuer zerschellte?
10 Bist nicht du es, der das Meer zu Trockenland machte,
Die Wasser des gewaltigen Ozeans? . . .

Psalm 4 setzt sich zusammen aus einer Anrede an Gott (2), einer Anrede an die Feinde (3—4), einer Anrede an die treugebliebenen Freunde (5—6) und einer zweiten Gebetsanrede an den Herrn (7—10). Der Psalm ist also zugleich von einer gedanklichen Aleph-Taw-Responsion eingerahmt. Von den beiden letzten Strophen des 48. (47.) Psalms ist die eine an den Herrn (10—12), die andere an das Volk (13—15) adressiert. Ebenso ist der Gedankengang der ersten Strophen des 120. (119.) Psalms nach einem doppelten terminus ad quem entwickelt: 1—2 an den Herrn, 3—4 an die Lästerzunge. — Die Totenklage Davids um Saul, seinen größten Feind, und Jonathan, seinen besten Freund (2 Sam. 1, 17—27), hat fast für jede Strophe einen andern Vokativ:

1. Strophe 18—19: „Vernimm, o Juda, harte Botschaft!"
2. Strophe 20: Ihr Trauerboten, meldet es nicht bei unserem Erbfeind!
3. Strophe 21: „Ihr Berge von Gelboë, über euch falle nicht mehr Tau und Regen", weil ihr das Blut des gesalbten Königs getrunken!
4. und 5. Strophe 22—23: an Saul und Jonathan.
6. Strophe 24—25: „Ihr Frauen Israels, weinet über Saul!"
7. Strophe 26—27: „Um dich erheb' ich Klage, mein Bruder Jonathan!"

Der Strophenwechsel ist also einfach mit dem Vokativwechsel gegeben. — In der Jobrede 12—14 hebt sich im mittleren Dialog (13, 3—28) die Apostrophe an die Freunde (6—19) mit scharfem Querstrich von der Apostrophe an Jahwe (20—28) ab. Ebenso läßt sich dort im 4. Dialog der Abschnitt 16, 19—17, 16 nach 3 Imperativen in 3 gleichlange Versreihen zerlegen: 16, 19—17, 2 eingeleitet mit einem Imperativ an die Erde: „Erde, decke mein Blut nicht zu!" 17, 3—9 eingeleitet mit einem Imperativ an den Herrn: „Rette mich, o Herr, und stelle mich an deine Seite!" 17, 10—16 eingeleitet mit einem Imperativ an die Freunde Jobs: „Nun tretet ihr nochmals alle herzu!" — In dem poetischen Bannfluch der Bibel über Babel voll dramatischen Lebens (Is. 13, 2—22) enthält die 1. Strophe 2—5 einen Kommandoruf an die Israeliten in Babylon: Pflanzt ein Panier auf, den Eroberern der Stadt zur Orientierung! Die 2. Strophe 6—10 einen Hohnruf an die Babylonier in Babylon: Nun wehklagt, denn es naht sich der Tag des Herrn! — Das Schlußkapitel der Sinnsprüche (31) zerlegt sich in 2 Lieder: 2—9 das Testament einer Königin-Mutter an ihren Sohn („Verschwende nicht an Weiber deine Kraft"), 10—31 der poetische Nachruf des Königssohnes an seine Mutter („Du hast sie alle übertroffen"). Hier ist also die Chalipha der Adresse zugleich mit dem Austausch der Subjekte verbunden.

Da der Monolog als eine Anrede an das eigene Ich gefaßt werden darf, mögen auch jene durch den Wechsel von Monolog und Dialog strophisch abgestuften

Lieder hier bei dem 3. syntaktischen Strophendeuter erwähnt werden. Die meisten Spuren dieser Strophentechnik finden sich im Buche Job, das bekanntlich schon in seiner Gesamtdisposition auf Dialogen aufgebaut ist, und im Hohen Lied, dessen dramatisierende Szenenwechsel naturgemäß die Chalipha von Selbstgesprächen und Zwiegesprächen mit sich bringen. Die 2. Jobrede 6—7 hat vier Strophenkomponenten in planvoller Symmetrie:

6, 2—12 vor sich hinklagenden Monolog,
6, 13—30 klagende Anrede an die Freunde,
7, 1—10 vor sich hinklagenden Monolog,
7, 11—21b (ohne 21c) klagende Anrede an den Herrn.

Diese poetische Technik, die den Dulder von Hus jetzt in lebensmüden Monologen untersinken, dann mit leidenschaftlich energischem Dialog vor den Freunden wieder emportauchen und nochmals untersinken und nochmals im Gebetsschrei zum Herrn emportauchen läßt, hat die Psychologie des Unglücks tief erfaßt und die metrischen Gesetze von Thesis und Arsis in das Seelenleben übertragen.

Job 13 zerlegt sich in 5 Stichenzehner (4—8. 9—13. 14—19. 20—24. 25—28). Die beiden ersten Strophen verbinden sich enger zu einer Doppelstrophe, die in lauter Ihr- und Euch-Versen sich an die Freunde wendet; ebenso bilden die beiden letzten Stichendekaden eine Doppelstrophe, die in ihren Du-Sätzen dem Herrn gilt. Wenn z. B. die Strophe 4—8 in 5 Versen 5 Ihr-Sätze, die parallele Gegenstrophe 20—24 in 5 Versen 5 Du-Sätze aufweist, kann der Techniker dieses Lied gewiß nicht Zufall, sondern nur System heißen. Die Mittelstrophe 14—19 ist inhaltlich ein Klage-Monolog in Ich-Sätzen. Der einzige Ihr-Vers 17, der sich dazwischen herumtreibt, wurde bereits von Dillmann, Bickell und Duhm als sekundäre Schicht bezeichnet, braucht also nicht erst meiner Strophentheorie zulieb außer Berechnung gesetzt zu werden. Das herrliche Strophenschema von Job 13 ist also an dem Wechsel von Monolog und Dialog und in Verbindung damit an dem Wechsel der angeredeten Person leicht zu erkennen. Nur wer Kamele schluden und Mücken seien kann, wird die Chalipha als Strophenprinzip wegen eines einzelnen Zwischenverses ablehnen.

Die angeführten Beispiele dürften genügen, um den Subjektswechsel, Personen- und Adressenwechsel als ebenso häufig wie die Responsion angewandtes Kunstmittel bewußter Strophengliederung zu erweisen. Es sei nochmals betont, daß mit diesen syntaktischen Strophenkriterien sich natürlich nicht alle Nummern der heiligen Poesie restlos nach Strophen aufteilen lassen, da die syntaktischen Anzeiger so wenig wie die logischen und formalen eine Universalschablone waren. Wenn aber in einem längeren Gedicht Einzahl- und Mehrzahlsubjekt in regelmäßigem Wechsel von x zu x Zeilen einander ablösen, wenn erzählende Versgruppen in der 3. Person und anredende Du- oder Ihr-Gruppen sich verhalten wie x zu x, wenn in der direkten Anrede die Versreihen unter wechselnden Adressen eine algebraische Gleichung bilden, kann das unmöglich Zufall sein. Derartige, an grammatikalische Stilübungen grenzende Liedertechnik erscheint vielleicht unserem heutigen Kunstempfinden naiv und primitiv, bekennt sich aber gerade damit als bodenständiges Gewächs des orientalischen Erdreichs und des biblischen Himmelreichs. Für einen kleinen Teil der durch Subjekts-, Personen- und Adressenwechsel strophisch gegliederten Poetica mag dieser Wechsel sich aus einer Frage- und Antwortstellung im Liede erklären (Ps. 15 [14]; Ps. 24 [23]; Ps. 114 [113A]), für einen größeren Teil aus der Bestimmung dieser Lieder zum Vortrag in Chor und Wechselchor, so das Deboralied (s. oben S. 16); Ps. 20 und 21 (19 und 20, s. oben S. 17); Ps. 115 (113B), dessen 6. Strophe (12—13) einem Volkschor, dessen 7. Strophe (14—15) einem Priesterchor zugewiesen war (daher der Wechsel „der Herr segne uns — der Herr segne euch"); Ps. 134 (133) mit einem Ruf an die Tempelposten (Preiset ihr den Herrn) und mit deren Gegengruß (Es segne dich der Herr). Es findet sich das syn-

taktische Strophenprinzip aber auch in Liedern, die nicht für den chormäßigen Wechselgesang bestimmt waren, etwa in den Jobstrophen. Meine obige Theorie über die syntaktischen Strophenkriterien war abgeschlossen, als ich nachträglich in den „Theologischen Studien und Kritiken", 1831 S. 40—114 einen Aufsatz von Friedrich Köster (Die Strophen oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie) fand, worin er mahnt: „Man achte auf die Synonymie oder Antithese der Gedanken, auf den Wechsel der Personen u. dgl.!" Leider wurde in dieser Abhandlung, die als das Protoevangelium der Strophenforschung bezeichnet werden darf, diese aufleuchtende Teilerkenntnis der syntaktischen Strophentechnik von Köster selbst nicht weiter verfolgt, und noch weniger haben die späteren Strophentheoretiker von 1831 bis heute der Subjekts-, Personen- und Adressenchaliphaund anderen rein syntaktischen Varianten der poetischen Rede systematische Beachtung geschenkt; vgl. J. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie (Paderborn 1899 S. 90 f.); Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik (Leipzig 1900 S. 346—360); H. Grimme, Psalmenprobleme (Freiburg i. Schw. 1902 S. 148. 150); J. K. Zenner, Die Psalmen nach dem Urtext (Münster 1906 S. 25); Ed. König, Die Poesie im Alten Testament (Leipzig 1907 S. 17 ff.); die Publikationen von D. H. Müller und die biblischen Einleitungen.

Zum Beweise meiner Strophentheorie dürfen im vorneherein natürlich nur solche Lieder dienen, deren Strophengefüge dem Prinzip ohne Textänderung, -umstellung, -ausschaltung das Wort redet. Ist aber das Strophenprinzip als solches durch genügend viele Fälle erwiesen, dann mag es hinterher in aller Vorsicht und Ruhe so gut wie das Metrum auch als Mittel der biblischen Text- und Literarkritik angewandt werden. Wie mit Hilfe des Parallelismus der Verse manche ruinenhafte Zeile aus der Gegenzeile wiederhergestellt wurde, wird auch mit Hilfe der Strophik mancher Text, der durch die Wasser der Trübsal gegangen, aus den Gegenstrophen in seiner originalen Lesart wiedergeboren werden. Job 12, 4—13, 1 ist in Siegfrieds Regenbogenbibel durch Blau- und Rotdruck als sekundäre Schicht bezeichnet; das ist (mit Einschluß von 13, 2) gerade der Textabschnitt, der auch das ganz klare Strophenschema dieser Rede durchbricht, also auch vom Strophenforscher als Randnote eines späteren Propheten erkannt wird. Job 13, 9b hat Vulg. frei übersetzend einen Er-Satz (decipietur vestris fraudulentiis), der masorethische und Sept.-text einen Ihr-Satz („Wollt ihr ihn zum besten halten"); da die ganze Strophe in Ihr-Sätzen redet, ist die Lesung der Vulg. nach MS zu verbessern. Ps. 58 (57) läßt sich mit Hilfe der Strophik als ein Meisterstück biblischer Dichtkunst wiederherstellen:

1. Strophe 2—3: direkte Anrede an die „Götter".
2. Strophe 4—5: beschreibende Rede von den Gottlosen.
3. Strophe 7—8: direkte Anrede an Gott.
4. Strophe 11—12: beschreibende Rede von dem Gottinnigen.

Die 1. und 3. Strophe sind Apostrophen an die Götter und an Gott in der 2. Person Ihr und Du; chiastisch dazu sind die 2. und 4. Strophe Schilderungen von den Gottlosen und dem Gottinnigen in der 3. Person Sie und Er. In beiden Fällen steht dem Nomen in der Mehrzahl — den Göttern und Gottlosen — ein Nomen in der Einzahl — Gott und der Gottinnige — gegenüber. Nun bestätigt sich in 2a die Lesart elim für elem (Zenner II, 24) und erklärt sich zugleich, warum die Richter den ungewohnten Titel „Götter" erhalten. Nun geben sich auch die VV. 6. 9 und 10, die den schönen Strophenbau der Urform des Liedes durchbrechen, als erklärende Noten zu erkennen. — Die Quellenkritik zu den Büchern Esras und Nehemias ist längst auf den Wechsel der Ich- und Wir-Texte in diesen Büchern aufmerksam (S. Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden, Breslau 1904), und F. Giesebrecht versuchte in seinem Jeremiaskommentar (Handkommentar zum

Alten Teſtament III, 2, Göttingen 1894) durch Ausſcheidung der Ich-Stücke die eigenhändigen Aufzeichnungen des Jeremias und ſeine Diktate von den Zutaten des Baruch und ſpäterer Propheten auszuſcheiden. In ähnlicher Weiſe werden die Geſetze der Strophentechnik, beſonders der Wechſel in Subjekt, Perſon und Adreſſe, in vernünftiger und nicht in bibelzerſtörender Anwendung für die bibliſche Text- und Literarkritik eine Bedeutung erlangen, die der Bedeutung der Metrik, vielleicht ſogar der Bedeutung der alten Überſetzungen nicht nachſteht.

Es wäre eine verlockende Aufgabe für ſich, den Einfluß der Strophentechnik auf die Stiliſtik einiger hiſtoriſcher Bücher, ſogar des Evangeliums, und namentlich auf die Rhetorik der prophetiſchen Bücher nachzuweiſen. Die bibliſchen Autoren haben die Wahrheit im Ornat der Schönheit, die Offenbarung im Rhythmus der Poeſie geboten und deshalb auch in der ſog. Proſa die Kunſtform des poetiſchen Stils angewendet. Gleich das 1. Kapitel der Bibel enthält im Sechstagewerk eine Reihe von Reſponſionen: „Und Gott ſprach . . . Und Gott ſah, daß es gut war. Und es ward Abend und Morgen . . .“, und im letzten Buch der Bibel klingt das dreimalige „Siehe, ich komme bald“ (Offenb. 22, 7. 12. 20) wie eine verklingende poetiſche Reſponſion. Die Propheten beſonders, die großenteils ſicher zugleich Poeten und Pſalmiſten waren, haben in ihren Büchern die Kunſtform der bibliſchen Poeſie meiſterhaft gehandhabt, und die Reden Jeſu im Evangelium bekennen in ihrer wunderbar ſchönen Form, die mancherorts ſelbſt eine Art Strophenbau nicht verſchmäht, den König der Propheten. Die Belege der Strophentheorie, die oben aus den prophetiſchen Büchern ſo gut wie aus den poetiſchen Büchern erbracht wurden, könnten leicht um weitere Dutzend ergänzt werden. Das Buch Iſajas hat ſeine klaſſiſchen Reden zum Teil nach Reſponſionen gegliedert: Der Zyklus 9, 8—10,4 enthält die viermalige Taw-Taw-Reſponſion „Trotz alledem iſt ſein Zorn nicht abgewendet, und immer noch iſt ſeine Hand erhoben“ (9, 12. 16 Vulg. 17. 20, Vulg. 21; 10, 4); die zweite Hälfte des Buches (40 bis 66) dritteilt ſich in je 9 Kapitel (40—48. 49—57. 58—66) mit der dreimaligen Taw-Taw-Reſponſion „Die Böſen haben keinen Frieden“. Zum großen Teil ruht der Gedankengang der Reden im B. Iſajas auf dem ſyntaktiſchen Wechſel der Subjekte, Perſonen und Adreſſen: 8, 5—8 redet der Herr zum Propheten, 9—10 redet der Prophet zum Volke, 11—16 redet der Herr nochmals zum Propheten, 17—22 redet der Prophet zu ſeinen Jüngern. — 59, 1—8 ſpricht der Prophet: „Euere Sünden ſind eine Scheidewand zwiſchen euch und euerem Gott“; 9—15 ſpricht das Volk ſein Schuldbekenntnis: „Zahlreich ſind unſere Miſſetaten“; 16—21 ſpricht der Herr die Abſolution über das Volk. In 61 iſt ebenfalls durch die Ich-Strophen des Ebed Jahwe 1—3 und 10—11, die ſich von dem Mittelſtück 4—9 klar abheben, die dreiteilige Gliederung gegeben. Die Geſetze der Strophentechnik werden aber nicht bloß für die Zeitgenoſſen Iſajas und Michäas, ſondern für die prophetiſche Literatur überhaupt wertvolle Handhaben zur Dispoſition der Prophetenreden bieten. Den Bibelforſchern winkt unentdecktes Land aus allen Ecken und Enden des hl. Buches.

Der Jahweglaube Israels und die ägyptische Religion.

Von Pfarrer Dr. Herm. Jos. Heyes in Godesberg-Rüngsdorf.

Der Ursprung der Jahwereligion ist ein wichtiges und viel erörtertes Problem des Alten Testamentes, das ohne Annahme einer übernatürlichen Offenbarung in befriedigender Weise nicht gelöst werden kann. Trotzdem das Gottesbewußtsein Israels durch seine Reinheit und Erhabenheit von dem der anderen orientalischen Völker scharf absticht, hat man doch versucht, bei diesen ihre Heimat aufzuzeigen. Bald wird sie zurückgeführt auf die Arier, bald auf die Babylonier und Assyrer, bald auf die Ägypter, bald auf die Kanaaniter, bald auf die Keniter. Von den zahlreichen Theorien, die in dieser Hinsicht vorgebracht worden sind, sollen hier diejenigen aus den letzten Jahrzehnten registriert werden, die in der ägyptischen Religion die Quelle des Jahwismus entdecken wollen.

Der Ägyptologe Lieblein[1]) hat die Hypothese aufgestellt, daß der Ursprung des Jahweglaubens in Heliopolis zu suchen sei. Dort habe Moses seine Erziehung erhalten und den Gott Chepera, der wahrscheinlich ein spekulatives Gebilde heliopolitanischer Priester sei, kennen gelernt. Der von dem Zeitwort cheper „werden, sein" abgeleitete Name der Gottheit sei identisch mit dem Namen Jahwe, und dieser bezeichne denjenigen, „der ist, der ewig existiert". Auch eine Abbildung, auf der zwei Gestalten schützend ihre Flügel über Chepera ausstrecken, nimmt er zur Stütze seiner Ansicht in Anspruch, indem er sie in Verbindung bringt mit der Exodusstelle: „Von dort (nämlich von der Lade aus) werde ich mich dir offenbaren und mit dir reden von der Deckplatte aus, von dem Orte zwischen den beiden Cheruben, welche auf der Gesetzeslade sind."[2]) Jedoch die Verschiedenheit zwischen dem Sonnengott Chepera und Jahwe ist so groß und in die Augen fallend, daß eine Identität beider auf den ersten Blick ausgeschlossen erscheint. Die Hypothese hat denn auch so gut wie keine Beachtung in der religionsgeschichtlichen Literatur gefunden.

Desgleichen hat nur einen historischen Wert eine von dem Straßburger Ägyptologen Spiegelberg aufgestellte Theorie. Dieser hat nämlich die Vermutung[3]) ausgesprochen, daß der Jahwekultus mit dem ägyptischen Tierdienst in Zusammenhang stehe, den die Hebräer auf der Sinaihalbinsel kennen gelernt hätten. Dort hätten sie eine aus den verschiedensten Gebieten des Pharaonenlandes zusammengewürfelte Bevölkerung angetroffen, die, wie durch ihre Herkunft, so auch durch ihre religiösen Anschauungen differenziert war. So viele ägyptische Gaue vertreten waren, so viele Götter, so viele heilige Tiere wären verehrt worden. Ein fremdes Volk, das hierhin kam und die religiösen Vorstellungen dieser Leute kennen lernte, hätte unwillkürlich den Eindruck gewinnen müssen, „daß sich der Gott der Ägypter in vielen Tieren offenbarte". Das ägyptische Wort *ʾiwt*, das ursprünglich „Kleinvieh", später auch „Vieh" im allgemeinen bedeutet, war die Bezeichnung für die Gesamt-

1) Étude sur le nom et le culte primitif du dieu hébreu Jahve in Congrès provincial des Orientalistes. Compte rendu de la troisième session. Lyon 1878. Tome premier. (1880), S. 265—275.

2) 25, 22.

3) Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יהוה in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft LIII (1900), S. 633—643.

heit der göttlich verehrten Tiere. Dieses Wort nun, für das die Aussprache *ʾaːwʿt* vorgeschlagen wird, soll dem hebräischen היהו zugrunde liegen. Ein näheres Eingehen auf diese Hypothese ist schon deshalb nicht nötig, weil der Urheber derselben sich von ihrer Unhaltbarkeit später überzeugt und sie deshalb aufgegeben hat[1]).

Nach Ebers[2]) soll die „reine Lehre von einem einigen und unsichtbaren Gotte" auch den priesterlichen Esoterikern in Ägypten nicht fremd gewesen sein. „Ein einiger Gott," sagt er weiter[3]), „der sich selbst erzeugt hat und die Quelle seines eigenen Seins ist, der der doppelte Gott, zugleich sein eigener Vater und Sohn, der das heute, das gestern und morgen und ‚ich bin, der ich bin' 𓈖𓏏𓊪𓈖𓏏 ánuk pu ánuk genannt wird, tritt uns kenntlich aus den theologischen Schriften der alten Ägypter entgegen; freilich so dicht umdrängt und so tief beschattet von den zahllosen und bunten Gestalten der reichen Götterwelt des Niltals, daß sich seine Wesenheit von dem Exoteriker nur schwer erfassen und erkennen läßt." Was zunächst die Wortverbindung ánuk pu ánuk betrifft, die aus dem Totenbuche stammt und mit dem biblischen אהיה אשר אהיה „ich bin, der ich bin[4])" in Verbindung gebracht wird, so haben wir es hier gar nicht mit einer Bezeichnung einer Gottheit zu tun, sondern mit dem „Osiris" genannten Toten; so heißt er wegen der Ähnlichkeit des Schicksals, das er durch den Tod und das Wiederaufleben in der Unterwelt mit dem Gott Osiris teilt. Außerdem ist ánuk pu ánuk nicht zu übersetzen „ich bin, der ich bin" oder „ich bin ich", sondern „ich, ja ich; ich, nämlich ich". Wir haben also in dieser Wortgruppe eine emphatische Wiederholung des Subjekts[5]), und sie steht in keinem Zusammenhang mit dem Offenbarungsworte אהיה אשר אהיה „ich bin, der ich bin".

Die Jahwereligion auf das Pharaonenland zurückzuführen, erregt schon deshalb die größten Bedenken, weil das Volksbewußtsein der Israeliten seit den Zeiten des Moses ganz vom Gegensatz zu Ägypten beherrscht ist. Die Auffassung, in ihr ein Stück ägyptischer Geheimlehre vor uns zu haben, scheitert außerdem an der Tatsache, daß es im alten Ägypten eine eigentliche Geheimlehre nicht gegeben hat[6]). Wohl ist ein Unterschied zwischen der Volksreligion und der von den Priestern ausgebildeten Theologie festzustellen. Während jene durchweg auf einem tiefen Niveau stand, enthalten die theologischen Ausführungen neben manchen Ungereimtheiten und Widersprüchen auch hin und wieder Äußerungen über das Wesen und Wirken der Gottheit, die wegen ihrer Schönheit und ihres tiefen Gehaltes immer wieder die Aufmerksamkeit des Religionshistorikers erregen werden. Die Kenntnis dieser Theologie sollte aber nicht das Vorrecht einer bestimmten Anzahl von Wissenden bilden; vielmehr konnte jeder, der die nötige Bildung, Zeit und Interesse besaß, sich mit ihr vertraut machen.

In den religiösen Dokumenten der alten Ägypter werden den einzelnen Göttern oft Prädikate beigelegt, die nur dem einen wahren Gotte zukommen. Der Gott wird der einzige genannt; er wird gepriesen als Schöpfer, Erhalter und Ernährer aller Wesen; ihm wird die Ewigkeit zugeschrieben usw. Derartige Charakterisierungen der Gottheit dürfen uns jedoch nicht zu der Annahme verleiten, daß diejenigen, von denen sie herrühren, monotheistisch gedacht hätten. Sie sind vielmehr henotheistisch zu verstehen und sollten die Existenz anderer Götter nicht in Frage stellen[7]). Da solche Bezeichnungen für irgendeinen Gott

1) Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente. 2. Aufl. (1904), S. 55, Anm. 39.

2) Durch Gosen zum Sinai. 1872, S. 97.

3) A. a. O. S. 528, Anm. 65.

4) Ex. 3, 14.

5) R. Pietschmann, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XVII (1879), S. 67—70.

6) R. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (1905), S. 192; A. Wiedemann, Art. God in Encyclopaedia of Religion and Ethics by James Hastings. 1913, S. 275.

7) A. Wiedemann, Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), S. 478.

häufig in Hymnen und Gebeten angetroffen werden, so ist das ein Wink für uns, in der Verwertung derselben für die Erforschung der ägyptischen Religion recht behutsam zu sein. Denn wie die Orientalen im allgemeinen, so war auch der Ägypter geneigt, in seinen Anrufungen dem Gott eine nicht zu überbietende Größe und Macht beizulegen, um ihn durch solche Lobpreisungen für die Gewährung seiner Bitten günstig zu stimmen. Wenn er keine Erhörung fand, so wird er sich nicht gescheut haben, sich in ähnlicher Weise an andere Götter zu wenden. Diese Äußerungen, welche für eine höhere Gottesauffassung zu sprechen scheinen, sind also henotheistisch aufzufassen. Das geht auch daraus hervor, daß dieselben Texte, die ein monotheistisches Gepräge haben, stellenweise das Dasein anderer Götter unumwunden aussprechen.

Alle Versuche, in der ägyptischen Religion, soweit sie für uns geschichtlich faßbar ist, einen verborgenen Monotheismus zu entdecken, sind mißlungen. So hat Pierret[1]) sie als nur scheinbar polytheistisch charakterisiert, die einzelnen Götter als Repräsentanten der verschiedenen Rollen und Funktionen des einen wahren Gottes ausgegeben und die Abbildung derselben durch Menschen mit Tierköpfen als Allegorie, Hieroglyphismus bezeichnet. Ähnliche Auffassungen der ägyptischen Religion sind auch von anderen vorgebracht worden. Sie verdanken ihre Entstehung aber mehr einer bestimmten Tendenz als dem Inhalt und Wortlaut der religiösen Texte[2]); ohne gewaltsame Deutung lassen diese sich in einer für den Monotheismus günstigen Weise nicht verwerten.

Um die ursprüngliche Beschaffenheit der ägyptischen Religion zu bestimmen, haben die Forscher sich oft mit dem im Pharaonenland für die Gottheit gebräuchlichen Gattungsnamen neter, koptisch NOYTE, beschäftigt, ohne aber zu einem sicheren Resultate zu gelangen. Die Grundbedeutung des Wortes ist nach Le Page Renouf[3]) „Macht, Stärke", nach Brugsch[4]) „die tätige Kraft, welche in periodischer Wiederkehr die Dinge erzeugt und erschafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugendfrische zurückgibt", nach Pierret[5]) „Erneuerung, Verjüngung", nach Virey[6]) „Erneuerung, ewige Blüte", nach Loret[7]) „periodisch wiederkommen, regelmäßig wiedergeboren werden", nach Budge[8]) „Selbstexistenz, Selbsterzeugung". Es würde einen großen Gewinn für die Wissenschaft der Religionsgeschichte bedeuten, wenn es gelingen sollte, eine befriedigende Definition des Wortes neter zu geben und die Urbedeutung desselben festzustellen[9]). Die etymologische Untersuchung, bei der vor allem die ältesten Texte zu berücksichtigen wären, läßt sich jedoch mit dem heute vorhandenen inschriftlichen Material nicht zu einem endgültigen Abschluß bringen. Die Anstellung eines Vergleiches zwischen dem Tetragrammaton und dem Worte neter hinsichtlich ihres begrifflichen Inhaltes, so sehr er auch reizen mag, ist augenblicklich nicht durchführbar.

Nicht wenig Sympathie hat die Annahme gefunden, daß auf die Gestaltung der Jahwereligion einen bestimmenden Einfluß der ägyptische Atenkult ausgeübt habe, der von dem um 1400 v. Chr. herrschenden Pharao Amenophis IV. unter fanatischer Bekämpfung des thebanischen Gottes Amon zur Staatsreligion erhoben wurde. Die Gottheit des neuen Glaubens, der zu Ehren der königliche Protektor sich Chu-n-aten, „es ist dem Aten

1) Essai sur la mythologie égyptienne. 1879, S. 6.
2) G. Maspero, Revue de l'histoire des religions. 1880, S. 119 ff.
3) Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter. 1882, S. 87 ff.
4) Religion und Mythologie der alten Ägypter. 1884—1888, S. 93.
5) A. a. O. S. 8.
6) La religion de l'ancienne Égypte. 1910, S. 55.
7) Revue égyptologique XI (1904), S. 86 f.
8) The Gods of the Egyptians I (1904), S. 74.
9) A. Wiedemann, Art. God in Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by James Hastings. 1913, S. 275.

angenehm", nannte, wird abgebildet als Sonnenscheibe, von der Strahlen ausgehen; diese endigen in Hände, welche das Lebenszeichen halten. Welches die religiösen Anschauungen der Verehrer des Aten waren, ist zu erkennen aus folgendem Hymnus auf den Gott[1]): „Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, du lebende Sonne, die zuerst lebte. Du gehst auf im östlichen Horizonte und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. Du bist schön und groß und funkelnd und hoch über der Erde. Deine Strahlen umarmen die Länder, soviel du geschaffen hast. Du bist Re . . ., du bezwingst sie durch deine Liebe. Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden . . ."

„Gehst du unter im westlichen Horizonte, so ist die Erde finster, als wäre sie tot. Sie schlafen in ihren Kammern, mit verhülltem Haupt. Ihre Nasen sind verschlossen und kein Auge sieht das andere. Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopf liegt, sie merkten es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle heraus, und alles Gewürm beißt . . . Die Erde schweigt: der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte."

„Frühmorgens gehst du im Horizonte auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Finsternis flieht, wenn du deine Strahlen spendest. Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich: sie erwachen und stehen auf den Füßen, wenn du sie erhoben hast. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben ihre Hände, dich zu preisen. Das ganze Land tut seine Arbeit."

„Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen, die Vögel flattern in ihren Nestern und heben ihre Flügel, dich zu preisen. Alle Tiere hüpfen auf ihren Füßen; was da flattert und fliegt, lebt, wenn du für sie aufgehst."

„Die Schiffe fahren hinab und ebenso hinauf; jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz, deine Strahlen dringen in das Innere des Meeres."

„Der die Knaben in den Weibern schafft und den Samen in den Männern; der den Sohn im Leibe seiner Mutter am Leben erhält; der ihn beruhigt, daß er nicht weine, du Amme im Leibe!"

„Der die Luft spendet, um jedes seiner Geschöpfe zu beleben, wenn es aus dem Leibe kommt . . . am Tage seiner Geburt. Du öffnest ihm den Mund und es redet; du machst, wessen es bedarf."

„Das Junge im Ei spricht schon in der Schale; du schenkst ihm in ihr Luft, um es am Leben zu erhalten . . . Es kommt aus dem Ei, um zu reden . . ., es geht auf seinen Füßen fort, wenn es aus ihm herauskommt."

„Wieviel ist, was du gemacht hast! . . . Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und allen Tieren, alles, was auf Erden ist, was auf den Füßen geht und was schwebt und mit den Flügeln fliegt."

„Die Fremdländer Syrien und Äthiopien und das Land Ägypten — einen jeden setzest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen; ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden, und ihr Äußeres gemäß ihrer Farbe; Unterscheider, du unterschiedst die Völker."

„Du schufst den Nil in der Tiefe und führst ihn herbei nach deinem Belieben, um die Menschen zu ernähren. . . ."

„Alle fernen Länder, deren Lebensunterhalt schufst du und setztest einen Nil an den Himmel, daß er (als Regen) zu ihnen herabsteige; er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean und befeuchtet ihre Äcker in ihren Städten. Wie schön sind sie, deine Beschlüsse, du Herr der Ewigkeit!"

---

1) Übersetzung nach Erman, Die ägyptische Religion. 2. Aufl. 1909, S. 79 ff.

„Den Nil am Himmel, du überwieseſt ihn den Fremdvölkern und dem Wild aller Wüſte, das auf den Füßen geht, und der Nil, der kommt aus der Tiefe für Ägypten. . . ."

„Du ſchufſt die Jahreszeiten, um all dein Erſchaffenes zu erhalten, den Winter, um ſie zu kühlen, die Glut, damit ſie dich koſten (?)."

„Du ſchufſt den fernen Himmel, um an ihm zu ſtrahlen, um all dein Erſchaffenes zu ſehen, allein und aufgehend in deiner Geſtalt als lebende Sonne, erglänzend, ſtrahlend, ſich entfernend und wiederkehrend. Du ſchufſt (die Erde) für die, die aus dir allein entſtanden ſind, die Hauptſtädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. Aller Augen ſchauen dich vor ihnen, wenn du die Tagesſonne über der Erde biſt."

Gewiß enthält dieſes Lied ſchöne Gedanken. Auch iſt wahr, was Erman[1]) ſagt: „Es iſt ein Lied, das ebenſogut auch ein Syrer oder ein Äthiope zum Preiſe der Sonne anſtimmen kann. Und in der Tat ſind ja dieſe Länder und ihre Bewohner ſo in dieſem Hymnus erwähnt, als wolle er dem Hochmut, mit dem der Ägypter auf die ‚elenden Barbaren' herabſah, ein Ende machen. Alle Menſchen ſind des Gottes Kinder; er hat ihnen verſchiedene Farbe und verſchiedene Sprachen gegeben und hat ſie in verſchiedene Länder geſetzt, aber er ſorgt für alle in gleicher Weiſe, und wenn er den einen ſeinen Nil gibt, ſo gibt er den andern dafür ſeinen Regen." Aber anderſeits belehren uns die Ausführungen des Hymnus wie die Abbildungen des Aten, daß die Verehrer ſich von grobſinnlichen Vorſtellungen der Gottheit nicht freigemacht hatten, ja daß ſie über einen Naturkult[2]) nicht hinausgekommen ſind, indem ſie die lebenſchaffende Glut des Tagesgeſtirns vergöttlichten. Von einer Erfaſſung der rein geiſtigen Perſönlichkeit Gottes ſind ſie noch weit entfernt. Auch von einer bewußten Überwindung des Polytheismus kann in der Atenreligion Amenophis' IV. keine Rede ſein[3]). Sie iſt weiter nichts als ein ſtark ausgeprägter Henotheismus[4]).

Und dieſer Sonnenkult ſoll das Modell gebildet haben, das der iſraelitiſche Religionsſtifter mehr oder weniger kopiert habe? Nie und nimmer. „Wer hier Entlehnungen ſucht, kennt weder die ägyptiſche noch die iſraelitiſche Religion."[5]) Es beſteht eine tiefe, unüberbrückbare Kluft zwiſchen dem Jahweglauben Iſraels und der Religion des „Ketzerkönigs" Chu-n-aten, da letzterer die „Kraft fehlte, über den Polytheismus wirklich hinauszukommen. Die klar erkannte und feſtgehaltene Gotteinheit aber, vor allem in der Form des ſittlichen und geiſtigen Monotheismus, iſt und bleibt das beſondere Erbe Iſraels"[6]).

1) A. a. O. S. 81.

2) Vgl. J. Hehn, Die bibliſche und die babyloniſche Gottesidee. 1913, S. 384.

3) G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique II (1897), S. 322. Vgl. B. Baentſch, Altorientaliſcher und iſraelitiſcher Monotheismus 1906, S. 44 ff.

4) H. J. Heyes, Iſrael in Ägypten in „Der Aar" I. Jahrgang, Heft 10 (1911), S. 496. Vgl. A. Wiedemann, Archiv für Religionswiſſenſchaft XIII (1910) S. 355.

5) E. Meyer, Die Iſraeliten und ihre Nachbarſtämme. 1906, S. 449.

6) R. Kittel, Die orientaliſchen Ausgrabungen und die ältere bibliſche Geſchichte. 5. Aufl. 1908, S. 38.

Die Ordalien in Alt-Israel.

Von Professor Dr. Alfons Schulz in Braunsberg.

Im alten Israel kommt es häufig vor, daß man in natürlichen Vorgängen Offenbarungen Gottes oder Äußerungen des göttlichen Willens sieht.

Woran Kain und Abel bei ihren Opfern erkannten, daß das eine Opfer Gott angenehm war, das andere nicht, ist in Gen. 4 nicht gesagt. Unseren Kindern in der Schule sucht man es jetzt noch dadurch klar zu machen, daß man sagt, der Rauch von Abels Opfer sei in die Höhe gestiegen, der von Kains sei zu Boden geschlagen — also aus Vorgängen, die sehr natürlich sein können. Wahrscheinlich haben sich die ersten Leser der Erzählung die Sache ähnlich zurechtgelegt. — Eliezer, der Knecht Abrahams, der für Isaak eine Braut aus Mesopotamien holen soll, bestimmt selbst das Zeichen, woran er erkennen wird, daß seine Wahl dem Willen Gottes entspreche: wenn eins von den Mädchen an der Quelle, die er um Wasser bitten wird, nicht nur ihm selbst Wasser geben, sondern auch seine Kamele tränken will (Gen. 24, 12 ff.). — Gideon verlangt zweimal ein Naturwunder, um zu erkennen, daß er der von Gott auserwählte Retter Israels sei: zuerst soll ein Vließ, das er auf die Tenne legt, bei trockenem Erdboden voller Tau sein, hierauf soll umgekehrt das Vließ trocken bleiben, der Erdboden ringsum von Tau bedeckt sein (Ri. 6, 36 ff.). Der Mensch bestimmt wieder das Zeichen, und die Gottheit muß willfahren. — David erschließt aus dem Rauschen in den Baumwipfeln, daß er die Philister angreifen soll (II. Sam. 5, 24). — Elias macht in dem Entscheidungskampfe zwischen Jahwe und Baal auf dem Karmel dem Volke den Vorschlag, der Gott soll der wahre sein, der Feuer auf das Opfer herabsenden werde (I. Kön. 18, 23 ff.).

Solcher „Gottesurteile" im weiteren Sinne ließen sich aus dem Alten Testament noch weitere beibringen. Ich will mich aber hier nur auf die Ordalien im mittelalterlichen Sprachgebrauch beschränken, nämlich auf solche, bei denen in zweifelhaften Fällen der Schuldige entdeckt oder die Unschuld ans Licht gebracht werden soll. Wir werden auf diese Weise einen kleinen Einblick in das israelitische Rechtsleben erhalten.

Mit Sicherheit lassen sich nur zwei Ordalien nachweisen: eine Art Wasserprobe und das Losurteil.

Bei der Wasserprobe dürfen wir nicht an die mittelalterliche Sitte denken, den Verdächtigen ins Wasser zu werfen. Diese Art des Ordals kommt freilich schon im Gesetz des babylonischen Königs Hammurapi vor[1]). In Israel war die Wasseranwendung, um mich so auszudrücken, eine innere. Es handelt sich um eine des Ehebruchs verdächtige Frau geradeso wie bei Hammurapi § 132. Das Gesetz steht Num. 5, 11—31. Wir können die Stelle als eine einheitliche behandeln; denn wenn manche hier auch die Spuren einer zweifachen

1) Ist jemand in den Verdacht der Zauberei gekommen, so muß er in den Fluß springen. Ertrinkt er, so gilt er als schuldig, und der, der gegen ihn die Anklage erhoben, bekommt sein Haus. Bleibt er am Leben, so gilt er als unschuldig. Der Ankläger wird dann getötet, und der Beschuldigte erhält dessen Haus (§ 2). Ebenso muß eine Frau, die in den Verdacht des Ehebruchs gekommen ist, ohne daß man es ihr beweisen kann, in den Fluß springen (§ 132).

Quelle finden wollen, so ist doch, wie Kautzsch bemerkt, „die Unterscheidung der beiden Rezensionen unsicher und trägt für die Auffassung des Ganzen nichts aus“[1]).

Es ist der Fall gesetzt, daß der Mann sein Weib im Verdacht der Untreue hat — ob mit, ob ohne Grund (V. 12—14). Der Mann soll das Weib vor den Priester bringen und eine Opfergabe mitnehmen, nämlich ein Zehntel Epha Gerstenmehl. Es darf nicht Weizenmehl sein wie bei den gewöhnlichen Speiseopfern. Auch fällt der Zusatz von Öl und Weihrauch, der sonst zu den Speiseopfern gehört (Lev. 2, 1), hier weg. Von diesem Opfer wird gesagt, daß es die Sünde offenbart מַזְכֶּרֶת עָוֹן, *ἀναμιμνήσκουσα ἁμαρτίαν* (V. 15— derselbe Sinn von זכר Hi wie Exod. 20, 24).

Der Priester läßt das Weib „vor Jahwe treten“, d. h. vor das Heiligtum. Hierauf nimmt er ein irdenes Gefäß und tut „heiliges Wasser“ und Staub vom Boden des Heiligtums hinein. Ein irdenes Gefäß wird wohl aus dem Grunde gebraucht, damit es nach der heiligen Handlung sofort zerbrochen und nicht mehr zu etwas anderem verwendet werden kann. Der Ausdruck „heiliges Wasser“ kommt nur an dieser Stelle im Alten Testament vor und ist auffällig. Die Septuaginta hat dafür „lebendiges Wasser“. Aber er paßt zu dem Staub vom Heiligtum. Denn der Platz, auf dem das Heiligtum errichtet ist, ist „heiliges Land“ (Exod. 3, 5; vgl. auch II. Kön. 5, 17). Es ist möglich, daß das Wasser aus dem vor dem Heiligtum stehenden Becken genommen werden soll. Vielleicht ist es auch die Erinnerung an einen uralten Brauch, wonach es aus einer heiligen Quelle geschöpft werden mußte[2]). — Dieses Wasser heißt nach dem hebräischen Text „das fluchbringende Wasser des bitteren Wehes“. Der Ausdruck, der ganz oder teilweise sechsmal vorkommt (V. 18. 19. 22. 23. 24a. 24b.), klingt sehr umständlich. Auch die alten Übersetzungen sprechen dafür, daß die ursprüngliche Lesart anders gelautet haben mag. Da die beiden Beifügungen zu „Wasser“ große Ähnlichkeit miteinander haben, so werden sie Versuche sein, das ursprüngliche Wort zu deuten. Wahrscheinlich stand nur ein einziges Wort neben „Wasser“. Vielleicht haben wir in dem griechischen *τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ*, „das Wasser der Überführung“, das Ursprüngliche. Dann war es ein Seitenstück zu dem soeben genannten „Offenbarungsopfer“. Durch das Wasser soll das schuldige Weib überführt werden.

Der Priester soll sodann dem Weibe die Haare lösen (V. 18). Die jetzige jüdische Sitte, daß das verheiratete Weib sich die Haare scheren muß, besteht noch nicht[3]). Das Lösen der Haare wird ein Zeichen der Trauer sein. Denn Lev. 10, 6; 21, 10 wird den Priestern verboten, die Haare aufgelöst zu tragen und die Kleider zu zerreißen. Da die zweite Handlung ein Trauerbrauch ist, so wohl auch die erste. Lev. 13, 45 muß der Aussätzige in zerrissenen Kleidern und mit fliegendem Haar erscheinen. Auch Ez. 24, 17 ist das Aufbinden des Turbans ein Zeichen der Trauer. Wahrscheinlich haben wir uns in unserem Falle die Sache so zu denken, daß der Priester dem Weibe die Kopfbedeckung abnahm, wodurch das Haar sich von selbst auflöste. Daß das Weib unter diesen Umständen als Trauernde erscheint, ist begreiflich.

Es folgt die Beschwörung des Weibes durch den Priester. Er kündet ihr an, daß sie das Überführungswasser trinken soll. Ist sie unschuldig, so wird ihr der Trank nichts schaden. Ist sie aber schuldig, so wird ihr die Hüfte einfallen[4]) und der Bauch anschwellen. Das Weib muß seine Zustimmung zu erkennen geben durch zweimaliges „Amen“. Dann schreibt der Priester die eben ausgesprochene Verwünschung auf ein Blatt und wäscht dieses Blatt mit der frisch aufgetragenen Tinte in dem oben erwähnten Wasser ab. Jetzt erst ist das Über-

1) Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments³. Tübingen 1909; I, 191.

2) Vgl. W. R. Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe. Freiburg, 1899, 139.

3) Vgl. Nowack, Hebräische Archäologie I, Freiburg 1894, 134.

4) Die Vulgata spricht unrichtig vom Verfaulen (computrescere) der Hüfte.

führungswasser fertig. Das Weib soll die Tinte, die die Schriftzeichen mit dem furchtbaren Fluch gebildet hat, in sich aufnehmen und dadurch den Fluch in sich hineintrinken (vgl. I. Kor. 11, 29).

Nun erst nimmt der Priester dem Weibe das Opfer aus der Hand und bringt es Jahwe dar, dem Weibe aber gibt er das Fluchwasser zu trinken.

Zum Schlusse wird noch einmal ausdrücklich betont, daß die oben geschilderten Folgen eintreten werden: ist sie eine Ehebrecherin, so wird ihr Bauch anschwellen und ihre Hüfte einfallen; ist sie unschuldig, so wird sie „unversehrt bleiben und die Schwangerschaft austragen“ [1]).

Nach der Mitteilung eines Arztes könnte es sich in dem ersten Falle um eine sogenannte exuterine Schwangerschaft handeln. Eine solche kann auf normalem Wege nicht ausgetragen werden. Sie endet mit einer Bauchfellentzündung, und diese hat, wenn nicht rechtzeitig eine Operation vorgenommen wird, den Tod zur Folge. Dem ehebrecherischen Weibe steht also nicht nur die mit großer Schande verbundene Kinderlosigkeit bevor, sondern auch der Tod, der Lev. 20, 10 als Strafe für den Ehebruch gesetzt ist; denn eine Operation ist für jene Zeit ausgeschlossen.

Die feste Überzeugung des Schriftstellers von der Wirksamkeit des Ordales folgt auch aus den Einleitungsworten V. 11: „Jahwe redete mit Moses also.“ [2])

Dem Wesen nach berührt sich dieses Ordal mit der aus dem Mittelalter bekannten Abendmahlsprobe, wo der eines Verbrechens Bezichtigte die hl. Kommunion mit den Worten empfangen mußte: „Corpus Domini sit mihi in probationem hodie.“ Es war Volksglaube, daß der Mißbrauch des Allerheiligsten mit plötzlichem Tode bestraft wurde [3]).

Ein ähnliches Gottesurteil nehmen manche Forscher für Exod. 32, 20 an. Nachdem Moses voll Ingrimm über die Verehrung des goldenen Kalbes die steinernen Tafeln mit den zehn Geboten zerschmettert, verbrannte er das Kalb und zermalmte es zu Staub. Diesen warf er ins Wasser, und das Wasser gab er den Israeliten zu trinken. Aus der Stelle hat man gefolgert: „Wer mit dem Leben davonkommt, gilt als schuldlos.“ [4]) Aber davon ist kein Wort gesagt, daß die Schuldigen von dem Genusse des Wassers gestorben sind. Vor allem ist an der oben behandelten Stelle das, was die Frau zu trinken bekommt, etwas Heiliges, heiliges Wasser mit heiligem Staub. Das Heilige bringt der Schuldigen Unheil. Hier jedoch ist es nicht etwas Heiliges, sondern das verabscheuungswürdige Götzenbild, das ins Wasser geworfen wird. Kein Israelit wird diesem eine solche wunderbare Wirkung zugeschrieben haben. Moses beabsichtigt vielmehr, „die Nichtigkeit des Bildes zu beweisen“ [5]). Das Volk soll erkennen, wie ohnmächtig der Gott ist, den sie angebetet haben. Sie essen ihn auf, und doch geschieht ihnen nichts.

---

1) So könnte man etwa das נזרעה זרע in V. 28 übersetzen. Septuaginta: ἐκσπερματιεῖ σπέρμα; Vulgata: faciet liberos.

2) Vgl. Loch und Reischl z. d. St.: „Der Ehebruch galt als so verabscheuungswürdig, daß man annahm, Gott werde durch unmittelbares Eingreifen da Gericht üben, wo menschliche Wachsamkeit nicht imstande ist, den Frevel zu entdecken und zu strafen.“ — Hummelauer wird nicht der Auffassung des Alten Testaments gerecht, wenn er nur eine Art moralischer Einwirkung auf die Eheleute annimmt (Commentarius in Numeros, Paris 1899 z. d. St.).

3) Vgl. Kober im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 5, 922.

4) Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl., Leipzig 1906, 426.

5) Eerdmanns, Alttestamentliche Studien III, Gießen 1910, 73.

Häufiger diente zur Ermittlung des Schuldigen das Los.

Zunächst will ich eine gesetzliche Bestimmung aus dem sogenannten Bundesbuch bringen. Exod. 22, 8 wird vorausgesetzt, daß etwas veruntreut ist — ein Rind, ein Esel, ein Schaf, ein Mantel oder sonst etwas. Glaubt der Eigentümer die verlorene Sache bei einem anderen entdeckt zu haben, so „soll die Angelegenheit beider vor Gott gebracht werden. Der nun, den die Gottheit für schuldig erklärt, hat dem anderen doppelten Ersatz zu leisten". Wird also der Angeschuldigte wirklich für schuldig erklärt, so zahlt er dem Verlierer das Doppelte. Also auch im Falle der falschen Anschuldigung, wenn die Gottheit die Klage für ungerecht erklärt, muß der Verlierer dem Angeklagten das Doppelte zahlen. Das ist offenbar der Sinn des kurzen Satzes. Greßmann[1]) verweist mit Recht auf Hammurapi § 124 und 126, wo die beiden Möglichkeiten auseinandergehalten werden[2]). Die Gottheit erklärt also, ob der Ankläger recht oder unrecht hat. Das kann wohl nur durch das Los geschehen, das vor der Stelle, wo man sich Gott gegenwärtig denkt, geworfen wird.

Es mögen nun drei Fälle folgen, wo durch das Los eine Schuld zutage gefördert wird.

Den ersten Fall lesen wir Jos. 7. Nach der Eroberung von Jericho durch die Israeliten soll alles Erbeutete „gebannt", im Feuer verbrannt werden. Ein gewisser Achan jedoch eignet sich aus Habgier heimlich etwas davon an. Die Folge ist, daß der Zorn Jahwes über die Israeliten entbrennt (V. 1). Dieser Zorn zeigt sich darin, daß die ersten Versuche, die Stadt Hai zu erobern, blutig zurückgeschlagen werden. Jahwe teilt dem Josue auf seine Vorstellungen den Sachverhalt mit, aber nicht den Namen des Schuldigen. Der soll erst am nächsten Tage, wenn das Volk „rein" ist, ermittelt werden. Jahwe will zunächst den Stamm bezeichnen, in dem der Schuldige ist, dann in diesem Stamme das Geschlecht, dann die Familie, in der er zu suchen ist, und endlich unter den einzelnen Mitgliedern dieser Familie den Übeltäter. So geschieht es am nächsten Morgen: es treten die Stämme heran, und der Stamm Juda wird bezeichnet, dann von den Geschlechtern Judas das der Serachiter usw., bis endlich Achan als der Urheber des Unglücks gebrandmarkt wird. — Die einzelnen Stämme usw. müssen herantreten (נקרב V. 14); Josue läßt sie herantreten (הקריב V. 16 ff.). Wohin sie treten sollen, ist nicht gesagt; aber nach Exod. 22, 8 und I. Sam. 14, 36 wird אל־אלהים zu ergänzen sein. Sie müssen demnach „vor Gott" treten, d. h. vor die Stätte der göttlichen Gegenwart. Auf welche Weise Jahwe die einzelnen Stämme, Geschlechter, Familien und Personen bezeichnet, ist nicht gesagt; aber wir können es schließen aus dem Worte נלכד, das für das Bezeichnetwerden gebraucht wird. Denn I. Sam. 14, 42 haben wir dasselbe Wort da, wo augenscheinlich vom Losen die Rede ist.

Der zweite Fall steht I. Sam. 14, 38 ff. Saul hat vor einer Schlacht mit den Philistern das Gelübde gemacht, daß niemand vom ganzen Heere bis zum Abend etwas genießen soll, und in diesem Sinne das Heer einen Eid schwören lassen. Wer etwas ißt, soll dem Fluche verfallen, d. h. sterben. Sauls Sohn Jonathan war nicht dabei gewesen und wußte von nichts. Darum denkt er sich nichts Böses dabei, als er auf der Verfolgung eine Kleinigkeit Honig genießt. Seine Begleiter sehen es; aber sie erzählen Saul nichts davon. Am Abend fragt Saul bei Gott an, ob er die Philister noch weiter verfolgen soll oder nicht. Er erhält jedoch keine Antwort. Aus dem Ausbleiben der göttlichen Antwort schließt Saul auf den Zorn Gottes. Nun will er den ausfindig machen, der die Ursache des göttlichen Zornes ist. Er tut es auf ähnliche Weise wie Josue. Er teilt alle Anwesenden in zwei Teile; auf

1) Die Schriften des Alten Testamentes II, 1, Göttingen 1910, 227.

2) Die samaritanische Übersetzung liest allerdings: „Wenn ihn Gott für schuldig erklärt." Danach würde es sich nur um den Angeschuldigten handeln, und der Ankläger ginge im Falle der falschen Anklage ohne Strafe aus. Danach verändern manche den hebräischen Text. Aber die Septuaginta hat auch entsprechend dem Hebräischen ὁ ἄλους διὰ τοῦ θεοῦ.

die eine Seite stellt er sich und Jonathan, auf die andere das Volk. Das Los wird geworfen (auf welche Weise, werden wir weiter unten sehen), und es zeigt sich, daß die Schuld auf der ersten Seite zu suchen ist. Nachdem dann noch das Los zwischen Vater und Sohn geworfen ist, wird Jonathan getroffen. Hier sehen wir deutlich, daß zwei Lose vorhanden sind.

Endlich lesen wir etwas ganz Ähnliches Jon. 1, 7. Als Jonas auf einem Schiffe vor Jahwe fliehen will, kommt ein großer Sturm. Die Mannschaft des Schiffes wird überzeugt, daß einer auf dem Schiffe die Schuld daran trägt, und man ermittelt durch das Los, daß Jonas die Ursache des furchtbaren Unwetters ist. Zwar sind die Schiffsleute, die das Los werfen, Heiden; aber der israelitische Schriftsteller ist offenbar der Ansicht, Jahwe habe das Werfen des Loses beeinflußt, so daß der Schuldige gekennzeichnet werde[1]).

Alle drei Fälle haben das Gemeinsame, daß bei einem allgemeinen Unglück durch das Los festgestellt wird, wer die Schuld daran trägt.

Wie die Lose aussahen, und in welcher Weise sie geworfen wurden, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Am deutlichsten können wir den Vorgang noch kennen lernen aus I. Sam. 14, 41, allerdings nicht nach dem Urtext, der hier eine größere Lücke aufweist, sondern nach den alten Übersetzungen, die die ganze Stelle bewahrt haben. Saul spricht zu Jahwe, nachdem das ganze Volk „vor Gott" getreten ist: „Haftet diese Verschuldung an mir oder meinem Sohne Jonathan, Jahwe, du Gott Israels, so laß Urim erscheinen; haftet aber diese Verschuldung an deinem Volke Israel, so laß Tummim erscheinen." Danach sind zwei Lose vorhanden, das eine mit dem Namen Urim (אוּרִים), das andere mit dem Namen Tummim (תֻּמִּים). Der die Auskunft Suchende bestimmt selbst, was jedes Los bedeuten soll. Er bestimmt also die Art der göttlichen Wirksamkeit, so wie der Knecht Eliezer.

Die Namen Urim und Tummim sind uns bekannt aus der Beschreibung der hohenpriesterlichen Kleidung. Nach Exod. 28, 15 ff. soll der Hohepriester eine Tasche, חֹשֶׁן genannt, auf der Brust tragen und dahinein „die Urim und die Tummim" tun. Eine Beschreibung der beiden Gegenstände erhalten wir auch hier nicht. Am wahrscheinlichsten erscheint mir die Annahme, daß es Pfeile waren[2]).

Es ist nicht gleichgültig, wo das Los geworfen wurde. Abgesehen von der Stelle im Jonasbuche fand es „vor Gott" statt. Ebenso mußte das des Ehebruchs verdächtige Weib „vor Jahwe" erscheinen, wobei Staub vom Boden des Heiligtums gebraucht wurde. Auch der Ausdruck „vor Gott" beim Losen wird körperlich zu verstehen sein. Josue wird die Israeliten vor dem heiligen Zelt versammelt haben, als er die Schuld Achans entdeckte. Etwas anders verhält sich die Sache bei dem Losen zur Feststellung der Sünde Jonathans. Da ist das Heer im Felde und kann natürlich nicht vor ein Heiligtum gehen. Aber als Ersatz dafür erscheint das sogenannte Ephod. Mit Saul ist nämlich der Priester Achia in den Philisterkrieg gezogen. Der hat das Ephod mitgenommen (I. Sam. 14, 3; vgl. V. 18 nach der Septuaginta). Nach V. 18 (Septuaginta) gibt Saul dem Priester den Auftrag, das Ephod herbeizubringen, damit er erfahre, wo der vermißte Jonathan mit seinem Waffenträger geblieben sei. Wenn nun am Abend nach der Schlacht der Priester die Aufforderung ergehen läßt, „vor Gott zu treten", um festzustellen, ob man den Philistern nachsetzen solle (V. 36), so ist anzunehmen, daß sie da vor das eben erwähnte Ephod kommen sollen[3]).

Zum näheren Verständnis wird es sich empfehlen, hier gleich auf die anderen Stellen einen Blick zu werfen, an denen das Los geworfen wird, um den Willen Gottes zu erfahren. Denn die Handhabung ist dieselbe wie beim Gottesurteil. Josue wirft das Los, um das

1) Vgl. Hoonacker, Petits Prophètes, Paris 1908 z. d. St.
2) Vgl. u. a. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912, 204.
3) Vgl. Kittel bei Kautzsch a. a. O. z. d. St.

Heilige Land an die einzelnen Stämme zu verteilen, „vor Jahwe“ (Jos. 18, 6. 8. 10). Dieses „vor Jahwe“ wird 19, 51 näher erklärt durch „an der Türe des Offenbarungszeltes“. Ri. 20, 26—28 befragen die Israeliten vor der heiligen Lade zu Bethel Jahwe, ob sie gegen die Benjaminiten zu Felde ziehen sollen oder nicht.

Nach I. Sam. 22, 10 hat der Priester Achimelech zu Nob für David Jahwe befragt. In Nob aber befindet sich das genannte Ephod (21, 10). Als Achimelech ermordet ist, flieht sein Sohn Abjatar mit dem Ephod zu David (23, 6). Als David nun erfahren will, wie sich die Bewohner der Stadt Kegila gegen ihn verhalten werden, läßt er den Priester das Ephod herbeibringen (V. 9), und dann erst richtet er die notwendigen Fragen an Jahwe (10 ff.). Er legt ihm mehrere Fragen vor, auf die mit „ja“ oder „nein“ geantwortet werden kann. Das paßt wieder zu der oben beschriebenen Befragung durch zwei Lose. I. Sam. 30 will David wissen, ob er die Amalekiter verfolgen soll. Zu dem Zwecke beauftragt er wieder den Abjatar, das Ephod herbeizubringen (V. 7). Erst als dies geschehen, befragt David Jahwe, ob er es tun soll (V. 8). — Daß der Priester stets die Befragung der Gottheit vornimmt, folgt aus unseren Stellen nicht. David ist es, der selbst Jahwe befragt; ebenso hat Saul die Fragen gestellt, um herauszubekommen, wer die Sünde begangen hat. Natürlich kann es auch der Priester tun, wie wir es von Achimelech in Nob hören. Aber das eigentliche Amt des Priesters scheint nicht die Befragung, sondern die Besorgung des Ephod zu sein. I. Sam. 2, 28 bezeichnet es Jahwe ausdrücklich als Aufgabe des Priesters, das Ephod zu tragen[1].

Das Ephod scheint eine Art Ersatz für das Heiligtum zu sein. Findet das Losen vor dem Heiligtum statt, so wird es nicht erwähnt, wohl aber, wenn das Los fern vom Heiligtum erscheinen soll. Der Priester schafft durch diesen heiligen Gegenstand gewissermaßen eine heilige Stätte. Etwas Ähnliches haben wir noch jetzt in der katholischen Kirche. Wenn gewisse heilige Handlungen (Eidesleistung, Verlöbnis, Spendung eines Sakramentes) in einem Privathause vorgenommen werden, dann stellt man gewöhnlich ein Kruzifix auf. Man macht den Raum durch den heiligen Gegenstand, der eigentlich in die Kirche gehört, zu einem heiligen Orte. Auf diese Weise treten die Personen, die die heilige Handlung vornehmen wollen, gewissermaßen auch „vor Gott“. Oder man kann denken an den Gebrauch des Tragaltars, durch den der Priester an jeder beliebigen Stätte die heiligste Handlung, die es in der katholischen Kirche gibt, vornehmen kann.

Unter diesen Umständen kann man es verstehen, wenn zahlreiche Gelehrte das Ephod an den genannten Stellen als ein Gottesbild deuten[2]. Jedenfalls würde die Sitte, vor einem Gottesbilde die heilige Handlung des Loswerfens vorzunehmen, an manche Gebräuche in der katholischen Kirche erinnern.

Auch ein Ordal aus der Lex Frisionum hat eine gewisse Ähnlichkeit damit[3]. Um einen Mörder ausfindig zu machen, ging man in die Kirche und legte auf den Altar oder über die Reliquien zwei Lose. Diese bestanden aus Stäbchen, von denen das eine mit einem Kreuz versehen war. Um dieses Zeichen zu verbergen, waren beide Stäbchen in Wolle eingewickelt. Ein Priester oder in dessen Abwesenheit ein unschuldiger Knabe hob eines von den Stäbchen auf. Nahm er das mit dem Kreuz, so galt die Anklage für falsch.

Es ist nicht zu leugnen, daß die beiden beschriebenen israelitischen Ordalien große Ähnlichkeit mit den mittelalterlichen Ordalien haben, und zwar nicht nur in der äußeren Form. Nach Kober „beruhte die Zulässigkeit und der Gebrauch der Gottesurteile auf dem

1) לפני ist nach der Septuaginta zu streichen.

2) Eine eigentliche Untersuchung über das Ephod würde hier zu weit führen.

3) Vgl. Kober a. a. O. 918.

Glauben, daß Gott, der Allwissende und Gerechte, wenn er in Fällen, wo der menschliche Richter zur Wahrheit nicht gelangen könne, um seinen Beistand angerufen werde, durch bestimmte äußere Zeichen die Unschuld schütze, das Verbrechen offenbare"[1]). Das gilt wortwörtlich auch von den israelitischen Gottesurteilen. Man ist überzeugt, daß Gott die Wahrheit an den Tag bringen wird. Hier wie dort bestimmt der Mensch, welches das Zeichen sei, an dem man die Wahrheit erkennen werde. Gerade dieser Umstand stößt uns ab; aber andererseits legt es Zeugnis ab für das innige, kindliche Verhältnis, in dem man sich damals zu Gott befand.

Ähnliches ist zu sagen von dem Ursprung der Ordalien und dem geschichtlichen Verlauf dieser Sitte. Die mittelalterlichen Ordalien sind nichts Christliches, sondern stammen aus dem germanischen Heidentum[2]). So spricht schon Tacitus von dem Gebrauch des Loses bei den Germanen. „Die Kirche hat die Ordalien, obgleich sie dieselben nicht billigte und wohl einsah, daß sie mit dem geläuterten Gottesbegriff des Christentums unvereinbar seien, aufgenommen und beibehalten, weil ihre sofortige Beseitigung als unmöglich sich erwies."[3]) „Aber die Kirche hat die Gottesurteile nicht unverändert auf ihren Boden verpflanzt; sie war vielmehr eifrig bestrebt, ihnen unter möglichster Verdrängung des Heidnischen ein christliches Gepräge aufzudrücken."[4]) Trotzdem „blieb das innere Wesen der Ordalien unverändert".[5])

So stammen auch die israelitischen Ordalien aus dem altorientalischen Heidentum. Sie gehören mehr oder weniger zu den „Neben- und Unterströmungen der Volksreligion, in der sich in Israel wie anderwärts Rudimentäres von einer niedrigeren Religionsstufe, abergläubischer Plunder aus alten Zeiten, noch zu einer Zeit findet, in der die offizielle Religion gegen diese Dinge protestiert"[6]). Der jüdische Gesetzgeber war ebenfalls nicht imstande, diese alten Anschauungen, die sich tief im Volksempfinden eingewurzelt hatten, auszumerzen. Darum hat er sie wenigstens mit dem Geiste der Jahwe-Religion zu umkleiden gesucht.

Mit der Zeit jedoch hat man diese Anschauung, daß man Gott zwingen könne, durch ein Zeichen die Wahrheit zu offenbaren, in Israel ebenso überwunden wie in der christlichen Kirche. Es ist wohl nicht zufällig, daß bei der Beschreibung der hohenpriesterlichen Amtstracht in Exod. 28 zwar die Tasche mit den Urim und Tummim, den heiligen Losen, erwähnt wird, daß aber kein Wort von einem etwaigen Gebrauch dieser Lose dabei steht. Wahrscheinlich hatten Tasche und Lose hier nur eine symbolische Bedeutung[7]). Andererseits hören wir in Israel von einer Befragung Jahwes vermittels des Ephod nach der Zeit Davids nichts mehr[8]).

Aber auch schon zur Zeit Sauls bemerken wir eine Art Gegenströmung dagegen. Als durch das Losorakel festgestellt ist, daß Jonathan eine „Schuld" auf sich geladen hat, die nach unseren Begriffen überhaupt keine Schuld ist, sondern nur eine unwissentliche Übertretung eines unbekannten Gebotes, und als er deswegen sterben soll, da empört sich das ge-

1) A. a. O. 916.
2) A. a. O. 923.
3) A. a. O. 924.
4) A. a. O. 925.
5) A. a. O. 927.
6) Peters, Die Religion des Alten Testamentes (in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I, Kempten und München 1912) 643. — Zu diesen „Neben- und Unterströmungen" würde auch der Gebrauch des Gottesbildes gehören, wenn es sich nachweisen ließe, daß das Ephod an den angeführten Stellen ein Gottesbild bedeutet.
7) Vgl. Sellin, Das israelitische Ephod (in Orientalische Studien, Theodor Nöldeke ... gewidmet. Gießen 1906), 717.
8) A. a. O. 716.

sunde Volksempfinden gegen solch eine unnatürliche Maßregel, und man verhindert Jonathans Hinrichtung (I. Sam. 14, 45). Gewiß hat man in Israel auch in späterer Zeit noch das Los angewandt, z. B. bei der Wahl des Apostels Matthias (Apg. 1, 26). Aber es ist ein gewaltiger Unterschied, ob man bei Stimmengleichheit durch das Los eine Entscheidung herbeiführt, wie es noch heute geschieht, und in dieser Entscheidung den Willen Gottes erblickt, oder ob man durch das Los feststellen will, wer ein Verbrechen begangen hat.

Wenn es möglich war, daß heidnische Anschauungen und Sitten in das Christentum eindrangen und erst nach jahrhundertelangem Kampfe ausgerottet werden konnten, dann brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß solche Anschauungen auch in der Religion eine Rolle spielten, die nur eine Vorstufe zum Christentum war.

Die Zeit von Esdras und Nehemias.

Von Universitätsprofessor Dr. Gottfried Hoberg in Freiburg i. Br.

In der allerneuesten Zeit sind in Oberägypten aramäische Papyri aus dem 5. Jahrh. v. Chr. entdeckt worden, die ganz neue Kenntnis über die Geschichte der Juden, besonders in Ägypten, verbreiten. Da die Wichtigkeit dieser Papyri meist nur von den Fachgelehrten richtig eingeschätzt wird, so soll hier an einem einzelnen Beispiel gezeigt werden, wie eine vielbehandelte chronologische Frage aus vorchristlicher Zeit mit Hilfe der neuen Entdeckung ihre Lösung gefunden hat. Es soll damit nicht dem Bibelkundigen und dem Historiker Belehrung geboten, sondern dem, der dem Studium der Heiligen Schrift und der alten Geschichte fernsteht, ein Einblick in die erweiterte Geschichtskenntnis des 5. Jahrhunderts v. Chr. gegeben werden. Daher wird bei der folgenden Darstellung auch nur auf dasjenige Rücksicht genommen, was sich unmittelbar auf die Frage bezieht: Wann wirkten Esdras und Nehemias in Jerusalem? Von einer andern Ausbeutung der aramäischen Papyri ist hier abgesehen.

Da die Reihenfolge der jüdischen Hohenpriester vom Beginn der nachexilischen Zeit an bis auf Alexander den Großen sowie die der persischen Könige öfters erwähnt werden muß, so lassen wir zur besseren Übersicht beide Reihen hier folgen.

Jüdische Hohepriester: Josue
Joacim, Zeitgenosse des Nehemias (Neh. 3, 1; 20, 21)
Eliasib
Joiada
Johanan[1])
Jeddoa, Zeitgenosse Alexanders d. Gr.

Persische Könige[2]): Cyrus 558—529 (seit 538 Beherrscher von Babylonien)
Kambyses 529—522
Pseudo-Smerdis (Bardia) 522—521
Darius I. Hystaspis 521—485
Xerxes I. 485—465
Artaxerxes I. Longimanus 465—424
Xerxes II. (2 Monate) 424
Sogdianus (7 Monate) 424—423
Darius II. Nothus 423—405
Artaxerxes II. Mnemon 405—358
Artaxerxes III. Ochus 358—338
Arses 338—336
Darius III. Codomannus 336—330.

1) Neh. 12, 11 steht in der Vulgata, im hebräischen Texte und in der alexandrinischen Übersetzung irrtümlich Jonathan; ebenso in der Vulgata Neh. 12, 23. Die richtige Lesart Johanan haben die Vulgata, der hebräische Text und die alexandrinische Übersetzung Neh. 12, 22; ebenso der hebräische Text und die alexandrinische Übersetzung Neh. 12, 23. — Sämtliche Namen geben wir nach der Schreibart der Vulgata.

2) Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, Freiburg 1900, 228.

Wann wirkten Esdras und Nehemias in Jerusalem?

Die biblischen Bücher geben an, daß Esdras und Nehemias unter einem persischen König Artaxerxes lebten und in Jerusalem ihre Tätigkeit ausübten. Denn Esdras zog nebst andern Exulanten „im 7. Jahre des Königs Artaxerxes“[1]) nach Jerusalem, Nehemias kam „im 20. Jahre des Königs Artaxerxes“ nach Jerusalem[2]) und kehrte nach längerer Wirksamkeit in der heiligen Stadt „im 32. Jahre des Artaxerxes“[3]) nach Persien zurück. Darauf begab er sich ein zweites Mal nach Jerusalem[4]).

Von den persischen Königen führen drei den Namen Artaxerxes: Artaxerxes I. Longimanus, Artaxerxes II. Mnemon und Artaxerxes III. Ochus. Da im Buche Nehemias[5]) vom 32. Regierungsjahre des Königs Artaxerxes die Rede ist, so kann die Tätigkeit des Nehemias nicht in die Zeit Artaxerxes' III. fallen, weil dieser nur 20 Jahre regierte. Für die Zeit des Nehemias bleibt also nur die Wahl zwischen Artaxerxes I. und Artaxerxes II.

Nach dem Text der Bücher Esdras und Nehemias muß angenommen werden, daß die Heimkehr des Esdras nach Jerusalem „im 7. Jahre des Königs Artaxerxes“ der Reise des Nehemias nach Jerusalem „im 20. Jahre des Artaxerxes“ vorherging, daß mithin beide Männer unter der Regierung eines und desselben Artaxerxes nach Jerusalem zogen und Esdras 13 Jahre vor Nehemias in Jerusalem ankam[6]).

Nach der in der Geschichte der Exegese am meisten vertretenen Ansicht war der für die Zeit von Esdras und Nehemias in Betracht kommende Perserherrscher der König Artaxerxes I., so daß Esdras im Jahre 458, Nehemias zum erstenmal 445 nach Jerusalem kam. Diese Ansicht hatte jedoch eine Schwierigkeit. Denn als Nehemias nach Jerusalem kam und die Stadt zu befestigen begann, fand er einen Widersacher in der Person des persischen Statthalters in Samaria, des Sanaballat[7]). Dieser also war ein Zeitgenosse des Nehemias.

Flavius Josephus nennt in seiner Archäologie einen persischen Statthalter Sanaballat in Samaria[8]), der sich von Darius III. Codomannus (336—330) lossagte und zu Alexander dem Großen überging, als dieser nach der Schlacht bei Issus (333) die Belagerung von Tyrus begann.

Wenn nun der im Buche Nehemias erwähnte Sanaballat und der von Flavius Josephus genannte Sanaballat ein und dieselbe Persönlichkeit waren, so konnte unmöglich Nehemias bereits 445, d. h. unter der Regierung Artaxerxes' I., nach Jerusalem gekommen sein. Es blieb daher nichts anderes übrig, als die Tätigkeit des Nehemias in die Zeit Artaxerxes' II. zu verlegen.

Diese Ansicht fand selbstverständlich bei den Vertretern der herkömmlichen Anschauung keinen Anklang, da diese behaupteten, im Buche Nehemias und bei Flavius Josephus sei von zwei Personen, die denselben Namen hätten, die Rede. Verschiedene Umstände sprachen allerdings für die Existenz von zwei persischen Statthaltern in Samaria namens Sanaballat, aber ein zwingender Beweis konnte in dieser Hinsicht nicht geführt werden. Immerhin

1) Esdr. 7, 7.
2) Neh. 2, 1.
3) Neh. 13, 6.
4) Neh. 13, 7.
5) 13, 6.
6) Wir beschäftigen uns daher nicht mit der Ansicht, die Esdr. 7, 7 erwähnte Reise des Esdras falle in die Zeit Artaxerxes' II., während die erste Ankunft des Nehemias (Neh. 2, 1) der Zeit Artaxerxes' I. angehöre.
7) Neh. 2, 10. 19; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.
8) 11, 7, 2; 11, 8, 2. 3. 4.

mußte die Meinung, Esdras und Nehemias seien Untergebene Artaxerxes' II. gewesen, mindestens als probabel gelten.

Hierzu kam ein zweiter Umstand. Nehemias erzählt, ein Enkel des Hohenpriesters Eljasib sei der Schwiegersohn des Sanaballat gewesen, und wegen dieser Mischehe habe er diesen hohenpriesterlichen Abkömmling verjagt[1]). Einen ähnlichen Vorfall berichtet Flavius Josephus. Wir geben hier diesen Bericht in abgekürzter Fassung:

Der Hohepriester Jeddoa hatte einen Bruder mit Namen Manasses. Diesem hatte der von König Darius III. nach Samaria gesandte Satrap Sanaballat, der von Geschlecht ein Chuthäer und also mit den Samaritern von gleicher Abstammung war, seine Tochter Nikaso zur Ehe gegeben. Die Ältesten zu Jerusalem, die es nicht ertragen konnten, daß der mit einer Ausländerin vermählte Bruder ihres Hohenpriesters Jeddoa an der hohenpriesterlichen Würde irgendeinen Anteil haben sollte, erregten einen Aufstand gegen Manasses. Daher stellten sie an Manasses die Forderung, entweder sein Weib zu entlassen, oder nie mehr den Altar zu betreten. Als der Hohepriester dem Volke zustimmte und seinem Bruder den Zutritt zu dem Altare verbot, begab sich Manasses zu seinem Schwiegervater Sanaballat und eröffnete diesem: so sehr er auch seine Tochter Nikaso liebe, so wolle er doch um ihretwillen der priesterlichen Würde nicht verlustig gehen. Dagegen versprach nun Sanaballat, wenn er seine Tochter zur Ehe behalten wolle, so werde er ihn nicht nur in der priesterlichen Würde zu behaupten wissen, sondern er wolle ihn auch zum Hohenpriester und zum Statthalter des von ihm selbst verwalteten Gebietes erheben; ja er werde auf dem Berge Garizim in Samaria einen Tempel bauen, der dem zu Jerusalem in nichts nachstehe, und alles solle mit Zustimmung des Königs Darius geschehen. Durch diese Versprechungen wurde Manasses' Ehrgeiz rege, so daß er bei Sanaballat blieb und erwartete, von Darius die hohepriesterliche Würde zu erhalten. Da es noch viele Juden und Priester gab, die solche verbotene Ehen geschlossen hatten, entstand in Jerusalem keine geringe Unruhe. Alle diese nämlich zogen hinüber zu Manasses und bekamen von Sanaballat Geld, Ackerland und Bauplätze. — Um diese Zeit kam Alexander mit großer Heeresmacht nach Asien, besiegte den Darius in mehreren Schlachten und begann die Belagerung von Tyrus. Da sagte sich Sanaballat von Darius los und stieß mit einem in seiner Provinz Samaria gesammelten Heere zu Alexander. Er erwirkte von ihm die Erlaubnis zum Bau eines Tempels in seiner Provinz. Diesen führte er in möglichst großer Eile aus und setzte den Manasses zum Hohenpriester ein[2]).

Flavius Josephus will hier die Entstehung der samaritanischen Religionsgemeinde erzählen. Die Ähnlichkeit zwischen der vorher erwähnten kurzen Angabe des Nehemias[3]) und der Erzählung des Flavius Josephus besteht darin, daß beide von einem Juden priesterlichen Geschlechts berichten, der wegen der Mischehe mit der Tochter eines persischen Statthalters Sanaballat in Samaria gezwungen wurde, Jerusalem zu verlassen. Freilich sind auch Unähnlichkeiten vorhanden. Die hauptsächlichste ist, daß es sich nach Nehemias um einen Sohn des Joiada, nach Josephus aber um einen Bruder des Jeddoa handelte. Immerhin aber war man berechtigt, anzunehmen, daß Nehemias und Josephus denselben Vorgang erzählen, wenn auch bei Josephus einige Ungenauigkeiten vorhanden sind.

Die Zweifel über die Tätigkeit des Esdras und Nehemias können heute als erledigt gelten: **sie lebten und wirkten unter Artaxerxes I.** Den unwiderlegbaren Be-

1) Neh. 13, 28. Die Stelle ist zwar kritisch verderbt, aber trotzdem geht aus ihr hervor, daß der Sünder gegen das jüdische Ehegesetz (Verbot der Ehe zwischen Juden und Nichtjuden) der Enkel des Eljasib und der Sohn des Joiada war.

2) Antiq. 11, 7, 2; 11, 8, 2. 3. 4.

3) Neh. 13, 28.

weis liefert die Entdeckung von drei aramäischen Papyri auf der oberägyptischen Nilinsel Elephantine, gegenüber Assuan, im Jahre 1906 durch Dr. Otto Rubensohn, zum erstenmal veröffentlicht von Eduard Sachau in den Abhandlungen der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907. Sie bestehen aus drei Urkunden. Die erste ist eine Bittschrift von Juden auf der Insel Elephantine an Bagohi, den Statthalter von Judäa, aus dem Jahre 407/406 v. Chr. Die zweite ist ein Duplikat der ersten mit einigen Varianten. Die dritte ist eine Notiz über eine mündliche Antwort auf die in Urkunde 1 und 2 enthaltene Bittschrift.

Die Bittschrift der ersten Urkunde umfaßt 30 Zeilen, deren Inhalt wir hier verkürzt wiedergeben: „An unseren Herrn Bagohi, den Statthalter von Judäa, Deine Diener, Jedonjah und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb.“[1]) Im Monat Tamuz im Jahre 14 des Königs Darius hätten die ägyptischen Priester in Jeb in Verbindung mit dem persischen Gouverneur eine Verschwörung gegen die dortigen Juden angezettelt, so daß deren Tempel zerstört worden sei. „Schon früher, zur Zeit als uns dieses Unrecht angetan war, haben wir einen Brief geschickt an unseren Herrn (Bagohi) und an Jehochanan[2]), den Hohenpriester, und an seine Genossen, die Priester in Jerusalem, und an Ustan, den Bruder des Anani, und an die jüdischen Edlen.“ Aber sie hätten keine Antwort erhalten. Daher trügen sie seit dem Monat Tamuz des Jahres 14 des Königs Darius Trauerkleider und hätten bis auf den heutigen Tag des Jahres 17 des Königs Darius keine Opfer mehr dargebracht. Deshalb bäten sie Bagohi, er möge ihnen behilflich sein, daß sie den Tempel wieder erbauen könnten. „Auch haben wir über all diese Dinge brieflich Nachricht gesandt in unserem Namen an Delajah und an Schelemjah, die Söhne des Sanaballat, des Statthalters von Samaria.“ Die Unterschrift gibt an, daß die Bittschrift abgefaßt ist „am 20. Marcheschvan im Jahre 17 des Königs Darius“.

Für unseren Zweck sind drei Angaben des Briefes von Wichtigkeit: der König Darius, der Hoheprieſter Johanan, die zwei Söhne des Sanaballat.

Im 14. Jahre der Regierung des Königs Darius ist der jüdische Tempel zerstört, und im 17. Jahre seiner Regierung ist der Brief geschrieben.

Welcher Darius ist gemeint?

Es gibt drei persische Könige mit Namen Darius: Darius I. Hystaspis, Darius II. Nothus und Darius III. Codomannus.

Da am Schlusse des Briefes das 17. Jahr der Regierung des Königs Darius genannt ist, so scheidet Darius III. für unsere Frage aus. Aber auch Darius I. kann nicht in Betracht kommen. Dies ergibt sich aus der Erwähnung des Hohenpriesters Johanan in Jerusalem.

Als Zeitgenosse des Königs Darius ist nämlich der Hohepriester Johanan in Jerusalem genannt. Dieser war in der Reihe der sechs Hohenpriester von der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil bis auf die Zeit Jeddoas, des Zeitgenossen Alexanders des Großen, der fünfte; er war der unmittelbare Vorgänger des Jeddoa. Johanan kann als Vorgänger Jeddoas nicht zur Zeit Darius' I. gelebt haben. Daher ist der „König Darius“ unseres Briefes Darius II.

Delajah und Schelemjah erscheinen als Söhne des Statthalters Sanaballat von Samaria, denen die Juden von Elephantine ihre mißliche Lage auch mitgeteilt haben. Welche Stellung diese zwei Söhne einnahmen, ist nicht ersichtlich; jedenfalls waren beide solche Persönlichkeiten, daß die Juden von Jeb sie für wichtig genug hielten, um ihnen ihre Angelegenheit vorzutragen.

1) Jeb, ägyptischer Name für die Insel und Stadt Elephantine.
2) d. i. Johanan. Diesen Namen gebrauchen wir im folgenden.

Delajah und Schelemjah sind Zeitgenossen des Hohenpriesters Johanan, der „im Jahre 17 des Königs Darius II.", also 407/406, im Amte war.

Johanan ist der Enkel des Hohenpriesters Eljasib, und dieser war ein Zeitgenosse von Nehemias[1]).

War der Enkel als Hoherpriester 407/406 tätig, so lebte der hohepriesterliche Großvater ca. ein halbes Jahrhundert früher, d. h. zur Zeit Artaxerxes' I.

Daraus folgt, daß Nehemias um dieselbe Zeit in Jerusalem tätig war, also auch unter Artaxerxes I. Zeitgenosse von Nehemias war Sanaballat, der Statthalter von Samaria[2]), der nach der Bittschrift der Vater des Delajah und Schelemjah war, an die die Juden sich zu gleicher Zeit wie an den Hohenpriester Johanan wandten. Der Sanaballat des Buches Nehemias ist also ein anderer als jener Sanaballat, der unter Darius III. Statthalter von Samaria war.

Die Frage über die Zeit des Esdras und Nehemias ist daher durch den besprochenen aramäischen Papyrus endgültig gelöst. Die Anschauung der älteren Exegese bis in unsere Tage, daß der Gönner von Esdras und Nehemias Artaxerxes I. gewesen sei, ist durch den Urkundenfund in unserer Zeit bestätigt worden: Esdras kam nach Jerusalem „im 7. Jahre des Königs Artaxerxes I." = 458, Nehemias „im 20. Jahre des Königs Artaxerxes I." = 445.

Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907. Sep.-Ausg. 1907, 1908 (erste Ausgabe der besprochenen Urkunden). Von der übrigen Literatur aramäischer Papyri aus Ägypten erwähnen wir: Sayce and Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan, London 1906. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri, übersetzt und erklärt, Bonn 1912.

1) Neh. 3, 1. 20. 21.

2) Neh. 2, 10. 19; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.

Der angebliche Kunsthaß der ersten Christen.

Von Universitätsprofessor Dr. A. Knoepfler in München.

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben die Bilderverehrung der katholischen Kirche allgemein als Götzendienst verschrien; in den aufreizendsten Reden wurde das Volk überall zum Zerschlagen, Abtun und zur Vernichtung der Bilder aufgefordert. Der erste, der dieses fanatische Treiben inszenierte, war Karlstadt, der sich, während Luther auf der Wartburg saß, den Zwickauer Propheten anschloß, und nun, wie er glaubte, in höherer biblischer Erkenntnis gegen die Bilder auftrat. „Gottes Stimme", polterte er, „sagt in der Schrift kürzlich und mit lichten Worten: Du sollst sie nicht anbeten, du sollst sie nicht ehren, und da nützt es nicht, wenn man gleich sagt: ich bete die Bilder nicht an, ich tue ihnen nicht Ehr an ihretwegen, sondern von der Heiligen wegen, die sie bedeuten." Luther, der mit dem tollen Treiben der „Schwarmgeister" keineswegs einverstanden war, verließ „sein Pathmos", um den Hexensabbat, der in Wittenberg ausgebrochen war, einzudämmen. Wie er vieles in dem albernen Treiben mißbilligte, so sicher auch das gewaltsame und vandalische Zerstören der Bilder. In seinen Predigten gegen Karlstadt und seine Propheten sagt er: man solle die Bilder nicht mit Gewalt „abtun", da doch viele sie gut gebrauchen. Wenn er aber dann weiter bemerkt, das Volk sei zu belehren, daß man durch die Bilderverehrung Gott keinen Dienst erweise, daß es verwerflich sei, Bilder in der Kirche anzubringen, weil die Gläubigen dadurch zu der Ansicht kommen, „Gott einen Dienst erwiesen, ein gut Werk getan zu haben", welches „die rechte Abgötterei" sei, so wurde dadurch der Bilderkampf wahrlich nicht nur indirekt gutgeheißen und gefördert. Wenn darum Luther gegen Ende 1524 bemerkt, er habe durch sein Vorgehen den Bildern mehr Abbruch getan, als Karlstadt mit all seinem Stürmen und Schwärmen je tun wird, so hat er damit gewiß nicht unrecht gehabt. Noch schlimmer war es, wenn Luther infolge seines immer heftigeren Auftretens gegen Papst und Kirche sich auch betreffs der Bilder zu immer schärferen Ausdrücken fortreißen ließ, als da sind: Abtun, stürmen, brechen, zerstören usw. Daß er damit das Bilderstürmen mehr gefördert als verhindert habe, wird wohl keines Beweises bedürfen. Übrigens mußte er hiezu durch seine Lehre und sein immer schrofferes antikirchliches Auftreten geradezu gedrängt werden, wie wir weiter unten sehen werden. Wie übrigens viele anfänglich mit Luther sympathisierten und sein Auftreten als die Morgenröte einer glücklicheren Zeit begrüßen zu dürfen glaubten, ohne daß sie seine Lehranschauungen gebilligt hätten, so verhielten sich nicht wenige seiner Gönner zu der rohen Kunststürmerei durchaus ablehnend. Als Beweis dessen mag statt vieler der einzige Albrecht Dürer angeführt werden. In der 1525 erschienenen Schrift: „Unterweisung der Messung mit Zirkel und Richtscheit" sagt er im Vorwort: „Unangesehen dessen, daß jetzt bei uns und in unseren Zeiten die Kunst der Malerei durch Etliche sehr verachtet und gesagt will werden, die diene zu Abgötterei! Denn ein jeglicher Christenmensch wird durch Gemälde und der Bildniß als wenig zu einem Aberglauben gezogen, als ein frommer Mann zu einem Mord darum, daß er ein Waffen an seiner Seiten trägt. Müßt wahrlich ein unverständig Mensch sein, der Gemälde, Holz oder Stein anbeten wollt! Darum Gemälde mehr Besserung denn Ärgerniß bringt, so es ehrbarlich, künstlich und wohl gemacht ist."

Fragen wir nach der eigentlichen Ursache dieser bilderfeindlichen Haltung der Reformatoren, so gründet sie sowohl in theoretischen Erwägungen wie im praktischen Verhalten. Aus letzterem erfloß zunächst das gewalttätige Stürmen zu Wittenberg durch Karlstadt und seine Genossen. Die Verwerfung und Zerstörung des bisherigen katholischen Gottesdienstes schloß notwendig in sich die Bekämpfung, ja Vernichtung aller Kunstwerke, die diesen Gottesdienst verherrlichten. Allmählich betrachtete man die Kunstwerke geradezu als die Repräsentanten katholischen Lebens und verfolgte sie fast instinktiv als solche. Je mehr die Abneigung gegen alles Katholische stieg, desto gewalttätiger auch das Wüten gegen kirchliche Kunstwerke. Dazu kam in Bälde noch eine zweite Leidenschaft: die Habsucht, die Gier nach den reichen und kostbaren Kunstschätzen so vieler Kirchen und Stifter. Diese aus praktischen Anschauungen sich ergebende Bilderstürmerei hatte anfänglich die Billigung Luthers nicht gefunden, wie wir oben gesehen haben. Noch 1524 schrieb er in der Vorrede seines geistlichen Gesangbüchleins: „Ich bin nicht der Meinung, daß durchs Evangelion sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden, wie etliche Abergeistliche fürgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie gegeben und geschaffen hat." Trotzdem hat er schon damals in bewußter Absichtlichkeit sich gegen die Bilder erklärt, sofern er das Bilderverfertigen oder Bilderstiften, sobald es als Gott wohlgefälliges Werk angesehen werde, als „Abgötterei" brandmarkte. Man müsse predigen, meinte er, daß die Bilder nichts seien, daß man Gott keinen Dienst daran täte, wenn man Bilder aufrichte, dann würden diese von selbst vergehen und umkommen. „Glaubt ihr, daß Fürsten, Bischöfe und andere große Hansen mehr so viel köstlicher, silberne und güldene Bilder würden haben in die Kirchen machen lassen, wenn sie es nicht dafür hielten, daß es etwas für Gott gelten solle? Ja, sie würdens wol lassen." Es war dies die Folge seiner Bekämpfung der guten Werke beziehungsweise seiner Leugnung der menschlichen Willensfreiheit. Je mehr er aber in seiner Lehrentwicklung voranschritt, namentlich in seiner Bekämpfung der Sakramentenlehre, vor allem der Eucharistie und des Meßopfers, desto mehr mußte ihm die Kunst als Stütze der alten katholischen Lehre erscheinen, und desto entschiedener mußte er sie ablehnen, beziehungsweise ihre Bekämpfung gutheißen. So war Luther mehr auf theoretischem als praktischem Wege zur Ablehnung der Bilder gekommen.

Welch unersetzbare Verluste die deutsche Kirche durch diese vandalische und sinnlose Bilderstürmerei erlitten, wie viele herrliche und kostbare Kunstwerke durch diese wilde Wut, durch Zerschlagen, Zertrümmern, Verbrennen, Verschleudern usw. unwiderbringlich vernichtet wurden, läßt sich nicht einmal annähernd taxieren. Eine kleine Vorstellung läßt sich machen, wenn man die diesbezügliche Übersicht bei Janssen-Pastor[1]) und bei Grisar[2]) nachlesen will. Noch schlimmer als im Bannkreis der lutherischen Lehre gestaltete sich die Bilderstürmerei bei der Zwinglischen und Calvinischen Neuerung. Zwingli galt die christliche Kunst überhaupt als eine Teufelsschlinge, die der römische Antichrist und sein Geschwarm über die Seelen geworfen. Bullinger hält die christlichen Bilder für Götzenbilder, weil „der Herr befohlen habe, das Evangelium zu predigen, nicht zu malen". Calvin nannte die Anbringung von Bildern in Gotteshäusern „einen schauerlichen Unsinn, der bisher alle Frömmigkeit auf dem Erdkreis vernichtet habe". Sein Schüler Theodor Beza wünscht, „daß die christliche Obrigkeit alle Bilder zerschmettern" möchte. Betreffs der praktischen Folgen derartiger Lehren für die christliche Kunst und ihre Erzeugnisse bemerkt Grisar[3]): „Die Verschleuderungen und Zerstörungen, welche auf dem Kunstgebiet im Bereich des lutherischen Glaubens während des ersten halben Jahrhunderts der Kirchenneuerung geschehen sind, reichen,

1) Geschichte des deutschen Volkes VI. Bd. 1. Buch S. 22 ff.
2) Luther III. Bd. S. 178 ff.
3) Luther III. S. 185.

so groß auch ihr Umfang ist, doch nicht an den Umfang der vom Zwinglianismus und Calvinismus innerhalb des Kreises ihres Einflusses geschaffenen Verluste heran."

Es ist verständlich, wenn die Reformatoren, ihre Freunde und Gönner allmählich vor solchen Erscheinungen selbst erschraken und nach Entschuldigung und Rechtfertigung solcher Früchte ihres Wirkens suchten. Wie bei der Lehre, so sollte auch hier, bei der Kunst, die alte Kirche als Kronzeuge ins Mittel treten. Dort war behauptet worden, die in subjektiver Willkür zurechtgelegten Anschauungen der Reformatoren wären nichts anderes als die unverfälschte Lehre der alten Kirche, die nur von den mittelalterlichen papistischen Schlacken gereinigt worden sei. Ähnlich wollte man die vandalischen Verwüstungen auf dem Gebiete der Kunst rechtfertigen durch die Behauptung, auch die alte Kirche habe sich gegen die Kunst ablehnend verhalten, ja die ersten Christen wären geradezu von einem düsteren Bilder- und Kunsthaß erfüllt gewesen, und erst das Einströmen heidnischer Anschauungen hätte der Kunst allmählich die Wege geebnet. Als scheinbare Beweise für Aufstellungen dieser Art mußten dienen zunächst das vermeintliche völlige Schweigen über irgendwelche künstlerische Regungen in den ältesten christlichen Kreisen; dann aber ganz besonders angeblich direkt kunstfeindliche Äußerungen bei einzelnen christlichen Schriftstellern der ersten Zeit. Was den ersteren Punkt anlangt, so erklärt er sich leicht, wenn man die völlige Unkenntnis der damaligen Zeit über christliche Archäologie in Betracht zieht, an deren Stelle heute eine eingehende Kenntnis getreten. Betreffs des zweiten Punktes aber handelt es sich um einzelne Äußerungen in christlichen Schriften, die einer genaueren Bewertung und Darlegung bedürfen, als wie sie sie damals zur Rechtfertigung oder Beschönigung eigenen Verhaltens gefunden.

Was zunächst die Stellung des Christentums zur Kunst überhaupt anlangt, so liegt im Christentum auch nicht das geringste, was dasselbe zu einer prinzipiellen Ablehnung der Kunst veranlassen könnte. Das Christentum ist nicht Verneinung der natürlichen Kräfte im Menschen, vielmehr will es dieselben reinigen, verklären und vollenden. „Gratia non destruit naturam," sagt der Doctor angelicus der Scholastik, „sed elevat et perficit." Dies war stets Lehre der katholischen Kirche von den ersten Zeiten bis auf den heutigen Tag. Dieselbe kann darum als solche nie eine prinzipiell ablehnende oder gar feindliche Stellung eingenommen haben weder gegen die Wissenschaft noch gegen die Kunst, diesen schönsten Blüten der natürlichen Kräfte des Menschen. Nicht zu ertöten, sondern zu beleben und zu adeln suchte wahres Christentum stetsfort das wissenschaftliche wie künstlerische Streben des menschlichen Geistes. Tatsächlich reichen denn auch die Erzeugnisse künstlerischer Betätigung hinauf in die allererste Zeit christlichen Lebens, und sind uns noch erhalten in den unterirdischen Grabkammern, in welche die blutige Verfolgung das Christentum hinabgedrängt hat. Bald genug fand das künstlerische Schaffen seinen Weg aus diesen Grabkammern in das christliche Privathaus und in die religiösen Versammlungsorte, und zwar zeigte es sich hier tätig sowohl in der Malerei wie in der Architektur, Plastik und Kleinkunst. Die umfassenden und gründlichen Forschungen neuerer und neuester Zeit haben uns ansehnliche und anerkennenswerte Produkte nach all diesen Richtungen aus der altchristlichen Zeit zur Kenntnis gebracht[1]). Wenn nun trotzdem einzelne gegenteilige Anschauungen aus altchristlichen Kreisen sich verlautbaren lassen, so müssen dieselben nach Inhalt und Bedeutung genauer bewertet, vor allem aber dürfen sie nicht verallgemeinert werden, als ob sie Zeugen für die christliche Gesamtkirche wären.

Zu diesen angeblichen Kunstfeinden aus der ersten christlichen Zeit wird gewöhnlich vor allem Tertullian gerechnet. Er hat eine eigene Schrift gegen den Götzendienst (de

1) Siehe Kraus, Roma sotterranea². 1879. — Gesch. der christl. Kunst I. Bd. Freib. 1895, dann die Werke von Kaufmann, Strzygowski, Bilt. Schultze u. a.

idololatria) geschrieben, in der er sich an verschiedenen Stellen, so namentlich Kap. 3, Kap. 8 und Kap. 15 sehr scharf gegen die Ausübung der Kunst ausspricht, aber — und dies darf nicht übersehen werden — gegen die Kunst, sofern diese in Diensten des Götzendienstes tätig ist. Es ist z. B. durchaus unrichtig, wenn Augusti[1]) in dieser Hinsicht sagt: „Nach ihm (Tertullian) ist jede Kunst nichts anderes als ein verruchter Götzendienst." Hiebei hat Augusti den wichtigen Nachsatz übersehen. Die Stelle lautet de idolol. cp. 3: „Exinde iam caput facta est idololatriae ars omnis, quae idolum quoquomodo edit." Dieser Nachsatz gibt dem vorangehenden eine wesentlich andere Färbung. Nicht die Kunst überhaupt, sondern die Kunst wird verurteilt, welche in irgend einer Weise (quoquomodo), sei es direkt oder indirekt, dem Götzendienste dient. Den gleichen Sinn haben auch die andern herben Äußerungen Tertullians betreffs der Kunst oder künstlerischer Erzeugnisse sowohl in der Schrift de idololatria wie de pudicitia. Immer ist es in letzter Linie der Götzendienst, vor dem er warnen will, zu dem angeleitet oder verführt werden könnte. In dieser Hinsicht urteilt Tertullian, obwohl finsterer und rigoroser Montanist, nicht herber und nicht einseitiger als die christliche Kirche überhaupt. Die Kunst, die in irgendeiner Weise dem Laster und der Sünde dienen will, wurde vom Christentum und der katholischen Kirche stets perhorresziert in den ersten christlichen Zeiten wie in unseren Tagen. Dies lehren uns die canones Hippolyti wie die apostolischen Constitutionen. Erstere sagen in can. 11: „omnis artifex noverit, sibi nullo modo licere idolum vel aliquam figuram idolatricam effingere"; in Kap. 8 der apostolischen Constitutionen aber heißt es: *εἰδωλοποιὸς προσιὼν ἢ παυέσθω ἢ ἀποβαλλέσθω*". Wie bei Tertullian wird auch hier in entschiedenster Weise die Kunst abgelehnt, sofern und soweit sie dem Laster des Götzendienstes dienen will, die Kunst überhaupt aber kommt hiebei gar nicht in Betracht.

Ähnlich verhält es sich mit der Darstellung bei Irenäus[2]). Wenn derselbe den Karpokratianern vorwirft, daß sie Bilder Christi haben, so will er damit unmißverständlich nicht den Gebrauch der Bilder als solcher verwerfen, vielmehr tadelt er die Karpokratianer nur deshalb, weil sie fälschlich vorgeben, sie hätten ein authentisches Bild Christi, das angeblich Pilatus habe fertigen lassen. Des weiteren bezieht sich sein Tadel darauf, daß sie diese Bilder mit jenen der Weltweisen, wie des Pythagoras, des Plato, Aristoteles und anderer zusammenstellen und betreffs ihrer dieselben Gebräuche beobachten „ut gentes faciunt". Daß damit nicht der Gebrauch, sondern der Mißbrauch der Bilder verworfen wird, dürfte keines weiteren Beweises bedürfen.

Noch weniger als oben Genannte darf Clemens von Alexandrien († 217) als Kunstgegner bezeichnet werden. Freilich lehnt auch er, wie selbstverständlich im Geiste des Christentums, die dem Götzendienst dienende Kunst ab. In seiner Mahnrede an die Heiden sagt er im Kapitel 4, daß nach der Sage durch hervorragend schöne und lebenswahre Kunstwerke vielfach die sinnliche Lust entfesselt worden sei. Dann wendet er sich an die Götterbilder anbetenden Heiden und ruft ihnen zu: „Euch aber berückt die Kunst mit einem anderen Zauber, sofern sie, wenn auch nicht zum Verlieben, so doch zum Verirren und Anbeten der Bildsäulen und Gemälde verführt. Doch es ist ja das Gemälde sehr ähnlich. Dann möge die Kunst belobt werden, aber nicht den Menschen berücken, als ob es Wahrheit wäre." Hiemit wird, wie leicht ersichtlich, die Kunst als solche nicht nur nicht verworfen, sondern geradezu gelobt; getadelt und verurteilt wird nur die schlechte Anwendung derselben. Auch in seinem Pädagogen kommt Clemens wiederholt und eingehend (so namentlich lib. II. cp. 12 u. lib. III. cp. 11) auf Schmuck und Putzsucht zu sprechen. Ernstlich

1) Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik I. S. 110.
2) Adv. Haer. I. 25.

tadelt er hier und nicht selten recht sarkastisch alle aufdringliche Verschwendung, wie sie in verletzender Weise bei den Heiden zutage trete; dagegen verwirft er nicht mäßigen und vernünftigen Gebrauch künstlerischen Schmuckes, ja er empfiehlt ihn geradezu, da er zu ehrbarer Erheiterung des Lebens beitrage. So erachtet er den Gebrauch schön geschnittener Steine und kostbarer Ringe, namentlich Siegelringe, nicht für unerlaubt, nur sollen keine idolatrischen oder zur Sinnlichkeit reizenden Gegenstände darauf angebracht werden. „Als Siegel sollen wir gebrauchen eine Taube oder einen Fisch, ein Schiff mit geschwellten Segeln oder eine Leier, oder einen Schiffsanker usw." Hieraus ersehen wir, daß Clemens die Kunst und künstlerische Erzeugnisse keineswegs verwirft, dieselben vielmehr anerkennt und empfiehlt, nur dürfen sie das christliche Empfinden nicht verletzen, sondern sollen demselben entsprechend gestaltet sein.

Anderen Geist als wir ihn bisher in christlichen Kreisen betreffs der Kunst und ihrer Erzeugnisse kennen gelernt, scheint nun allerdings die Synode von Elvira in Spanien vom Jahre 300 zu verraten. In ihrem can. 36 sagt sie: „Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur." Dieser Kanon hat in seiner änigmatischen Fassung von jeher das crux interpretum gebildet und hat die verschiedensten Deutungen[1]) erfahren. Protestantischerseits diente er als Kronzeuge für die Behauptung, die alte Kirche sei schroff bilderfeindlich gewesen. Die Katholiken dagegen suchten verschiedentlich darzutun, daß in dem Kanon die Bilderverehrung nicht schlechtweg, sondern nur unter gewissen Voraussetzungen verboten werde. In neuerer Zeit hat, soweit ich sehe, katholischerseits nur Funk[2]) die Ansicht vertreten, der Kanon sei seinem Wortlaut nach streng bilderfeindlich. Es ist nicht tunlich, hier alle die verschiedenen Deutungsversuche zu besprechen; weitaus die Mehrzahl derselben läßt sich aber dahin zusammenfassen, daß sie im Kanon ein Verbot der Herstellung von Bildern erblickt, aber nur insofern oder insoweit eine Verunehrung derselben durch die Heiden zu befürchten ist. Diese Auffassung des Kanon, zuerst von Buonarotti vertreten, wurde später von de Rossi näher begründet, sodann von Hefele[3]), Kraus[4]) u. a. akzeptiert. Letzterer weist in seiner „Gesch. der christl. Kunst" I. S. 64 mit Recht noch besonders darauf hin, daß der Kanon nicht von der Verwendung der Kunst im allgemeinen spricht und die Bilder in Grabanlagen oder auf Schmuckgegenständen, wie sie Clemens von Alexandrien, wie wir gesehen, beschreibt, nicht verbietet; „er spricht vielmehr nur von den Versammlungsorten der Gläubigen, an deren Wände jene heiligen Dinge nicht gemalt werden sollen. Bei ‚ecclesia' hat man sich entweder die auf den Grabanlagen stehenden Memoriae oder Basilicae cimiteriales oder die innerhalb der Städte in den Häusern angelegten Kultstätten zu denken. Durch positiv christliche Bildwerke gekennzeichnet, waren die einen wie die andern der Zerstörung ausgesetzt. Es war Grund genug vorhanden, durch Anbringung solcher Bilder nicht geradezu den Weg zur Auffindung und Feststellung der als conventicula gebrauchten Räumlichkeiten zu zeigen". Dem möchten wir noch Nachfolgendes beifügen: Zunächst ist beachtenswert, daß der Kanon in seiner bestimmten und präzisen Fassung sagt: „ne . . . parietibus depingatur". Es kann doch nicht zweifelhaft sein, daß durch dieses „in parietibus" eine gewisse Einschränkung ausgedrückt werden will. Wollte generell eine bilderfeindliche Tendenz verfolgt werden, dann müßte es heißen: ne quod colitur et adoratur depingatur. Daß das „in parietibus" beigefügt wird, soll offensichtlich nur eine gewisse Kategorie von Bildern verboten werden, nämlich die an den Wänden gottesdienstlicher Lokale angebrachten. Sodann muß auffallen, daß nur die Gemälde „pic-

1) Gams, Kirchengesch. v. Spanien II. 1. S. 95 nennt sie „Legion".
2) Tüb. Quart.-Schrift 1883 S. 271 ff. — Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuchungen I. 1897 S. 346 ff.
3) Concil. Gesch.[2] I. S. 170. — 4) Roma sotterr. S. 221.

turas" und auch diese nur „in ecclesia" untersagt werden. Daß auch hierin unverkennbar eine Einschränkung enthalten ist, wird nicht bestritten werden können. Wenn nämlich der Kanon prinzipiell eine bilderfeindliche Tendenz verfolgen wollte, wird man nicht verstehen, warum gerade nur die Gemälde („picturas") verboten werden sollten und nicht auch die Skulpturen, die doch für die christliche Anschauung geradeso bedenklich erscheinen mußten wie Gemälde, und die sich tatsächlich schon frühzeitig in christlichen Kreisen fanden; wir erinnern nur an die zahlreichen Darstellungen des guten Hirten. Sodann muß, wie schon Kraus bemerkte, das in ecclesia auffallen. Warum sollte die Bilderverehrung nur in den gottesdienstlichen Lokalen verboten sein und nicht auch anderwärts? Als ob es eine doppelte religiöse Überzeugung geben könnte, eine offizielle für den Gottesdienst und eine andere für das Privatleben! Gerade für letzteres aber konnten Bilder gefährlicher werden, wie wir von Clemens Alexandrinus erfahren, als für den Gottesdienst. Es ergibt sich somit aus der ganzen Fassung unseres Kanons, daß derselbe eine Instanz gegen die Bilderverehrung als solche in der alten Kirche nicht bilden kann. Wäre letzteres der Fall, dann müßte er in seiner prägnanten Fassung etwa lauten: „Placuit imagines esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in quacunque materia repraesentetur." So aber, wie er lautet, kann er nur gewisse Zeitverhältnisse berücksichtigen wollen, kann er nur eine bestimmte Gattung von Bildern und auch diese nur unter ganz bestimmten Einschränkungen verbieten wollen. Unverkennbar bildeten eigentümliche lokale Verhältnisse oder Vorkommnisse die Veranlassung zur Aufstellung dieses Kanons. In dieser Hinsicht wird man Viktor Schultze zustimmen dürfen, wenn er sagt[1]): „Besondere Umstände, die wir nicht mehr feststellen können . . . müssen diesen Beschluß hervorgerufen haben."

Schließlich mag noch der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea († 340) kurze Erwähnung finden, da auch er vielfach als Zeuge für die bilderfeindliche Gesinnung der alten Kirche funktionieren muß. Dieses Ehrenrecht verschaffte ihm vor allem sein Schreiben[2]) an Konstantia, die Schwester des Kaisers Konstantin. Dieselbe hatte ihn um ein Bild Christi angegangen, worauf er ihr antwortete: Welches Bild sie eigentlich wünsche? Ob das Bild Jesu, seiner unveränderlichen göttlichen Natur, oder jenes seiner unseretwegen angenommenen Knechtsgestalt. Ersteres werde sie wohl nicht verlangen, da sie ja von Christus selbst belehrt worden, daß den Sohn niemand kenne als allein der Vater, der ihn erzeugt. Vielleicht wünsche sie aber das Bild der menschlichen Knechtsgestalt; allein auch hier sind wir belehrt worden, bemerkt Eusebius, daß das Vergängliche in die Glorie der Gottheit aufgenommen wurde. Man solle daher derartige Bilder gar nicht haben. Er selbst habe einer Frau, welche Bilder Christi und des Apostels Paulus hatte, diese weggenommen, damit sie ihr und anderen nicht zum Ärgernis gereichen. „Mir scheint nicht gut," schließt Eusebius, „daß wir vor den anderen (offenbar Heiden) derartige Bilder zeigen, damit es nicht den Anschein erwecke, als ob wir unseren Gott gleich den Heiden im Bilde herumtragen." Daß Eusebius hier eine den Bildern abträgliche Gesinnung bekundet, bedarf keiner weiteren Bekräftigung. Ähnliche Anschauung äußert Eusebius auch in seiner Kirchengeschichte[3]), wo er über die von der blutflüssigen Frau dem Heiland geweihte Statue in Paneas berichtet. Er bezeichnet diese Tat als aus heidnischer Gewohnheit (ἐθνικῆς συνηθείᾳ) hervorgegangen, und bemerkt weiter: „Man dürfe sich nicht wundern, wenn ehemals Heiden, die vom Heilande Wohltaten erfahren haben, derartiges taten, da auch wir Bilder der Apostel Paulus und Petrus, ja Christi selbst in Farben erhalten gesehen haben, sofern die Alten (παλαιοί) nach

1) Archäologie der altchristlichen Kunst. München 1895 S. 11.
2) Mansi, Conc. coll. t. XIII, p. 314.
3) H. E. lib. VII. 18.

heidnischer Gepflogenheit diese Männer unterschiedslos als σωτῆρες bei sich zu verehren pflegten." Daß Eusebius durch diese Darlegungen sich selbst als Gegner der Bilderverehrung dartut, ist unbestreitbar. Hiezu ist jedoch zu bemerken, daß derselbe aus einer Zeit schreibt († 340), da die Bilderverehrung in christlichen Kreisen anerkanntermaßen allgemein herrschend war. Somit kann Eusebius nicht als Zeuge für die Gesamtkirche oder auch nur für einen ansehnlichen Teil, sondern lediglich nur für sich selbst, beziehungsweise seine singuläre Anschauung geltend gemacht werden. Daß aber seine Anschauung eine singuläre war, beweist Eusebius bestimmt genug selbst. Bezeugt er ja doch, daß er christliche Bilder gesehen, die von altersher (τῶν παλαιῶν εἰωθότων) überliefert waren. Nun kann und will nicht bestritten werden, daß es auch in christlichen Kreisen zu allen Zeiten Männer gegeben hat, die singuläre Anschauungen vertreten haben.

So hat es sich gezeigt, daß die Beweise, die für den angeblichen Kunsthaß der ersten Christen sprechen sollten, bei genauerer Untersuchung alle in sich selbst zusammenbrechen. Trotzdem galten sie lange Zeit nicht nur bei Protestanten, sondern auch bei Katholiken so schwerwiegend, daß auch letztere betreffs der Kunst bei den ersten Christen eine Art Rigorismus annehmen zu sollen glaubten[1]). Noch bis in die neueste Zeit herein konnten wir in fast allen Werken über Kirchen- und Kunstgeschichte lesen, die Christen der ältesten Zeit wären ein kunstfeindliches Geschlecht gewesen. Noch im Jahre 1840 konnte das Bild eines protestantischen Malers Becker J.: „Die betende Bauern-Familie" einen geharnischten Protest eines Pastors veranlassen. Genanntes Gemälde war in einem Gedicht besungen worden, worin das Gebet im Namen Jesu und die Anrufung des Heilandes als Christenpflicht gefordert wurde. Hiegegen ließ sich Pastor Sintenis in Magdeburg also vernehmen: „daß es ein böses Zeichen der Zeit sei, wenn Künstler und Dichter sich auf solche Weise in den Dienst des Aberglaubens begeben, oder ohne Absicht mit ihren Erzeugnissen dem Aberglauben förderlich werden"[2]). Seitdem ist die Stimmung auch in protestantischen Kreisen eine wesentlich andere geworden, wie allein schon die Werke des protestantischen Archäologen Viktor Schultze dartun. Die Anschauung vom Kunsthaß der ersten Christen darf heute allgemein als antiquiert bezeichnet werden. Hiefür sprechen in erster Linie die vielen noch erhaltenen christlichen Bilder, die bis in die älteste Zeit zurückreichen. Freilich meint Funk: „Das bloße Vorhandensein von Bildern ist noch keineswegs ein Beweis für die Verehrung derselben."[3]) Dagegen ist zu sagen: Jedenfalls ist das Vorhandensein von Bildern auch kein Beweis von Bilder- oder Kunsthaß. Regelmäßig schafft man sich Bilder nicht an, um sie zu zerschlagen und zu verunehren, auch nicht von Personen, denen man keine besondere Sympathie entgegenbringt. Außerdem wäre noch zu bemerken, daß es nachweislich bereits gegen Ende des dritten Jahrhunderts auch unter den Christen hervorragend tüchtige Bildhauer gegeben hat. Dies ersehen wir aus der passio quatuor coronatorum[4]). Wollen wir damit das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammenfassen, so können wir sagen: es liegen keine irgendwie stichhaltigen Beweise vor dafür, daß die ersten Christen die Kunst und ihre Erzeugnisse grundsätzlich abgelehnt hätten. An sich lag für sie absolut kein Grund vor, die gottesdienstlichen Lokale wie ihre Privatwohnungen, die Hausgeräte wie den körperlichen Schmuck nicht in ihrer Weise künstlerisch auszugestalten. Die einzige Beschränkung lag für sie darin, daß sie alle Darstellungen fernhalten oder ablehnen mußten, die irgendwie mit dem Polytheismus zusammenhingen oder die guten Sitten verletzen konnten.

1) S. Hefele, Beiträge usw. I. S. 25.
2) Augusti, Beiträge 1. Vorbericht S. XI.
3) A. a. O. T. O. Schr. 276. Beiträge I. S. 349.
4) ed. Wattenbach im Wiener SB. X. 115 v. Büdinger, Untersuchungen zur deutschen Kaisergesch. III. 321 ff.

Außerdem forderte die Klugheit, in Lokalen, die dem Besuche der heidnischen Bevölkerung oder auch der Inspektion öffentlicher Behörden besonders ausgesetzt waren, Bilder von spezifisch christlichem Inhalt nicht anzubringen. Dies alles mag einer späteren Zeit als Rigorismus erschienen sein. Für die Christen aber galt auch bezüglich der Kunst und ihrer Verwendung die Mahnung des Apostels: „Prüfet alles und das Gute behaltet.“[1])

1) I. Thessal. V. 21.

Römische Martyrlegenden und altchristliche Kirchen Roms.

Von Universitätsprofessor Dr. J. P. Kirsch in Freiburg (Schweiz).

Die Verehrung der Martyrer gewann seit der Zeit Konstantins des Großen eine hohe Bedeutung in dem religiösen Leben des späteren christlichen Altertums und übte auf die Entwicklung des Gottesdienstes, der privaten Religiosität, der kirchlichen Kultusgebäude einen großen Einfluß aus. Sie bildet geradezu einen charakteristischen Zug der christlichen Frömmigkeit im späteren Altertum und rief eine eigene Klasse religiöser Volksschriften hervor: die Martyrlegenden aus der Zeit des 5. bis 7. Jahrhunderts. Die besondere Verehrung der glorreichen Blutzeugen, die für den Glauben ihr Leben hingegeben hatten und darum einen ausgezeichneten Lohn im Himmel genossen, begann am Ausgang des 2. Jahrhunderts und trat im Laufe des 3. Jahrhunderts überall hervor. Sie äußerte sich vor allem in der jährlichen Gedächtnisfeier am Anniversarium des Todes oder der Beisetzung des Blutzeugen, die den Charakter eines Festes zu Ehren des Martyrers trug, sowie in der Verehrung des Grabes, das die leiblichen Überreste des Blutzeugen umschloß. In der Nähe der Grabstätte, wenn möglich, wurde die jährliche Gedächtnisfeier abgehalten, deren Kernpunkt die Eucharistie bildete, während der besondere Gebete und Lobgesänge zu Ehren des Martyrers verrichtet wurden; das Grab suchten auch die Gläubigen auf, um ihre privaten Andachtsübungen zu verrichten und die Fürbitte der heiligen Blutzeugen bei Gott in den verschiedensten Anliegen anzurufen[1]). So war die Feier zu Ehren der einzelnen Blutzeugen anfänglich eine wesentlich lokale, geknüpft an das von jeder Gemeinde für ihre Blutzeugen am „dies natalis" begangene Gedächtnis und an die Grabstätte des Heiligen. Die verschiedenen Äußerungen der Verehrung der Martyrer nahmen seit dem Frieden der Kirche einen großen Aufschwung. Die Erinnerung an die lange und blutige Verfolgung von 303 bis 311, der mächtige Kontrast zwischen der neuen Lage der Kirche unter Konstantin und den vorhergehenden Jahren werden nicht ohne Einfluß auf diese Entwicklung geblieben sein. Über den Grabstätten der christlichen Blutzeugen erstanden überall Kultusgebäude, zum Teil von großen Dimensionen und auf das reichste ausgeschmückt. Bald begann man auch sonst, abgesehen von diesen Grabkirchen, in den Städten selbst, Kirchen zur Ehre von Martyrern zu errichten ohne Rücksicht auf eine Grabstätte oder eine lokale Erinnerung an den heiligen Glaubenshelden. Nur suchte man immer mehr für solche Kirchen, und auch für die Kultusgebäude überhaupt, Reliquien, d. h. entweder wirkliche Teile von den Gebeinen der Heiligen (besonders im Orient) oder wenigstens Gegenstände, die mit dem Martyrergrabe in Berührung gekommen waren (so in Rom und im Abendlande) zu erhalten, um sie in dem Kultusraum beizusetzen und auf diese Weise darin eine materielle Erinnerung an den Martyrer zu besitzen[2]).

Der Unterschied zwischen den „Stadtkirchen", die nur als liturgischer Versammlungs-

1) H. Delehaye, S. J., Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912, 29 ff.

2) Delehaye, a. a. O. 60 ff. J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum (Vereinsschrift der Görresges.), Köln 1893, S. 45 ff.

raum gedacht waren, und den „Grabkirchen" außerhalb der Stadt, die über den Ruhestätten der römischen Blutzeugen in den Katakomben errichtet waren, tritt in Rom im 4. Jahrhundert noch klar hervor. Keine Stadt des Reiches besaß eine so lange Liste von Martyrerfesten in ihrem Verzeichnisse der jährlichen Gedächtnistage ihrer Blutzeugen als Rom. An jeder Straße und in jeder größeren Katakombe an den Straßen außerhalb der Stadttore befanden sich die Grabstätten von einem oder in der Regel von mehreren römischen Martyrern, deren Name zur Zeit Konstantins in das Verzeichnis der „depositiones martyrum" aufgenommen und mit der Angabe des Tages der Beisetzung behufs Abhaltung der jährlichen Gedächtnisfeier begleitet war[1]). Im Laufe des 4. Jahrhunderts wurde auf jeder Katakombe wenigstens über einem der dort befindlichen Martyrgräber eine größere Kirche, gewöhnlich im Basilikastyl, eine Cömeterialbasilika errichtet; Konstantin der Große selbst ließ bekanntlich außer einigen Cömeterialkirchen kleineren Umfanges vor allem die große fünfschiffige Basilika über dem Grabe des Apostelfürsten Petrus am Vatikan bauen. Oft lagen auf einer größeren Katakombe, die mehrere Grabstätten christlicher Blutzeugen umschloß, auch mehrere Kirchen nahe beieinander, indem über einigen der Martyrgräber eigene Basiliken entstanden. Die Verehrung der Gläubigen gegen die glorreichen Glaubenshelden fand in der Stiftung und Ausschmückung dieser Grabkirchen der Martyrer ihren Ausdruck. In denselben konnten jetzt die Feste zur Erinnerung an diese mit größerer Pracht und unter Teilnahme einer größeren Zahl von Gläubigen abgehalten werden; in ihnen konnten auch die Gläubigen bequemer ihre Privatandacht an der Ruhestätte des Martyrers zum Ausdruck bringen.

Innerhalb der Stadt lagen dann im 4. Jahrhundert die Titelkirchen, die zum Teil aus der vorkonstantinischen Zeit stammten, zum Teil neu gestiftet wurden.

In diesen Kirchen fanden die regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen statt; sie waren der Mittelpunkt der ordentlichen religiös-kirchlichen Verwaltung, die von den an ihnen fest angestellten Priestern der römischen Kirche (presbyteri titulares) geleitet wurde[2]). Diese Titelkirchen innerhalb der Stadt standen ursprünglich in keiner Verbindung mit der Martyrerverehrung. Sie waren bloß gottesdienstliche Versammlungsräume; der Altar erhob sich über keinem Martyrergrab, er war nur die „mensa eucharistica". Ihren Namen hatten diese Titelkirchen meistens von den ersten Stiftern, die ihr Haus als Versammlungsort der Gläubigen hergerichtet und der römischen Kirche geschenkt hatten. Im Laufe des 4. Jahrhunderts begann man nun in Rom, auch solche Stadtkirchen (Titelkirchen) dem Andenken von Martyrern zu weihen und neu errichteten Kirchengebäuden dieser Art in der Stadt den Namen eines Martyrers zu geben. Das älteste bekannte Beispiel liegt aus der Zeit des Papstes Damasus vor (366—384). Dieser Papst ließ in der Nähe des Pompejustheaters eine Basilika erbauen, die er dem heiligen Laurentius weihte und die zugleich als Titelkirche eingerichtet wurde. Eine Inschrift in der Apsis, von Damasus verfaßt, kündigte dies dem Besucher an[3]). In den Unterschriften des römischen Konzils von 499 erscheint die Titelkirche unter den Namen: „titulus Damasi" und „titulus sancti Laurentii"[4]). Es ist bezeichnend, daß Papst Damasus, dieser eifrige Förderer der Martyrerverehrung in Rom, der so vieles

1) Vgl. A. Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfange des V. Jahrhunderts. Leipzig 1901. Delehaye, a. a. O. 310 ff.

2) Vgl. J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins d. Gr., in der Festschrift „Konstantin d. Gr. und seine Zeit", Freiburg i. Br. 1913, 315 ff.

3) De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae, II., 134, nº 5: Ad ecclesiam sancti Laurentii in Damaso, quae alio nomine appellatur in prasino, isti versiculi sunt scripti in illo throno: Haec Damasus tibi Christe deus nova tecta dicavi Laurentii saeptus martyris auxilio.

4) Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi, XII., 410 u. 414.

für die Ausschmückung der Martyrergräber in den römischen Katakomben tat und die Blutzeugen in seinen an deren Grabstätten aufgestellten Epigrammen feierte, die von ihm in der Stadt erbaute Titelkirche Christus weihte, aber auch dadurch seinen Dank dem heiligen Laurentius für dessen Schutz abstattete. Diese Gesinnung entsprach durchaus der Bedeutung, die der Martyrerverehrung im religiösen Leben der damaligen Zeit zukam. So blieb diese Laurentiuskirche des Damasus nicht lange vereinzelt; wir finden bald mehrere in der Stadt gelegene Kirchen, die christlichen Blutzeugen geweiht waren und an die sich darum auch die Verehrung dieser Heiligen anknüpfte[1]). In späterer Zeit, im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts, entstanden dann mehrere Legenden, die jene Martyrer, deren Verehrung an Stadtkirchen geknüpft war, sei es, daß ihnen diese Kirchen geweiht, sei es, daß sie aus anderen Gründen mit diesen in Beziehung gebracht worden waren, in besondere Verbindung mit den Kirchen selbst setzen. Sogar die Grabstätten einzelner Martyrer wurden in diese Stadtkirchen verlegt. Jene römischen Martyrerlegenden, die solche Beziehungen zwischen Blutzeugen und alten römischen Stadtkirchen herstellen, bilden eine eigene Gruppe und sind sehr lehrreich für die Art und Weise, wie diese späteren legendarischen Berichte über die Martyrer entstanden sind. Sie sollen im Zusammenhange hier kurz behandelt werden.

Einzelne Martyrlegenden geben direkt die Grabstätte der Blutzeugen, über deren Tod sie berichten, innerhalb der Stadtmauern an. Dahin gehört zunächst die „Passio" der heiligen Johannes und Paulus. Diesen Fall können wir am besten zuerst untersuchen, weil durch die Ausgrabungen unter der Kirche der beiden Heiligen das Erdgeschoß des Hauses, in dem sie angeblich getötet und begraben wurden, wieder entdeckt worden ist und eine Reihe hochinteressanter Denkmäler enthält[2]). Die Legende schildert eine Reihe von Episoden, die sich um Constantina (Constantia), Tochter Konstantins des Großen, gruppieren. Constantina erscheint als gottgeweihte Jungfrau, die der Feldherr Gallicanus, dessen Gattin gestorben war, zur Frau vom Kaiser erbat. Gallicanus zieht in den Krieg gegen die „gens Scythica" nach Dazien, und die beiden christlichen „Eunuchen" der Constantia begleiten ihn, während die beiden Töchter des Gallicanus aus erster Ehe bei letzterer bleiben. Diese werden von Constantia bekehrt und für die Jungfräulichkeit gewonnen, während Gallicanus durch Johannes und Paulus bekehrt wird und nun auf die Ehe mit der Kaisertochter verzichtet. Gallicanus begibt sich nach Ostia, wo er die Wohnung eines heiligen Mannes Hilarinus zu einem Hospiz für Pilger erweitert, in dem er selbst die Pilger pflegt. Er erbaute auch in Ostia die erste Kirche, die er auf eine Vision hin dem heiligen Laurentius weihte. Unter Julian wurde er bedrängt, ging nach Ägypten, wo er den Martertod erlitt. Sein ehemaliger Gastfreund Hilarinus wurde in Ostia für den Glauben getötet und dort begraben. In Rom suchte Julian, da er Cäsar geworden war, die beiden Eunuchen Johannes und Paulus an seinen Hof zu ziehen, um die reichen Einkünfte, die ihnen Constantia vermacht hatte, und die sie nur für die Armen verwendeten, zu erlangen. Johannes und Paulus weigerten sich, in den Dienst des Julian zu treten, wurden daraufhin mehrere Tage in ihrem eigenen Hause gefangen gehalten und schließlich heimlich durch den campiductor Terentianus, da sie kein heidnisches Opfer darbringen wollten, im Hause getötet und dort begraben. In mehreren Handschriften ist weiter Rede von drei andern Blutzeugen: Crispus, ein Priester, Crispinianus, ein Kleriker, und Benedicta, eine ehrwürdige Matrone, die vor der Gefangennahme der heiligen Johannes und Paulus im Hause der letzteren mit ihnen das eucharistische Opfer gefeiert hatten. Auch sie wurden auf Befehl des Julian hingerichtet; ihre Leiber wurden von den Priestern Jo-

1) Delehaye, a. a. O. 337 ff.
2) Germano di S. Stanislao, La casa celimontana dei santi martiri Giovanni e Paolo. Roma 1894.

hannes und Pimenius und dem Expräfekten Flavianus nicht weit von denen der heiligen Johannes und Paulus beigesetzt. Nach dem Tode Julians wurde Jovianus Kaiser, ein Freund der beiden Heiligen. Er beauftragte den Senator Vizantius, die Leiber von Johannes und Paulus zu suchen; und als dieser und sein Sohn Pammachius sie gefunden hatten, errichtete er auf Bitten des Kaisers eine Kirche in deren Haus[1]).

Es ist gar kein Zweifel, daß der ganze Bericht rein legendarisch ist, ein erbaulicher, im Geiste der Zeit geschriebener Roman. Franchi de' Cavalieri hat nachgewiesen, daß die ganze Erzählung der Legende der beiden Heiligen Joventinus und Maximinus nachgebildet ist, die in Antiochien lebten und der Leibgarde Julians angehörten. Diese Legende wurde umgearbeitet, um sie der römischen Titelkirche des Pammachius anzupassen, und sie mit der Legende der Constantia (Constantina) in Verbindung zu bringen[2]). Die wirkliche Geschichte des römischen Gotteshauses, an das ihre Verehrung geknüpft ist, liegt klar zutage. Das an dieser Stelle gelegene große römische Haus, dessen Erdgeschoß unter der jetzigen Basilika erhalten ist, gehörte tatsächlich dem Senator Vizantius (Vizantius) und seinem Sohne Pammachius. Dasselbe wurde von Pammachius, dem Freunde und Korrespondenten des hl. Hieronymus, zur Titelkirche eingerichtet und der römischen Kirche geschenkt. Offenbar bei dieser Einrichtung der Titelkirche schon wurde das neue Gotteshaus den heiligen Johannes und Paulus geweiht; denn nur so kann man erklären, daß bereits Ende des 5. Jahrhunderts neben der Bezeichnung „titulus Vizanti" und „tit. Pammachii", von den Namen der Stifter, sich auch „tit. ss. Johannis et Pauli" findet. Ferner muß frühzeitig die Legende entstanden sein, daß sich das Grab dieser beiden Heiligen in der Kirche befinde; denn die Itinerarien des 7. Jahrhunderts zu den römischen Martyrergräbern geben dies ausdrücklich an[3]), und der Abt Johannes sammelte unter Gregor dem Großen Öl von der Lampe, die an der Grabstätte brannte[4]). Die Präfation am Feste der Heiligen (26. Juni) im Sacramentarium Leonianum ist bereits von der Legende beeinflußt, daß sie in der Kirche innerhalb der Stadtmauern begraben seien[5]). In den drei hauptsächlichen Handschriften des sogen. Martyrologium Hieronymianum, somit in der gemeinsamen Vorlage der beiden durch diese Handschriften vertretenen Rezensionen findet sich unter dem 26. Juni (VI. kal. Jul.) die Notiz: Romae Johannis et Pauli[6]), so daß Urbain in seiner Rekonstruktion des römischen Festverzeichnisses diese Angabe ohne Bedenken aufnahm, indem er den Text herstellte: VI. kal. Jul. (in monte Coelio) Johannis et Pauli[7]). Durch diese sicheren historischen Quellen steht fest, daß im 5. Jahrhundert mit der römischen Titelkirche des Pammachius in besonderer Weise die Verehrung von zwei Heiligen Johannes und Paulus verknüpft war, so daß die Kirche als diesen geweiht erscheint und das jährliche Fest der beiden Heiligen am 26. Juni in dieser Kirche in Rom gefeiert wurde, und zwar nur hier. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts bestand die Ansicht, die beiden Heiligen Johannes und Paulus seien Martyrer und seien hier, innerhalb der Stadt, begraben. Ob die legendarische Erzählung diese Annahme erst schuf oder ob der Verfasser der „Passio" von einer im Volke bestehenden Legende ausging,

1) Acta Sanctorum ed. Bolland. Junii t. V, 37—39; 159—160; 258.

2) P. Franchi de'Cavalieri, Nuove note agiografiche, in „Studi e Testi", IX, Roma 1902, 55 bis 65. Vgl. Dufourcq, Les Gesta martyrum romains, Paris 1900, 145 ff., 309—310.

3) De Rossi, Roma sotterranea, I., 175; z. B. das „Itinerarium ex cod. Salisburgensi": Primum in urbe Roma beatorum martyrum Johannis et Pauli, tamen quiescunt in basilica magna et valde formosa; ähnlich die übrigen Topographen.

4) Ebendas. S. 175: „Index oleorum."

5) . . . „sed etiam in ipsius visceribus civitatis sancti Johannis et Pauli victricia membra reconderes" . . . Sacram. Leonian. ed. Muratori, Opere ed. Arezzo 1771, XIII, I, 538.

6) Martyrol. Hieronymian. ed. de Rossi-Duchesne, Acta Sanct. Novembr. t. II, [82].

7) Urbain, Ein Martyrol. der christl. Gemeinde zu Rom, 159.

um den uns erhaltenen erbaulichen Roman, auf Grund der erwähnten Vorlage, zu schreiben, ist nicht festgestellt; letzteres scheint mir aber das wahrscheinlichere.

Nun erheben sich die Fragen: Wer sind Johannes und Paulus? Wie wurde ihre Verehrung mit der Titelkirche des Pammachius verknüpft? Aus welchem Grunde verlegte man ihre Grabstätte in diese Kirche? Die Mitteilungen der „Passio" sind zur Beantwortung dieser Fragen völlig auszuschalten; denn die darin geschilderten und in die Zeit Julians verlegten Vorgänge sind historisch unmöglich. Wir können nur die Namen der Heiligen und die aus den angeführten anderweitigen Quellen bezeugte Tatsache, daß man im 6. Jahrhunderte glaubte, deren Grabstätte befinde sich in der ihnen geweihten Kirche, aus der Legende festhalten. Dufourcq sieht in den beiden Heiligen sonst unbekannte Martyrer der Diokletianischen Verfolgung, die aus irgend einem Grunde auf dem Coelius verehrt wurden; bei Reparaturarbeiten in der Titelkirche des Pammachius hätte man dort zwei Leichen gefunden, von denen man nichts wußte; und nun hätte die Volksphantasie dies zu erklären gesucht und daraus sei der Grundstock der Legende entstanden, die dann in der „Passio" ihren Ausdruck fand. Doch sind die Episoden dieser Legende gar nicht in Einklang zu bringen mit den Bildern aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts, die das angebliche Grab der Martyrer in einem Raume des Erdgeschosses im ehemaligen Hause des Pammachius schmücken[1]). Delehaye vermutet hingegen, Johannes und Paulus seien niemand anders als die beiden Apostel dieses Namens, deren Verehrung in ähnlicher Weise an den titulus Pammachii geknüpft worden sei, wie die basilica Julia später den Namen der Apostel Philippus und Jakobus erhielt; durch die Legende seien die beiden Apostel zu Martyrern gemacht worden[2]). Gegen beide Ansichten erheben sich Schwierigkeiten; die Hypothese Dufourcqs erklärt nicht, warum die Titelkirche den unbekannten römischen Martyrern geweiht wurde, und das Auffinden von zwei Leichen an einer Stelle innerhalb der Servianischen Mauer ist schwer anzunehmen; die Hypothese Delehayes hat mehr für sich, erklärt jedoch die Fresken mit den Martyrszenen nicht, die sich an der „confessio", dem Martyrergrab (oder Reliquiengrab) im titulus Pammachii befinden; denn die hier dargestellten Szenen können sich unmöglich auf Apostel beziehen; das ist schon ausgeschlossen durch die Kleidung des Heiligen, dem die Stifter ihre Huldigung darbringen[3]). Man muß zur Beantwortung der oben gestellten Fragen von der „confessio" unter der Basilika ausgehen. Die Fresken an derselben, mit denen sie ohne Zweifel bald nach der Anlage geschmückt wurde, stammen aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts. Auf dem eben erwähnten Bilde unter der „fenestella confessionis" ist ein Mann in Orantenstellung abgebildet, zwischen zwei aufgezogenen Vorhängen stehend, und zu seinen Füßen liegen ein Mann und eine Frau auf dem Boden, um ihm zu huldigen und seinen Schutz anzurufen (proskynesis). Die beiden Schutzflehenden können an dieser Stelle und auf einem Bilde aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts nur Pammachius und seine Gattin sein. Dieses Bild wie die andern, Marterszenen darstellenden Fresken an den Wänden des Raumes schmücken eine verehrte Stätte, die sich hinter der Rückwand, die das beschriebene Bild trägt, befindet. Dieselbe hängt ohne Zweifel mit der Einrichtung des Hauses von Bizantius und Pammachius zu einer Titelkirche zusammen. An ein wirkliches Heiligengrab mit der Leiche eines oder mehrerer Martyrer ist nicht zu denken bei der damaligen Disziplin der römischen Kirche, die das Öffnen von Gräbern oder die Wegnahme eines Teiles der Gebeine von Martyrern strengstens verpönte. So kann nur an ein Reliquiengrab gedacht werden. Wir wissen, wie sehr man gegen Ende des 4. Jahrhunderts darauf bedacht war, bei der Grün-

1) Dufourcq, Les Gesta martyrum romains, 150 f.

2) Delehaye, Les origines du culte des martyrs, 340—341.

3) S. Dufourcq, a. a. O. pl. II, die nach einer Photographie gemachte Abbildung dieser Szene, die sich unter der fenestella confessionis befindet.

dung von Kirchen Reliquien von Martyrern für dieselben zu erhalten. Im Orient hatte man bereits die alte Disziplin durchbrochen, und man konnte sich als Reliquien nicht bloß Gegenstände verschaffen, die mit dem Leibe oder dem Grabe eines Martyrers in Berührung gebracht worden waren, sondern sogar Teile von den leiblichen Überresten der Martyrer selbst; in Rom und im Abendlande hielt man jedoch die Grabstätten der Blutzeugen unversehrt, und so gab es von abendländischen Martyrern im wesentlichen nur jene Reliquien zweiten Ranges[1]). Als Pammachius sein Haus zur Titelkirche einrichtete, verschaffte er sich ebenfalls Reliquien von Martyrern und ließ sie in einem Raume des Hauses „beisetzen"[2]); denn man machte in dieser Beziehung kaum einen Unterschied zwischen den leiblichen Überresten eines Heiligen und den Reliquien im weiteren Sinne. Dieses Reliquiengrab (confessio), das sich unter dem großen Versammlungsraum der Titelkirche befand und an dem die Gläubigen ihre Andacht zu den Heiligen verrichten konnten, wurde mit Fresken geschmückt, die offenbar Episoden aus dem Martyrium der Blutzeugen schildern, deren Reliquien sich dort befanden. Nun sind wohl zwei Möglichkeiten hier offen zu lassen: Die Reliquien stammten von zwei Martyrern, die Johannes und Paulus hießen — und die nicht römische Blutzeugen zu sein brauchten, sondern auch anderen Gemeinden, sogar dem Orient, angehört haben konnten; die Fresken beziehen sich auf deren Martyrium; die Titelkirche war von Anfang an diesen Heiligen geweiht, und der Tag der Einweihung der Titelkirche war zugleich das hier gefeierte Fest der Heiligen, das ins Festverzeichnis aufgenommen wurde[3]). Möglich wäre wohl auch, daß Pammachius seine Titelkirche den beiden Aposteln Johannes und Paulus weihte, aber doch Reliquien von anderen Heiligen, deren Namen wir nicht mehr kennen, und deren Legende uns nur durch die Fresken erzählt wird, in seinem Hause und der Titelkirche beisetzte; der Volksglaube hätte dann die Namen der beiden Apostel, nach denen die Kirche auch bezeichnet wurde, allmählich auf die Martyrer, deren Reliquien man dort verehrte, übertragen. Diese zweite Möglichkeit erscheint mir jedoch weniger wahrscheinlich als die erstere[4]). Jedenfalls gab das Reliquiengrab in der Titelkirche des Pammachius, verbunden mit dem Umstande, daß diese von Anfang an zugleich den heiligen Johannes und Paulus geweiht war, den Anlaß dazu, daß das Volk die „confessio" der Kirche als das wirkliche Grab der beiden Heiligen ansah; diese Verwechslung, von der wir im späteren Altertum so manche Beispiele haben, wurde dadurch sehr leicht hervorgebracht, daß die Reliquien die gleiche Hochschätzung und Verehrung genossen wie die wirkliche Grabstätte mit den Gebeinen des Martyrers selbst. Auf diesem Volksglauben fußte dann der Verfasser der Legende, die in den betreffenden Teilen, wie Franchi de' Cavalieri nachwies (oben S. 52), nur eine Anpassung einer griechischen „Passio" ist. Die große Verehrung, die seit dem 5. Jahrhundert Johannes und Paulus in Rom genossen, hängt damit zusammen, daß ihnen die römische Titelkirche des Pammachius geweiht war. Wir sehen nämlich, daß diejenigen Martyrer, deren Verehrung in Rom an Titelkirchen geknüpft wurde, besonders hervortraten; so Laurentius, Johannes und Paulus, Anastasia, Cäcilia.

Das Ergebnis bezüglich der Lokalisierung der Verehrung von Johannes und Paulus,

1) Delehaye, a. a. O. 61 ff.

2) Pio Franchi de' Cavalieri nimmt an, die Reliquien seien aus dem Orient gekommen und in der Hauskapelle des Pammachius deponiert und verehrt worden, schon ehe das Haus zur Titelkirche geworden war. Note agiografiche, in „Studi e Testi", XIX, 100, XXIII, 63.

3) Die Übertragung von Reliquien konnte sogar den Ursprung eines jährlichen Festes bilden; vgl. z. B. Martyrolog. Hieronym., ed. de Rossi-Duchesne, [57]: VII id. Maii . . . Mediolano, de ingressu reliquiarum apostolorum Johannis Andree et Thome in basilica ad portam romanam.

4) Wenn in dem großen Werke von J. Wilpert über die altchristlichen Mosaiken und die frühmittelalterlichen Fresken der römischen Kirchen uns die Bilder an der Confessio genau vorgeführt sein werden, wird man mit neuem Material an die Frage herantreten können.

im Anschluß an das Reliquiengrab, im titulus Pammachii, und die darauf gebaute Legende zeigt vielleicht den Weg, um ein anderes, ähnliches Problem zu lösen: die Lokalisierung des Grabes der hl. Bibiana und ihrer Genossinnen in der Kirche auf dem Esquilin, die den Namen jener Heiligen trägt und die noch besteht. Die Legende dieser Heiligen[1]) knüpft an diejenige der heiligen Johannes und Paulus an; dem Verfasser hat die letztere offenbar vorgelegen, und er ahmte sie nach, indem er eine Reihe von teils uns bekannten, teils unbekannten und wohl legendarischen Persönlichkeiten hinein verwebt. Der Presbyter Johannes erscheint auch hier wieder als derjenige, der die Martyrer begräbt; neben ihm auch Pigmenius, angeblicher „presbyter de titulo Pastoris", der zum Erzieher Julians gemacht wird und der nach seinem Martertode (er wurde zuletzt auf Befehl Julians in den Tiber geworfen) im coemeterium Pontiani ad Ursum pileatum beigesetzt ward. Tatsächlich ruhte ein historischer Martyrer Pimenius in dieser Katakombe; sein Fest steht im Martyrologium Hieronymianum unter dem 24. März und dem 2. Dezember[2]); es fand sich ohne Zweifel im römischen Festverzeichnis des 4. Jahrhunderts. Auch kommen hier die drei Namen Priscus, Priscillianus und Benedicta vor, die wir als Crispus, Crispinianus und Benedicta in einem Zusatz der „Passio" der heiligen Johannes und Paulus vorgefunden haben. Gleich der Anfang der Bibianalegende knüpft die Verbindung mit diesen beiden Heiligen an: Der „vir illustris ex praefecto Urbis" Flavianus war heimlich Christ geworden mit seiner Familie und er suchte zur Zeit Julians des Nachts die Leiber der Martyrer auf, um sie zu begraben; es wurde dem Julian berichtet, daß er auch die Leiber von Priscus, Priscillianus und Benedicta suche, da ihm durch Johannes und Paulus offenbart worden war, sie seien nachts in ihrem Hause getötet worden. Flavian wurde verbannt und starb „ad aquas Tauranas, miliario sexagesimo ab urbe Roma via Claudia". Seine Gattin Dafrosa lebte zurückgezogen mit ihren Töchtern Demetria und Bibiana in ihrem Hause. Ein Verwandter namens Faustus erhielt von Julian den Auftrag, Dafrosa vom Christentum abwendig zu machen, allein er wurde selbst von dieser bekehrt und, von Julian zur Rechenschaft gezogen, starb er vor dem Kaiser. Nachts erhob Dafrosa den hingeworfenen Leichnam und beerdigte ihn in seinem Hause „iuxta domum sanctorum Johannis et Pauli". Nach einigen Tagen starb Dafrosa in ihrem Hause und wurde dort beigesetzt. Julian ließ die beiden Töchter Demetria und Bibiana vor sich kommen. Demetria starb sogleich vor Schrecken in Gegenwart des Kaisers; Bibiana wurde einer heidnischen Frau Rufina übergeben, damit diese sie zum Abfall bringe. Allein sie blieb standhaft, und wurde nach sechs Monaten auf Befehl des Kaisers gegeißelt; vier Tage darauf starb sie. Ihr Leib lag zwei Tage unbeerdigt „in foro Tauri". Dann wurde sie durch den Presbyter Johannes in ihrem Hause, neben der Mutter und der Schwester, begraben, „in cubiculo, Romae ad caput tauri iuxta palatium Licinianum ad formam Claudiam". Hier kamen die beiden Priester Johannes und Pigmenius öfter zusammen. Johannes wurde auf Befehl Julians enthauptet „in clivum cucumeris", und sein Leichnam ward an der gleichen Stelle in einer Krypta in einem Sarkophag begraben. Pigmenius ging nach Persien, kehrte aber nach vier Jahren zurück und starb nun ebenfalls den Martertod. Nach dem Tode Julians suchte Olimpina, eine Verwandte des Flavianus, die sterblichen Überreste der heiligen Dafrosa, Demetria und Bibiana im Hause des Flavianus auf und erbaute dort eine Basilika, „quae dicitur Olimpina", wo sie bis zum Pontifikat des Siricius Gott diente.

1) Eine kürzere Rezension wurde veröffentlicht durch Mombritius, Sanctuarium I, 274 (ed. monachi Solesmen., Paris 1910, I, 489). Die längere Textgestalt findet sich in der Bibliotheca Cassinensis III, Florilegium, 191—193; ferner, mit Varianten, im Catalogus codicum hagiogr. Bibliothecae Bruxellensis, ed. socii Bolland. I, 161—164; ferner Catal. cod. hagiogr. Bibl. Nation. Parisien., I, 520—523; II, 95 (die drei ersten Kapitel abgedruckt).

2) Martyrol. Hieron., ed. de Rossi-Duchesne [34] u. [149].

Es braucht nicht weiter bewiesen zu werden, daß wir wieder einen erbaulichen Roman vor uns haben, ohne jede andere historische Grundlage als einige Namen von Martyrern. Vom hl. Pigmenius oder Pimenius war bereits die Rede[1]). Ein Johannes wird an der via Salaria vetus und dem clivus Cucumeris erwähnt[2]). Die übrigen Namen fehlen alle in den ältesten echten Quellen über die römischen Martyrer; sie wurden in die späteren Martyrologien nur auf Grund der Legende eingefügt[3]). Die älteste geschichtliche Nachricht über Bibiana bietet der Liber Pontificalis in der Biographie von Papst Simplicius (468 bis 483): „Hic dedicavit basilicam S. Stephani . . . et aliam basilicam intra urbe Roma iuxta palatium Licinianum beatae martyris Bibianae, ubi corpus eius requiescit“[4]). Diese Notiz ist historisch. Wir sehen daraus, daß man Ende des 5. Jahrhunderts an dieser Stelle das Grab einer Martyrin verehrte, ganz ähnlich, wie man um dieselbe Zeit in der Confessio unter der Titelkirche von St. Johannes und Paulus die Grabstätte dieser beiden Heiligen zu besitzen glaubte. Die von Papst Simplicius „geweihte“ Kirche war somit nicht die erste Kultusstätte, die sich an jener Stelle befand; denn der Ort, wo man das Grab einer Martyrin Ende des 5. Jahrhunderts zu haben glaubte, genoß ohne Zweifel eine entsprechende Verehrung; oder vielmehr, man verehrte hier das Grab der Heiligen, weil bereits eine Kultusstätte sich dort befand, an die der Name der hl. Bibiana geknüpft war. Nach der am nächsten liegenden Analogie mit der Kirche der heiligen Johannes und Paulus können wir annehmen, in einem hier befindlichen Gebäude sei im 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts ein Raum durch Deposition von Reliquien einer hl. Bibiana (Bibiana, Viviana) dieser geweiht worden. Wie bei St. Johannes und Paulus bildete sich später die Anschauung, daß der Leib jener Heiligen dort ruhe. Papst Simplicius weihte nun an dieser Stätte zu Ehren der Heiligen, an dem angeblichen Grabe, das in Wirklichkeit nur ein Reliquiengrab war, eine größere Kirche. Vielleicht wurde bloß ein an die ältere Kultusstätte stoßendes oder vielmehr über ihr gelegenes größeres Gebäude durch den genannten Papst zu einer Basilika der Bibiana umgewandelt. Die Analogie mit den beiden andern Kirchen in der Stadt, die Simplicius „weihte“, legt es nahe: S. Stefano rotondo war eine alte Markthalle, die von diesem Papste zum Gotteshause gemacht wurde, und S. Andreas bei S. Maria Maggiore ein großer antiker Festsaal[5]). Auch an der Stelle bei San Lorenzo in Agro Verano außerhalb der Stadt, wo Simplicius dem hl. Stephanus eine Basilika weihte, stand nach de Rossi schon vorher ein dem hl. Erzmartyrer geweihter kleiner Bau[6]). Die Ansicht, daß in einem Raum eines Gebäudes „iuxta palatium Licinianum“, der durch Deposition von Reliquien Bibianas zu einem Heiligtum ihr zu Ehren geweiht worden war, sich die Grabstätte dieser Heiligen befinde, konnte sich um so eher bilden, als die Stelle außerhalb der Servianusmauer lag und in unmittelbarer Nähe, zwischen dem in Ruinen erhaltenen Nymphaeum (dem sogen. templum Minervae Medicae) und der Porta Maggiore innerhalb der Aurelianischen Mauer mehrere Grabanlagen aus der früheren Kaiserzeit sich befanden[7]). Wer die hl. Bibiana oder Bibiana war, wissen wir nicht; doch läßt sich aus dem Umstande, daß früh im 5. Jahrhundert Reliquien von ihr in einer „Confessio“ eines römischen Gebäudes ver-

1) Vgl. Urbain, Ein Martyrologium der röm. Kirche, 205.

2) De Rossi, Roma sotterranea I, 176—177.

3) Quentin, Les martyrologes historiques, Paris 1908, 494. Martyr. Hieron., ed. de Rossi-Duchesne [149], in den späteren Rezensionen: Viviana, Demetria, Dafrosa unter dem 2. Dezember.

4) Ed. Duchesne I, 249.

5) Diese Kirche ist verschwunden. Vgl. de Rossi, Bullettino di arch. crist. 1871, 5 ff., 41 ff.

6) De Rossi, a. a. O. 1864, 55.

7) Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum, I, 3. Abt. von Ch. Huelsen, Berlin 1907, 362; vgl. 359 Anm. 41.

ehrt wurden, mit Sicherheit schließen, daß sie eine historische Blutzeugin ist, vielleicht aber keine stadtrömische, da ihr Name im Martyrologium Hieronymianum fehlt. Die Legende über sie und ihre Genossinnen ist eine reine Erfindung des Verfassers, und so bleibt es zweifelhaft, ob die darin erwähnten Persönlichkeiten Dafrosa und Demetria, über die wir keine andere Nachricht in historischen Quellen besitzen, nicht reine Schöpfungen der Phantasie des Verfassers der Legende sind.

Eine weitere Analogie dafür, wie aus dem Umstande, daß eine Kirche der Verehrung eines Heiligen geweiht war, nach kurzer Zeit der Schluß gezogen wurde, derselbe sei dort begraben, bietet die Basilika des hl. Bonifatius auf dem Aventin in Rom. Die Verehrung dieses Heiligen wurde zu Anfang des 7. Jahrhunderts in Rom eingeführt, durch die damals erbaute und ihm geweihte Kirche auf dem Aventin. Zu gleicher Zeit wurde auch eine im Orient entstandene griechische Legende über ihn in Rom bekannt und bald darnach ins Lateinische übersetzt[1]). In dem griechischen Text ist keine Rede von einer römischen Kirche des heiligen Blutzeugen; es heißt am Schlusse nur, daß Aglaës, als der Leichnam des Bonifatius aus Tarsus nach Rom gebracht wurde, bis 50 Stadien von Rom ihm entgegenzog und ihn dort beisetzte, indem sie eine Kirche errichtete, die des Martyriums des Heiligen würdig war. Die lateinische Übersetzung fügt den Namen der via Latina ein und nimmt auf die in Rom auf dem Aventin bestehende Kirche Bezug, durch die der Heilige in Rom bekannt geworden war. Mit dem Ausdruck „donec aedificaret ei domum" (statt des griechischen *οἰκοδομήσασα*[2]) scheint der lateinische Bearbeiter nicht nur die Basilika auf dem Aventin überhaupt hineinzubeziehen, sondern anzudeuten, daß die Beisetzung fern von der Stadt nur eine provisorische war, bis die Kirche (in Rom) erbaut sei und die Gebeine in diese übertragen würden. Jedenfalls entstand sehr bald die Meinung, Bonifatius ruhe in der aventinischen Basilika. Bereits in der um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandenen Topographie zu den römischen Martyrergräbern, dem „Liber de locis sanctorum martyrum" lesen wir nach der Notiz über die Basilika der heiligen Johannes und Paulus, „ubi ipsi ambo uno tumulo iacent", die Angabe: „Basilica S. Bonifacii martyris ubi ipse dormit"[3]). Nach dem damals allgemein verbreiteten Gebrauch können wir annehmen, daß beim Bau der Kirche unter dem Altar irgend welche Reliquien des Heiligen beigesetzt wurden; so würde sich am besten erklären, daß die Meinung aufkam, er sei dort begraben. Jedenfalls haben wir hier ein sicheres Beispiel dafür, daß die Einführung der Verehrung sogar eines fremden Heiligen in Rom, im Anschluß an eine zu seiner Ehre gebaute Kirche, obgleich die ursprüngliche Legende das Grab weit von der Stadt entfernt verlegte, allerdings ohne genauere topographische Bezeichnung, doch zur Folge hatte, daß sich bald die Ansicht im Volke verbreitete und dann auch schriftlich fixiert wurde, die leiblichen Überreste des Heiligen ruhten in dieser Kirche[4]). Es ist also etwas ganz Ähnliches, wie wir es für St. Johannes und

1) Ruinart nahm die Legende noch in seine Sammlung der Acta martyrum auf (ed. Ratisbon., 325 ff.). Vgl. über die Legende besonders Pio Franchi de'Cavalieri, Dove fu scritta la leggenda di S. Bonifacio?, im Nuovo Bullettino di arch. crist. 1900, 205—234.

2) Griechischer Text: . . . *καὶ ἀπέθετο ὡς ἀπὸ σταδίων πεντήκοντα τῆς πόλεως Ῥώμης, εὐκτήριον οἰκοδομήσασα οἶκον ἄξιον τῆς ἀθλήσεως τοῦ καλλινίκου μάρτυρος.* Lateinischer Text: Et consurgens Aglaës . . . obviavit sancto corpori et reposuit illud stadiis ab urbe Roma quinque, in via quae Latina nuncupatur, donec aedificaret ei domum dignam passione eius.

3) De Rossi, Roma sotterranea, I, 175; über das Alter der Quelle ebendas. 145.

4) Ein späterer Zusatz zu den lateinischen Martyrakten spricht dann direkt von der Beisetzung des hl. Bonifatius in Rom: Martyrizatus est autem beatus Bonifacius pridie idus Maias apud Tarsum metropolim Ciciliae (sic) et sepultus est Romae nonis Iunii (ed. cit. 332). Diese Notiz geht vielleicht auf einen durch Ado in seinem Martyrologium gemachten Zusatz zurück. Quentin, Les martyrologes historiques, 496.

Paulus und für S. Bibiana annehmen. Die Legenden dieser Heiligen knüpften dann an diese Meinung an und verbreiteten ihrerseits wieder die Verehrung der heiligen Stätten in weiteren Kreisen.

In dem gleichen Sinne wie bei der Passio Bonifatii beeinflußte der Umstand, daß der römische titulus Anastasiae (S. Anastasia am Fuße des Palatin) später der hl. Martyrin Anastasia von Sirmium geweiht erscheint, die Redaktion der lateinischen Legende dieser Heiligen. In diese Erzählung wurden eine Reihe von Blutzeugen verflochten, deren Namen sich bereits im Martyrologium Hieronymianum finden: Chrysogonus, Agape und Chionia, Irene, Theodota, Anastasia[1]). Die lateinische Redaktion läßt die hl. Anastasia mit andern auf ein durchlöchertes Schiff bringen und dem Meere preisgeben. Nach drei Tagen landete das Schiff auf den „insulae Palmariae". Hier erlitt Anastasia den Martertod. Eine christliche Matrone Apollonia erlangte durch die Gattin des Präfekten, daß sie den Leib der Blutzeugin wegnehmen durfte. Sie begrub denselben im Garten ihres Hauses und errichtete über dem Grab eine Basilika[2]). Der Verfasser der Legende hat dabei ohne Zweifel die römische Basilika im Auge, da sie am Schluß des Textes als das Hauptheiligtum der Heiligen erscheint. So verlegte die Legende nach Rom in eine ihr geweihte Titelkirche innerhalb der Stadt das Grab einer heiligen Blutzeugin aus Sirmium, von der wir durch die sichersten geschichtlichen Quellen wissen[3]), daß ihre Gebeine später nach Konstantinopel in eine ihr geweihte Kirche übertragen wurden, unter dem Patriarchen Gennadius (458—471).

Wir haben somit eine Gruppe von parallelen Erscheinungen: Er sind Martyrer, denen in der Zeit vom Ende des 4. bis Anfang des 7. Jahrhunderts in Rom Kirchen innerhalb der Stadt geweiht wurden, deren Grab aber nicht in den römischen Cömeterien außerhalb der Stadt verehrt ward, weil die meisten, vielleicht alle, keine römischen Blutzeugen waren. Durch den Volksglauben und die Legende wurde aber frühzeitig die Grabstätte der Heiligen in jene Kirchen verlegt, wobei sehr wahrscheinlich die Deposition von Reliquien (im weiteren Sinne: Gegenstände der Erinnerung an den Heiligen oder an sein wirkliches Grab) in den betreffenden Kirchen dazu beitrug, jene Meinung zu bilden: die Gegenwart eines Reliquiengrabes führte zur Annahme des wirklichen Grabes. Jedenfalls war dies der Fall bei der einzigen Kirche dieser Art, deren älteste Teile mit der „Confessio" erhalten sind, bei der Kirche der heiligen Johannes und Paulus.

Eine weitere Gruppe von römischen Martyrlegenden, die auf Kirchen im Innern Roms Bezug nehmen, bringt diese Gotteshäuser mit römischen Martyrern in Verbindung, ohne jedoch deren Grabstätten in die Kirchen zu verlegen; letzteres ging auch nicht an, da die Gräber dieser Blutzeugen bekannt waren und in den Katakomben besucht und verehrt wurden. So wurden andere Beziehungen vorgebracht, indem die Wohnhäuser der Martyrer an die Stelle verlegt wurden, wo sich die Kirchen erhoben, so daß letztere als Stiftungen der Heiligen erscheinen. Der Ausgangspunkt dieser Legenden liegt darin, daß einzelne Kirchen in der Stadt, besonders alte Titelkirchen, die gleichen Namen trugen wie Blutzeugen der

---

1) Text der Passio in der Bibliotheca Cassinensis, III, Florilegium, 179—184. Über die Kirche der hl. Anastasia siehe besonders Duchesne, Sainte Anastasie, in Mélanges d'archéol. et d'histoire 1887, 389 ff.; Grisar, S. Anastasia di Roma, in Analecta Romana, I, Roma 1899, 595 ff.

2) Tunc Apollonia christiana matrona per matronam prefecti meruit corpus eius tollere. Quod accipiens exosculabatur et aromatibus condiens atque dignis linteaminibus obvolvens, intra viridarium domus suae ut decuit martyram sepelivit, atque expensa non parva pecunia basilicam, ubi eam sepelierat, fabricavit. Passa est autem sancta Anastasia VIII kal. Januarias et condita est in venerando tumulo. Deposita autem est postea quam basilica fabricata est in domo Apolloniae VII idus Septembris in eadem basilica, in qua operatur beneficia sua Dominus (etc.).

3) Theodorus Lector, Hist. II, 65, ed. Migne, Patr. gr. LXXXVI, 216.

römischen Kirche. Dadurch lag es nahe, diese Gotteshäuser mit den Martyrern in Verbindung zu bringen, wie es die Verfasser der Legenden taten, und wie vielleicht der Volksglaube es schon vor der Niederschrift der „Passiones" getan hatte.

Wir besitzen mehrere Martyrlegenden dieser Art. Die bekannteste und am meisten behandelte ist die der hl. Cäcilia, in der das Haus der hl. Blutzeugin zugleich als Stätte des Martyriums erscheint und durch die Heilige selbst als Gotteshaus bestimmt wird[1]).

Im 4. Jahrhundert befand sich im Transtiberinischen Stadtviertel eine Titelkirche, die den Namen „titulus Caeciliae" trug, und die vielleicht schon aus der vorkonstantinischen Zeit stammte[2]). Zugleich wurde in der Katakombe des Kalixtus an der Appischen Straße, in einer an die Gruft der Päpste des 3. Jahrhunderts anstoßenden Krypta, die Grabstätte einer Martyrin Cäcilia verehrt. Im 5. Jahrhundert erscheint nun die Kirche in Trastevere als ein dieser Martyrin geweihtes Heiligtum, in dem auch jährlich ein Fest ihr zu Ehren am 22. November gefeiert ward. Darauf gründet der Legendenschreiber, indem er die Titelkirche als das einstige Haus der in San Calisto ruhenden Martyrin schildert und auch die Hinrichtung der Blutzeugin in das Badezimmer ihres Hauses verlegt.

In den Marcellusakten[3]) werden 2 römische Titelkirchen in die dort geschilderten Episoden hineinbezogen: der titulus Marcelli (S. Marcello am Corso) und der titulus Cyriaci[4]). Der Umstand, daß die letztere Kirche sich neben den Thermen des Diokletian befand, veranlaßte den Verfasser der Legende, vom Bau dieser Thermen auszugehen und dabei die Christen als hart bedrängte Arbeiter an dem Bau zu schildern, die jedoch durch Glaubensbrüder unterstützt wurden. Dabei werden römische Blutzeugen, die zum Teil in den Katakomben der nahen Straßen Salaria und Nomentana beigesetzt waren, sowie die Stifter einzelner dieser Katakomben als Hauptpersönlichkeiten herangezogen. Die bei der Unterstützung der Christen beteiligten Gläubigen Sisinnius und Cyriacus werden von Papst Marcellus zu Diakonen der römischen Kirche geweiht und bald darauf vom Kaiser Maximian ebenfalls zu Zwangsarbeiten beim Bau der Thermen verurteilt. Mehrere Christen: Saturninus, Apronianus, Sisinnius, Papias und Maurus werden hingerichtet. Der Diakon Cyriacus befreit die Tochter Diokletians Artemia von der Besessenheit; Artemia wird getauft in Gegenwart ihrer Mutter Serena. Diokletian schenkt nun dem Cyriacus ein Haus. Durch Gesandten des Königs Sapor von Persien wird Cyriacus zu diesem Fürsten geholt, damit er dessen Tochter Jobia vom Teufel befreie, was auch geschieht. Nach seiner Rückkehr wohnte Cyriacus mit Largus und Smaragdus in dem Haus, das ihm Diokletian geschenkt hatte, „iuxta thermas Diocletianas". Aber bald darauf, nachdem Diokletian nach Dalmatien abgereist war, wurde Cyriacus mit anderen Christen durch Maximian eingekerkert und getötet. Acht Tage darauf brachte Papst Marcellus mit der Matrone Lucina die Leichname des Cyriacus und seiner Genossen nach einem Gut der Lucina am 7. Meilenstein der Via Ostiensis, wo sie in steinernen Sarkophagen beigesetzt wurden[5]). In derselben Zeit

1) „Ad hoc mihi triduanas poposci inducias, ut istas (d. h. die armen Frauen, die Cäcilia unterstützt hatte) tuae beatitudini (nämlich Papst Urban) traderem et hanc domum meam ecclesiae nomine consecrares", sagt Cäcilia vor ihrem Tode zu Papst Urban. Mombritius, Sanctuarium, I, 193.

2) Vgl. J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins d. Gr., in der Festschrift „Konstantin d. Gr. und seine Zeit", Freiburg i. Br. 1913, 320 ff.; Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums, in Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, IV, 2. Paderborn 1910.

3) Acta SS. Bolland., Januarii II, 5—9.

4) Diese Kirche lag in der Nähe der Diokletiansthermen, etwa an der Ecke des jetzigen Finanzministeriums an der Via Venti Settembre. Jordan, Topographie der Stadt Rom, III, 3. Abt. von Huelsen, Taf. VII.

5) Unter dem 8. August findet sich Cyriacus mit fünf andern Martyrern im Martyrol. Hieron., mit der Angabe: „Ostense VII ballistaria". Delehaye, Les origines du culte des martyrs, 328.

schenkte Lucina ihr ganzes Vermögen der Kirche, worauf sie von Maximian proskribiert ward. Sie bat Papst Marcellus, ihr Haus zur Kirche zu weihen, was dieser tat. Da nun der Papst hier, mitten in der Stadt an der Via Lata, oft Gottesdienst feierte, wurde auf Befehl des Kaisers die Kirche zum Stall für die Pferde der öffentlichen Post gemacht und Marcellus mußte als Stallknecht daselbst dienen. Das Haus des Cyriacus ließ sich der Vikar Carpasius vom Kaiser schenken; in dem durch Marcellus darin geweihten Baptisterium ließ Carpasius ein Bad einrichten; aber als er eines Tages mit 19 andern Personen aus dem Bade kam, fielen alle tot nieder; das Bad wurde geschlossen und es verbreitete sich große Furcht in der Gegend. In dieser Legende, die charakteristisch ist für die Art der literarischen Komposition solcher Stücke, knüpft der Verfasser offenbar an den titulus Cyriaci und den titulus Marcelli an, leitet den Namen des letztern vom Papste Marcellus ab, und verflicht nun ihn und Cyriacus in eine weit ausgeführte Erzählung über eine Reihe römischer Martyrer, die in verschiedenen Cömeterien ruhten und deren Grabstätten dort verehrt wurden. Von irgend welcher historischen Glaubwürdigkeit, abgesehen von den Namen und den Gräbern der Blutzeugen, kann keine Rede sein. Nur ist nicht ausgeschlossen, daß Papst Marcellus den titulus Marcelli wirklich gestiftet hat.

Einen ähnlichen Charakter zeigt die „Passio" der hl. Susanna[1]), die an die Titelkirche des Gaius anknüpft, die ebenfalls als titulus S. Susannae bezeichnet ward (S. Susanna auf dem Quirinal). Der römische Presbyter Gabinius, Bruder des römischen Bischofs Gaius, hatte eine Tochter Susanna; diese wollte Diokletian, mit dem die Familie verwandt war, zur Frau seines Adoptivsohnes Maximianus haben; Claudius, der den Antrag überbrachte, wurde mit seiner Frau und seinen zwei Kindern für das Christentum gewonnen, desgleichen dessen Bruder Maximus; Susanna will von der Heirat mit Maximian nichts wissen. Mit Ausnahme des Gaius werden alle ergriffen und sterben den Martertod. Susanna wird in ihrem väterlichen Hause enthauptet. Dasselbe lag „iuxta palatium Sallustii", und in der Nähe befand sich die Wohnung des Papstes Gaius, ihres Oheims, das dieser zur Kirche gemacht hatte. Nach dem Tode der hl. Susanna begab er sich in das Haus des Gabinius, wo diese den Martertod erlitten hatte, und feierte dort das hl. Opfer zu ihrem Andenken. „Quia domus ad domum beati Gavinii iungebatur beati Gaii episcopi, ab eodem tempore iam tale erat signum christianis statio deputata ad duas domos, quod est usque in hodiernum diem"[2]). Diese topographischen Angaben beziehen sich auf die Kirche des Gaius oder der hl. Susanna. Der Name der letzteren findet sich im Martyrologium Hieronymianum, aber mit der Ortsangabe der Titelkirche in der Stadt, unter dem 11. August[3]). Wohl gibt die „Passio" die Grabstätte der hl. Susanna genau an: „iuxta corpora sanctorum in coemeterio Alexandri in arenario in crypta iuxta sanctum Alexandrum iuxta civitatem Figlinas III. idus Augustas". Das Datum entspricht der Notiz im Martyrologium. Das genannte Cömeterium ist die an der Via Nomentana etwa 10 Kilometer vor der Stadt entdeckte Katakombe des Alexander. Dieselbe befand sich in der Nähe der alten Ortschaft Ficulea („civitas Figlinas" in der Passio), die noch im 5. Jahrhundert n. Chr. bestand, aber keinen eigenen Bischof mehr hatte, sondern unter dem Bischof von Mentana (Nomentum) stand[4]). Obgleich nun in keiner alten Quelle das Grab einer Martyrin Susanna an dieser Stelle erwähnt wird, so ist doch die genaue örtliche Bezeichnung in der Legende wohl auf eine gute Quelle zurückzuführen; bei der weiten Entfernung des Coemeterium Alexandri von Rom wird frühzeitig das Fest der hl. Susanna in dem ihr geweihten titulus

1) Acta SS. Bolland., Februarii III, 61—64 (der erste Teil); Augusti II, 631 f. (der zweite Teil).
2) Acta SS. Bolland., Augusti II, 632.
3) Martyrol. Hieron., ed. de Rossi-Duchesne, [104].
4) Vgl. Armellini, Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia, Roma 1893, 544 ff.

Gaii gefeiert worden sein und nicht mehr an ihrer Grabstätte. In der Tat bieten die drei hauptsächlichen Handschriften des Martyrologium Hieronymianum unter dem 11. August den Namen der Susanna; derselbe stand somit in dem römischen Martyrologium des 4. Jahrhunderts, das einen Grundstock des Hieronymianums bildet[1]). In der Berner Handschrift steht die Ortsangabe: „ad duas domus iuxta duo clecinas (= iuxta Diocletianas, bei den Diokletiansthermen) natale sanctae Susannae" (ed. cit.). In den Unterschriften des römischen Konzils von 499 finden sich die Namen von zwei Priestern „tituli Gaii"[2]); das Konzil von 595 unterschrieb ein „Rusticus presbyter tituli sanctae Susannae"[3]). In der Biographie des Papstes Sergius (687—701) heißt es, derselbe sei von Papst Leo zum Priester eingesetzt worden „in titulo sanctae Susannae qui et Duas domos vocatur"[4]). Aus diesen Quellen ergibt sich, daß im 4. Jahrhundert auf dem Quirinal, in der Nähe der Diokletiansthermen, eine Titelkirche lag, die „ad duas domos", nach einer örtlichen Bezeichnung, „titulus Gaii", nach dem Gründer, später „titulus sanctae Susannae" genannt wurde, weil diese heilige Martyrin dort besonders verehrt und ihr frühzeitig diese Titelkirche geweiht war. An diese Umstände knüpfte der Verfasser der Legende an — und verlegte an diese Stelle die Häuser des Gaius, den er mit dem Papste dieses Namens identifizierte, und der Susanna resp. deren Vaters Gavinius[5]).

In einer von diesen Texten verschiedenen Weise knüpft die Legende an die beiden Titelkirchen des Pudens (ecclesia Pudentiana, titulus Pudentis) und der Praxedis an, um deren Ursprung zu erzählen[6]). In Form von einem angeblichen Briefwechsel zwischen einem römischen Presbyter Pastor und dem Paulusschüler Timotheus und einem den beiden Briefen angehängten Berichte wird erzählt, Pudens, der Schüler des hl. Paulus (2. Tim. IV, 21), habe sein Haus zu einer Titelkirche unter dem Namen des Presbyters Pastor eingerichtet (titulus Pastoris). Nach des Pudens Tod gaben seine beiden Töchter Praxedis und Pudentiana (Potentiana) ihr Vermögen den Armen und weihten sich dem Dienste Gottes. Der römische Bischof Pius errichtete neben der Titelkirche ein Baptisterium und übte in diesen Kultusgebäuden kirchliche Funktionen aus. Pudentiana starb und wurde im Cömeterium der Priscilla beigesetzt. Novatus, der Bruder des Timotheus, hinterließ bei seinem Tode sein Vermögen dem Pastor und der Praxedis. Die Thermen des Novatus im vicus Lateritius wurden zu einer zweiten Titelkirche unter dem Namen der Praxedis eingerichtet. Diese in der Biographie Pius' I. im Liber Pontificalis bereits verwertete Legende[7]) knüpft an die Namen des „titulus Pudentis" und „titulus Praxedis" an und bringt sie in Beziehung zu dem im 2. Timotheusbrief genannten Pudens, sowie zu zwei in der Katakombe der Priscilla verehrten Martyrinnen Potentiana und Praxedis[8]); doch sterben in der Legende beide nicht den Martertod. Die Bezeichnung einer alten römischen Titelkirche als „titulus Pastoris" ist durch keine historische Quelle zu belegen, erscheint aber mehrere Male in Martyrlegenden; wahrscheinlich ist es eine Fiktion des Verfassers unserer Pudenslegende, aus der der Name in andere Texte überging. In den Unterschriften der Synode von 499 erscheinen die beiden genannten Kirchen als „titulus Praxidae" und „titulus Puden-

1) Urbain, Ein Martyrologium der römischen Kirche, 178.

2) Ed. Mon. Germ. hist., Auct. antiquissimi, XII, 413.

3) Epist. Gregorii M., ed. Mon. Germ. hist., Epist. I, 366.

4) Liber Pontificalis, ed. Duchesne, I, 371, mit Note 2, S. 377.

5) Über die Ortsbezeichnung vgl. noch de Rossi, Bullettino di arch. crist. 1870, 90 f.; Jordan, Topographie der Stadt Rom, III, 3. Abt. von Huelsen, 429.

6) Acta SS. Bolland., Maii IV, 299—300; Mombritius, Sanctuarium, II, 194—194 v; 213 v—214; Bibliotheca Cassinensis, III, Florilegium, 350—351.

7) Liber Pontif. ed. Duchesne, I, 132.

8) De Rossi, Roma sotterranea, I, 176. (in den 3 Itinerarien zu den Martyrgräbern).

tis"[1]; in denjenigen des Konzils von 595 als „tit. sanctae Praxedis" und „tit. sancti Pudentis"[2].

In der „Passio" des hl. Kalixtus[3]) finden sich mehrere Episoden, die ebenfalls an die Titelkirche des Kalixtus, die in Trastevere neben dem „titulus Julii" (S. Maria in Trastevere) im 4. Jahrhundert bestand oder durch diesen letztern ersetzt wurde[4]), anknüpfen. Die „Passio" ist wieder von der Art der Marcelluslegende: eine Anzahl von Martyrern, die hauptsächlich in den Katakomben am rechten Tiberufer (coem. Calepodii und coem. Pontiani) ruhten, werden in dem erbaulichen Roman vereinigt. Im Mittelpunkte steht Papst Kalixtus, der sich in „trans Tiberim" aufhält; in der Verfolgung verbirgt er sich dort im Hause des Pontianus, wo er auf Befehl des Kaisers Alexander ergriffen, gefesselt und durch ein Fenster in einen Brunnen geworfen wird, nachdem man ihm einen Stein an den Hals gebunden hatte. Ein Presbyter Asterius erhob nach 17 Tagen den Leichnam und setzte ihn im Coemeterium des Calepodius an der Via Aurelia bei. In dieser Katakombe ruhte tatsächlich der Papst Kalixtus. Die Schilderung seines Martyriums in einem Haus in Trastevere wurde offenbar veranlaßt durch die in diesem Stadtviertel befindliche Titelkirche, die von ihrem Stifter den Namen des Kalixtus trug. Doch macht die Legende diese nicht zum Hause des Papstes selbst, sondern bezeichnet als Besitzer einen Pontianus; den Namen hat der Verfasser offenbar vom Stifter des coemeterium Pontiani hergenommen, wie er auch den Calepodius, Stifter der nach diesem benannten Katakombe, in der Kalixtus beigesetzt wurde, als Martyrer in die Legende einflicht.

Einen andern Typus bietet die Legende der hl. Prisca[5]). Diese wird als Martyrin unter Claudius geschildert; ihr Leichnam wird „via Ostiensi miliario ab Urbe plus minus decimo" beigesetzt an der Stelle, wo sie enthauptet worden war. Erst später überträgt Papst Eutychianus deren leibliche Überreste nach Rom, „iuxta arcum Romanum in ecclesia sanctorum martyrum Aquilae et Priscae", wo sie beigesetzt wurden. Der titulus Priscae auf dem Aventin, um den es sich hier handelt, wird somit nicht in seinem Ursprung mit der römischen Martyrin zusammengebracht, sondern der Verfasser der Legende läßt offenbar die Ansicht bestehen, die Kirche habe ihren Namen von den Apostelschülern Aquila und Prisca (Priscilla). Nur benutzt er die Gleichheit des Namens, um eine römische Martyrin Prisca in die Zeit des Claudius zu verlegen und deren Gebeine später in die Kirche auf dem Aventin übertragen zu lassen.

In welcher Weise sind nun diese von der Legende aufgestellten Beziehungen römischer Martyrer, deren Grabstätten in den meisten Fällen in Katakomben außerhalb der Stadt bekannt waren, zu den innerhalb der Stadt gelegenen Kirchen zu erklären? Welche Entwicklung ist in dieser Hinsicht vor sich gegangen bis zu der Zeit, wo die uns erhaltenen „Passiones" geschrieben wurden? Das Problem ist in der neuesten, grundlegenden und reichhaltigen Schrift des Bollandisten P. Delehaye, über die Verehrung der Martyrer[6]), gestellt worden, mit einem Versuch zur Lösung desselben. Seit dem 4. Jahrhundert wurden römische Titelkirchen, die somit innerhalb der Stadtmauern lagen, in besonderer Weise der Verehrung bestimmter Heiligen geweiht. Bei einzelnen Kirchen, die noch im 5. Jahrhundert den Namen des Stifters oder der Stifterin trugen, ist dieser Name Ende des 6. Jahrhunderts durch einen Heiligennamen ersetzt. In andern Fällen wurde der Stifter (die Stifterin) selbst zum

1) Ed. Mon. Germ. hist., Script. antiquiss., XII, 410 ff.
2) Ed. ebd., Epist. I, 366—367.
3) Acta SS. Bolland., Octobris IV, 439—441.
4) Liber Pontificalis, ed. Duchesne, I, Introduction, XCII—XCIII; 141 mit Note 5.
5) Acta SS. Bolland., Januarii II, 184—187.
6) Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912, 337—341.

Heiligen, weil wohl deren jährliche Gedächtnisfeier in der von ihnen erbauten Kirche besonders begangen wurde (der titulus Damasi wurde zum tit. sancti Damasi; der tit. Eusebii zum tit. sancti Eusebii). Nun konnte bei Gleichheit des Namens des Stifters mit dem eines bekannten Martyrers eine Verwechslung zwischen beiden eintreten, so daß sie für identisch gehalten wurden und der Martyrer an die Stelle des ursprünglichen Stifters trat. Die Stifterin des titulus Anastasiae wurde zur hl. Anastasia, der Martyrin von Sirmium; der Stifter des tit. Chrysogoni zum hl. Chrysogonus, dem Martyrer von Aquileja; die Stifterin des tit. Caeciliae zur hl. Caecilia, der römischen Martyrin. Daran knüpften dann die Legenden an und bewirkten weitere Umbildungen der betreffenden Persönlichkeiten.

Es muß jedoch meiner Ansicht nach noch ein anderer Faktor in Betracht gezogen werden, der mit dem Aufschwung der Martyrerverehrung im 4. Jahrhundert zusammenhängt: nämlich die nicht infolge einer Verwechslung, sondern absichtlich vorgenommene besondere Weihe einer schon bestehenden Titelkirche, etwa bei Gelegenheit eines Neubaues, zu Ehren eines Heiligen wegen der Namensgleichheit. Delehaye hat in trefflicher Weise gezeigt, wie man sich seit dem 4. Jahrhundert nicht mehr damit begnügte, die Martyrer an ihren wirklichen Grabstätten besonders zu ehren und dort ihnen geweihte Kirchen zu bauen, sondern wie aus rein persönlichen Gründen durch die Stifter von Kirchen in den verschiedenen Städten diese Gotteshäuser Martyrern gewidmet wurden. Öfter waren lokale Erinnerungen dabei maßgebend, wie z. B. in Karthago dem hl. Cyprian eine Kirche errichtet ward an der Stätte, wo er den Martertod erlitten hatte[1]). Ferner wurden über den Gräbern von Reliquien, selbst wenn es nur Gegenstände waren, die mit den sterblichen Überresten oder dem Grabe des Martyrers in Berührung gekommen waren, Kirchen zu Ehren dieser Martyrer gebaut. Allein es bedurfte an sich nicht einmal solcher materieller oder lokaler Erinnerungen, man erbaute einzelnen Heiligen ohne weiters Kirchen, nur zum Ausdruck der besondern Verehrung, obgleich man in diesem Falle wohl meist bestrebt war, sich Reliquien zu verschaffen, um sie unter dem Altar zu deponieren. Wir finden nun im 4. Jahrhundert bereits in Rom mehrere Beispiele von Titelkirchen, die von Anfang an zugleich dem Andenken von Heiligen geweiht waren. Der „titulus Clementis" war eine „memoria" des römischen Bischofs Klemens[2]), und hier kann sehr wohl eine lokale Erinnerung zu grunde liegen; der „titulus Damasi" wurde von diesem Papste dem hl. Laurentius geweiht und trug ebenfalls den Namen „tit. sancti Laurentii"; die von Bizantius und seinem Sohne Pammachius in ihrem Hause eingerichtete Titelkirche erscheint von Anfang an zugleich als ein Heiligtum der heiligen Johannes und Paulus. Dieser Gebrauch wurde im 5. Jahrhundert weiter befolgt; die Matrone Vestina stiftete unter Papst Innocenz I. (401—417) eine Titelkirche, die den Mailänder Martyrern Gervasius und Protasius von Anfang an gewidmet war, anfänglich aber „tit. Vestinae" und später „tit. Vitalis" hieß. Der „titulus Sabinae" auf dem Aventin wurde, wie die noch erhaltene Widmungsinschrift beweist, vom römischen Presbyter Petrus unter Papst Cölestin (422—432) erbaut, trug aber nie den Namen dieses Gründers, sondern den der Sabina. Wäre diese die Mitstifterin gewesen, so daß sie z. B. die Kosten getragen und Petrus nur den Bau geleitet hätte, so wäre offenbar ihr Name in der Widmungsinschrift genannt worden. Man muß daher annehmen, daß Sabina eine Martyrin dieses Namens ist, deren Verehrung an die Kirche geknüpft ward[3]). So kann den Legenden, die solche den Martyrern geweihte Kirchen behandeln, in einzelnen Fällen die Tatsache zugrunde liegen, daß diese Gotteshäu-

1) Delehaye, a. a. O. 433.

2) Hieronymus, De viris illustribus, cap. XV.

3) In der Legende von Sabina und Serapia, Acta SS. Bolland., Augusti VI, 500—504 ist von der Titelkirche keine Rede.

ser von Anfang an den betreffenden Heiligen geweiht worden waren; alles übrige in diesen „Passiones" bleibt dabei reine Erfindung der Verfasser.

Nach Analogie dieser Beispiele erscheint es mir nun wahrscheinlich, daß schon bestehende ältere Titelkirchen aus einem besondern Anlaß später ebenfalls Martyrern geweiht wurden, die den gleichen Namen hatten wie die Stifter, ohne daß eine bloße Konfusion wegen der Namensgleichheit vorliegt. Durch die Übertragung der Gebeine der hl. Anastasia von Sirmium nach Konstantinopel kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts wurde die Verehrung dieser Blutzeugin weit verbreitet. Bei den vielen Beziehungen zwischen Alt- und Neu-Rom in der damaligen Zeit konnte man sehr wohl auch in der alten Hauptstadt eine ihr geweihte Kirche zu haben wünschen, und statt eine neue Kirche zu bauen, verlegte man ihre besondere Verehrung, und vor allem die jährliche Feier ihres Festtages, in den „titulus Anastasiae" am Fuße des Palatin. Ähnlich konnte es auch mit dem „titulus Caeciliae" sein; die immer weitere Verbreitung der Praxis, die Kirchen Heiligen zu weihen, konnte wohl dazu führen, daß die Verehrung der Martyrin Cäcilia eben deshalb absichtlich an diese Titelkirche geknüpft wurde, weil sie deren Namen trug, und darum die Hauptfeier ihres Gedächtnistages bald nicht mehr an ihrem Grabe, sondern in dieser Kirche stattfand. So konnte auch die Feier des Festes der hl. Susanna, die im coemeterium Alexandri weit draußen an der Via Nomentana ruhte, in den „titulus Gaii" verlegt werden, indem diese Kirche dem Andenken der Martyrin aus irgendeinem besonderen Grunde geweiht ward. Diese Weihe schon bestehender Stadtkirchen an bestimmte Heilige konnte, scheint mir, um so eher erfolgen, als ohne Zweifel im 4. und 5. Jahrhundert mehrere der alten, vorkonstantinischen Titelkirchen in größerem Maßstabe neu gebaut wurden, wie es z. B. mit dem „titulus Pudentis" geschah. Bei einem solchen Neubau konnte um so leichter durch den Stifter desselben die betreffende Kirche einem von ihm besonders verehrten Heiligen geweiht werden. Dabei soll jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß auch durch Verwechslung der Stifter einer Titelkirche mit einem Martyrer identifiziert werden konnte, wie es z. B. wohl beim „titulus Pudentis" geschah, der auch „ecclesia Pudentiana" (von „Pudens" gebildet) hieß, was dann zur „ecclesia sanctae Pudentianae" wurde. Die beiden Fälle scheinen mir möglich zu sein. An den Umstand, daß die in der Stadt gelegenen Kirchen in der einen oder andern Weise zu Heiligtümern von Martyrern geworden waren, knüpften dann im 5. und 6. Jahrhundert die Verfasser der von uns skizzierten „Passiones" an, um ihre Legenden zu entwerfen und entsprechende Episoden, mit willkürlicher Hereinziehung anderer Martyrer und mit Erfinden von verschiedenartigen Persönlichkeiten sowie mit Benützung anderer Berichte, in ihre Erzählung einzuflechten.

Zur Theologie des Eusebius von Caesarea.

Von Professor Dr. Andreas Bigelmair in Dillingen a. D.

Eusebius[1]), nach seinem Lehrer und Freunde Eusebius Pamphili genannt, geboren ums Jahr 263 wahrscheinlich in Cäsarea in Palästina, gestorben am 30. Mai 339 als Bischof dieser Stadt, hat in der Kirchengeschichte ein ehrenvolles Andenken hinterlassen. Eine ausgebreitete Gelehrsamkeit war ihm eigen. Seine zahlreichen Werke, dank der Dienste, wie sie diese Gelehrsamkeit tat, auch größtenteils erhalten, umfassen fast alle Gebiete der damaligen Theologie. Das Interesse, das seine theologischen Anschauungen beanspruchen können, wird erhöht durch den Umstand, daß er in den heißen Kämpfen, die mit dem Auftreten des Arianismus und anderer Bewegungen in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts verknüpft sind, eine gewisse Rolle gespielt hat. Sie war ihm zugewiesen durch das Ansehen, das ihm seine literarische Tätigkeit verschafft, durch die Stellung, die er als Metropolit der Provinz Palaestina prima einnahm, und nicht zuletzt durch die Beziehungen, die ihn mit Kaiser Konstantin verbanden.

Eusebius hatte seine Studien in Cäsarea gemacht. Dort hatte der große Origenes, von

---

1) Die Werke des Eusebius sind nach der Ausgabe: „Die griechischen christlichen Kirchenväter, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften" zitiert. Von Eusebius sind bis 1913 erschienen: I. Band: Über das Leben Konstantins; Konstantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Konstantin. Herausgegeben von J. A. Heikel (Leipzig 1902). — II. Band: Die Kirchengeschichte. Herausgegeben von E. Schwartz. Drei Teile: 1. und 2. Teil: Text; 3. Teil: Einleitungen, Übersichten und Register (Leipzig 1903—1909). — III. Band, 1. Hälfte: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Herausgegeben von E. Klostermann (Leipzig 1904). 2. Hälfte: Die Theophanie. Herausgegeben von H. Greßmann (Leipzig 1904). Vgl. zu letzterem: H. Greßmann, Studien zu Eusebs Theophanie (Leipzig 1903). — IV. Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Herausgegeben von E. Klostermann (Leipzig 1906). — V. Band: Die Chronik des Eusebius. Aus dem Armenischen übersetzt. Herausgegeben von J. Karst (Leipzig 1911). — Die übrigen Werke wurden nach P. Migne Patrologiae cursus completus, Series graeca, tom. XIX—XXIV zitiert. Auf die Band- und Seiten- bezw. Kolumnenzahl beziehen sich die der Zitatstelle angefügten römischen und arabischen Ziffern. — Zur Gesamtbeurteilung des Eusebius vgl.: H. Valesii de vita scriptisque Eusebii Caesariensis, vor seiner Ausgabe der Kirchengeschichte, abgedruckt bei P. Migne, l. c., XIX, 53—66. — F. J. Stein, Eusebius, Bischof von Cäsarea. Nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter. Würzburg 1859. — J. B. Lightfoot, Eusebius of Caesarea, in: Dictionary of Christian Biography II, London 1880, 308—48. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. I. Teil: Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, 551—86. II. Teil: Die Chronologie, II. Bd., Leipzig 1904, 106—27. — E. Preuschen, Eusebius von Cäsarea, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, V. Bd., Leipzig 1898, 605—618; XXIII. Band (Ergänzungen und Nachträge), Leipzig 1913, 435 f. — E. Schwartz, Eusebius von Cäsarea in: Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa, XI. Halbband, Stuttgart 1907, 1370—1439. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III. Band, Freiburg i. Br. 1912, 240—62. — A. Bigelmair, Allgemeine Einleitung zu des Eusebius Pamphili Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt. I. Band (Bibliothek der Kirchenväter Band IX), Kempten und München 1913, V—LXI.

alexandrinischen Synoden seines Lehramtes entsetzt und seiner priesterlichen Würde für verlustig erklärt, um 231 von neuem eine Schule gegründet und eine reiche Bibliothek geschaffen, bestehend aus Handschriften der Bibel und der Werke heidnischer und christlicher Autoren. Zwar hatten die Verfolgungen des Decius und Valerian davon vieles zerstört; Origenes selbst hatte die Stadt verlassen und war 255 an den Folgen erlittener Kerkerhaft und Foltern gestorben. Aber seine Aufgaben hat ein paar Jahrzehnte später Pamphilus wieder aufgenommen. Aus einer vornehmen Familie in Berytus stammend, war er nach Alexandrien gegangen und dort, wo die Erinnerung an Origenes noch lebendig war, auf ihn und seine Tätigkeit hingewiesen worden. So kam er nach Cäsarea, ward dort zum Priester geweiht und eröffnete von neuem eine Schule, besonders für Bibelstudien, und suchte die in ihrem Grundstock noch vorhandene Bibliothek zu ergänzen und zu erweitern, namentlich durch die Handschriften der biblischen und sonstigen Werke des Origenes und anderer Kirchenschriftsteller. Sein begabtester und erfolgreichster Schüler und Mitarbeiter ist Eusebius geworden. Und er ist es geblieben bis zu der Zeit, da die diokletianische Verfolgung auch Cäsarea heimsuchte, und ihr Pamphilus, nachdem er schon Ende des Jahres 307 eingekerkert worden, am 16. Februar 310 erlag.

Der Verehrung für Origenes ist Eusebius allezeit treu geblieben: er war ihm der „bewundernswerte" Origenes[1]). Den größten Teil des sechsten Buches seiner Kirchengeschichte hat er ihm gewidmet, dem Manne, „dessen Tun ein wunderbarer Beweis für seine echteste Philosophie war, bei dem das Leben die Lehre und die Lehre das Leben bestätigte"[2]). Er hat seine Werke gesammelt und ein Verzeichnis derselben in der leider verlorenen Vita des Pamphilus gegeben[3]), hat auch eine Sammlung seiner Briefe veranstaltet[4]). Allezeit hat er ihn gegen Vorwürfe in Schutz genommen[5]) und gemeinsam mit Pamphilus seine Apologie des Origenes geschrieben[6]). Und noch mehr als hundert Jahre später haben sich die Origenesfreunde auf ihn berufen, und Antipater von Bostra hat sich gegen diese Apologie gewandt[7]).

Tatsächlich ist auch die Theologie des Eusebius in wesentlichen Punkten an der Theologie des Origenes orientiert.

Das zeigt sich in seiner Stellung zur griechischen Philosophie.

Wie Origenes hat Eusebius besonders Plato geschätzt. Für die übrigen Philosophen hat er nicht viel übrig. Sie erklärten, ein reicheres Wissen zu haben als die übrigen Menschen, prunkten auf den Straßen, bettelten sich ihre Lehrsätze von andern Völkern zusammen, von hier die Geometrie, von dort die Arithmetik und wiederum von der andern Seite die Musik und die Heilkunde und andere Dinge. Die einen setzten die Atome als den Anfang des Alls fest und definierten die Lust als den äußersten Grad der Glückseligkeit, wie Epikur und Demokrit und ihre Anhänger[8]). In das abfällige Urteil über die Persönlichkeit des Aristoteles stimmt er zwar nicht ein[9]); aber er und seine Schüler setzten die Grenze der Vorsehung bis zum Monde fest und schlossen sie von den übrigen Teilen der Welt aus und definierten als höchsten Grad der Glückseligkeit Philosophie und

1) Praep. evang. VI, 10: *Ὁ θαυμάσιος Ὠριγένης* (Migne XXI, 477).
2) Hist. eccl. VI, 3, 6 (Schwartz 526).
3) Hist. eccl. VI, 32, 3 (586s).
4) Hist. eccl. VI, 36, 3 (590).
5) Cfr. C. Marc. I, 4 (18s) u. ö.
6) Hist. eccl. VI, 23, 4 (570); 33, 4 (588) u. ö.
7) Antip. Bostr. contr. Eus. apol. fragm. (Migne S. G. LXXXV, 1792s)
8) Theoph syr. II, 19 (87* f.). Vgl. die Ausführungen in Praep. evang. XIV (XXI, 1181ss).
9) Praep. evang. XV, 2 (XXI, 1297—1301).

Tugend nur dann, wenn sie zufällig mit Reichtum und Besitz verbunden. Sie erklärten die geistige und vernünftige Seele des Menschen für sterblich; in nichts unterscheide sie sich vom Leibe, sondern entspreche ihm an Art und Gestalt. Auch den Logos erkannten sie nicht[1]). Die Stoiker haben zu sagen gewagt, daß Gott ein Körper sei und in nichts unterschieden vom Feuer; so haben sie die sinnliche Welt als Gott ausgegeben. Und Götter gibt es soviele, als es Teile der Welt gibt. Die Seele des Menschen ist nach ihnen vergänglich und körperlich, und nach dem Lebensende bleiben nur noch die Seelen der Philosophen eine Zeit hindurch, am Ende aber werden auch sie brennen mit dem Brande des Alls, mit Gott und der Welt. Und aus diesem Brande werden neue Welten geboren, in allem den alten ähnlich[2]). Die Physiker gründeten den Anfang des Alls auf ein seelenloses στοιχεῖον, ohne einen Gott, eine Vorsehung, einen Werkmeister und Schöpfer des Alls, und bezeichneten bald die Erde, bald den Ozean, bald das Feuer, bald die Luft als den Anfang des Alls . . .[3]). Nur einer scheint ihm tatsächlich der Philosophie anzuhängen, Plato[4]). Wie durch göttliche Offenbarung hat er gesprochen, als er vom immer Seienden, aber niemals Werdenden redete[5]). Er hat richtig festgestellt, daß das Gute das Erste und die Ursache des Alls ist, und redet mit Recht von dem Zweiten, der der Schöpfer des Alls ist[6]). Er hat auch richtig festgestellt, daß Himmel, Sonne, Mond, Sterne, überhaupt die ganze Welt, von dem Gotte des Alls geschaffen worden[7]). Er hat auch gesagt, daß die οὐσία der Seele körperlos und der Vergänglichkeit fremd sei[8]). Er allein bekannte auch den Logos, den Schöpfer der Welt und nannte ihn den Vater und den Herrn des Alls[9]). Er lehrte auch, daß ein gerechtes Gericht Gottes stattfinden werde[10]), und daß es der Höhepunkt des Guten sei, gottähnlich zu werden und der Tugend anzuhängen[11]). Und auch sonst hat er eine Reihe von Berührungspunkten mit dem Christentum, wie in der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik[12]), in pädagogischen Grundsätzen[13]).

Plato ist zu den Vorhöfen der Wahrheit gekommen; aber auch nur zu den Vorhöfen. Er hat nur denen, die er liebte, als Philosoph die Wahrheit über den Vater und Schöpfer des Alls vermittelt; mit dem gewöhnlichen Volke in Athen aber verkehrte er nicht als Philosoph. Er hat von Sokrates erzählt, daß er an einem barbarischen Fest teilgenommen und vor seinem Sterben dem Asklepius einen Hahn geopfert habe. Er hat den Dämon von Delphi als einen Gott verehrt und hat im Widerspruch mit sich selbst die mythologischen Genealogien der Götter geglaubt[14]). Er hat mit Recht gesagt, daß die Götter Dämonen sind und bekannt, daß sie Vorfahren sind von sterblichen Menschen, und trotzdem geraten, sie als Götter zu verehren. Er, der sonst das Werdende niemals als das völlig Seiende bezeichnet, hat dieses Werdende mit dem Namen der Götter geehrt. Er

1) Theoph. syr. II, 20 (88* f.). Praep. evang. XV, 3; 5; 9—13 (XXI, 1297ss).
2) Theoph. syr. II, 21 (89*—91*).
3) Theoph syr. II, 22 (91*).
4) Theoph. syr. II, 24 (91*).
5) Theoph. syr. II, 44 (98*).
6) Theoph. syr. II, 24 (91*).
7) Theoph. syr. II, 25 (91*); Praep. evang. XI, 29 (XXI, 928s).
8) Theoph. syr. II, 26 (91*); Praep. evang. XI, 27 (XXI, 917—21).
9) Theoph. syr. II, 26—28 (92*) u. ö.
10) Theoph. syr. II, 30 (92*); Praep. evang. XI, 33; 38 (XXI, 933—6; 944—8).
11) Theoph. syr. II, 30 (92* f.).
12) Praep. evang. XI, 1 (XXI, 845).
13) Praep. evang. XII, 4; 5; 17; 18 (XXI, 956ss).
14) Theoph. syr. II, 30 (93*); Praep. evang. XIII, 14 (XXI, 1140—4).

hat dies getan um des Gesetzes, das heißt um des Todes willen, der am Gesetze hängt, während er sonst die Wahrheit über die Todesfurcht gestellt. Er verwehrt denen, die über die Gottheit derselben erzählt haben, Homer, Hesiod usw., den Eintritt in seinen Staat und bezeichnet sie schließlich doch wieder als Götter[1]). Er hat seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele entweiht durch die Aufstellung, daß auch die Hunde, Affen und übrigen Tiere eine Seele besitzen, ihrer οὐσία nach der Seele der Philosophen gleich, und daß die Seelen in diese Leiber wandern[2]). Er hat gelehrt, daß Sonne, Mond und Sterne geschaffen sind und aus Feuer, Erde und den übrigen στοιχεῖα bestehen, und dennoch sie Götter genannt[3]). Auch in der Ethik ist er hinter Moses zurückgeblieben. Er hat die Päderastie gebilligt[4]), die Tötung eines Sklaven für erlaubt erklärt[5]). Er hat vorgeschlagen, daß auch Frauen, und nicht bloß jüngere, unbekleidet gemeinsam mit den Männern in der Palästra gymnastische Übungen machen, daß sie tanzen, in den Krieg ziehen sollen, daß Frauengemeinschaft bestehe usw.[6])

Es ist eine Frage, ob Eusebius die Schriften der von ihm gewürdigten Philosophen durchweg gelesen hat; manches ist ihm durch sekundäre Quellen zugeflossen. Eingehend aber hat er sich mit Plato beschäftigt. Seine Ausführungen sind von apologetischen Interessen diktiert[7]) und gipfeln darin, daß die hellenische Philosophie in ihren wichtigsten Punkten, der Theologie (mit Kosmologie und Anthropologie) und in der Ethik, nicht die in den heiligen Schriften niedergelegte hebräische Philosophie erreiche. Sie ist auch nicht so alt wie diese; Moses ist älter als die Götter der Hellenen, nicht bloß als ihre Weisen und Dichter. Das, was sie an Gutem besitzt, stammt von den Hebräern. Plato allerdings nimmt eine gewisse Ausnahmestellung ein. Wenn er z. B. in der Lehre über die geistigen und körperlosen Wesen Moses und den Propheten folgt, so kann es sein, daß er davon gehört, weil er zu der gleichen Zeit in Ägypten weilte wie Juden, als sie zur Zeit der Perserherrschaft aus ihrem Vaterlande vertrieben wurden; es kann aber auch sein, daß er von sich aus auf die Natur der Dinge kam oder daß er irgendwie von Gott selbst der Erkenntnis gewürdigt wurde[8]). In vieler Beziehung bedeutete die platonische Philosophie eine Vorbereitung für das Christentum in der hellenischen Welt; darum unterschreibt auch Eusebius das Wort des Klemens von Alexandrien, daß „Plato ein attisch sprechender Moses sei“[9]).

Freilich — die Wertschätzung des Plato, wie sie Eusebius aus der Schule des Origenes überkommen, hat bei ihm nicht die Bedeutung gehabt wie bei dem großen Alexandriner. Sie hat bei ihm nicht die Grundlage eines christlich-philosophischen Systems gebildet. Ein solches hat er überhaupt nicht besessen. Seine ganze Naturanlage und Betrachtungsweise war historisch gerichtet.

Wie Origenes ist auch Eusebius in hervorragendem Maße Biblizist. Stets suchte er auf die Heilige Schrift zurückzugehen. Sie ist ihm die göttliche Schrift[10]), gotteingegebene

1) Theoph. syr. II, 30—41 (93*—7*); Praep. evang. XIII, 14; 15 (XXI, 1140—5).
2) Theoph. syr. II, 44 (98*); Praep. evang. XIII, 16 (XXI, 1148—53).
3) Theoph. syr. II, 44—46 (98*—100*); Praep. evang. XIII, 18 (XXI, 1157—64).
4) Praep. evang. XIII, 20 (XXI, 1172s).
5) Praep. evang. XIII, 21 (XXI, 1176—80).
6) Praep. evang. XIII, 19 (XXI, 1164—72).
7) Zur Apologetik des Eusebius vgl. C. G. Haenell, De Eusebio Caesariensi religionis Christianae defensore. Göttingae 1843. — A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung. Würzburg 1895. — M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Buch: Eusebius von Cäsarea. Würzburg 1896.
8) Praep. evang. XI, 8 (XXI, 868).
9) Praep. evang. IX, 6 (XXI, 693); XI, 10 (XXI, 873).
10) Z. B. Praep. evang. VII, 12: θεία γραφή (XXI, 544); VII, 16: θεῖοι λόγοι (XXI, 556).

Schrift[1]). Gott selbst spricht aus ihr[2]). Als einige Exegeten annahmen, daß in der Überschrift des Psalmes 33: „Von David, als er sich verstellte vor Achimelech" durch ein Versehen „Achimelech" statt: „Anchus" gesetzt worden sei, — da ja ausdrücklich (1. Kön. XXI, 13) berichtet sei, daß David vor Anchus sein Angesicht verstellte —, erklärte Euseb es „für ein gewagtes Unterfangen, zu behaupten, daß die Heilige Schrift geirrt habe und einen so großen Fehler enthalte; um so mehr, weil auch der hebräische Text und die übrigen Übersetzer sämtlich „Achimelech" bieten"[3]). Den Kanon dieser heiligen Schriften — das Wort Kanon hat bei ihm nicht nur den Sinn eines Kataloges, sondern ist nach dem Gesagten eine Wertbezeichnung[4]) — hat er, zum Teil Origenes folgend, zum Teil im Anschluß an die Antiochener, scharf abgegrenzt[5]). Wie er sich die Entstehung des alttestamentlichen Kanons vorstellt, sagt die Stelle: „Auch bei den Hebräern war es (ähnlich wie in der Theorie Platos) nicht Sache der gewöhnlichen Menge, die vom Hl. Geist stammenden Reden und die gotterfüllten Lieder zu beurteilen, sondern es waren nur einige wenige, die selbst Anteil hatten an dem göttlichen Geiste, der im Gelesenen unterscheiden kann, denen es zustand, die Bücher der Propheten auszuwählen und als heilig zu erklären, die andern aber, die nicht von solchen sind, zu verwerfen"[6]). Für die Zusammenstellung des alttestamentlichen Kanons ist ihm — neben Josephus Flavius[7]) und Melito[8]) — Origenes maßgebend gewesen. Der erstere hatte zweiundzwanzig Bücher aufgezählt und Origenes folgende genannt: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, das erste und zweite Buch Paralipomenon, das erste und zweite Buch Esdras, das Buch der Psalmen, die Sprüche Salomos, der Prediger, das Hohe Lied, Isaias, Jeremias mit den Klageliedern und einem Briefe, Daniel, Ezechiel, Job, Esther; außer ihnen gibt es noch Bücher der Makkabäer[9]). Die zwölf kleinen Propheten, die Melito anführt, sind wohl nur durch ein Versehen ausgefallen. Nicht genannt sind weiter das Buch der Weisheit und die Bücher Tobias und Judith. Eusebius zitiert auch gelegentlich das Buch der Weisheit[10]), das auch Melito als kanonisch betrachtet hatte.

Ausführlicher ist Eusebius auf den Kanon des neuen Testamentes eingegangen. In einer berühmt gewordenen Stelle teilt er in Anlehnung an den Sprachgebrauch des Origenes die neutestamentlichen Schriften ein in Homologumena (allgemein anerkannte) und Antilegomena (bezweifelte). Zu den allgemein anerkannten rechnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus, den ersten Brief des Johannes und den ersten Brief des Petrus, und wenn man will, die Apokalypse. Von den Antilegomena hebt er zuerst eine Gruppe von Schriften heraus, die zwar in ihrer Echtheit bezweifelt werden, aber doch rühmlichst bekannt sind: es sind die Briefe des Jakobus und des Judas, der zweite Brief

1) Z. B. C. Marc. I, 2, 14: *θεόπνευστος γραφή* (13).
2) Z. B. Praep. evang. XIV, 1 (XXI, 1181).
3) Com. in ps. 33. (XXIII, 289).
4) Vgl. Hist. eccl. VI, 25, 3: *Ὠριγένης .. τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα* (576). Vgl. dazu F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. II. Band: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. Leipzig 1900, 214—7.
5) Zum Kanon Eusebs vgl.: P. J. S. Vogel, De canone Eusebiano, Erlangen 1809; sowie die verschiedenen Werke zur Geschichte des Kanons, zuletzt Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 2. Aufl. Erlangen 1904, 54—9; P. Dausch, Der Kanon des Neuen Testamentes. 2. Auflage, Münster 1908, 29—31; E. Jacquier, Le nouveau testament dans l'église chrétienne I. tom 2. ed. Paris 1911, 268—79.
6) Praep. evang. XII, 23 (XXI, 992).
7) Hist. eccl. III, 10, 1—6 (222—4).
8) Hist. eccl. IV, 26, 13s (386—8).
9) Hist. eccl. VI, 25, 2—4 (572—6).
10) Z. B. Praep. evang. VII, 12 (XXI, 544).

Petri, der zweite und dritte Brief des Johannes. Eine zweite Gruppe der Antilegomena stellen die unechten Schriften dar: die Acta Pauli, der Hirt des Hermas usw. Und auch die Apokalypse kann nach seiner Meinung ihnen zur Seite gestellt werden, wenn man will[1]). Dem Hebräerbrief hat er dabei keine eigene Notiz gewidmet, sondern ihn, wie kurz vorher[2]), unter die vierzehn Briefe des Apostels Paulus eingeschlossen, obwohl er dabei, wie des öfteren malen, bemerkt, daß in der römischen Kirche sich Widerspruch dagegen erhoben habe[3]). Gelegentlich erwähnt er, daß Paulus in seiner Muttersprache an die Hebräer geschrieben habe, und daß der Brief von Lukas oder von Klemens, dem Verfasser des Korintherbriefes, ins Griechische übersetzt worden sei. Ihm selbst dünkt das letztere das Wahrscheinlichere wegen der inhaltlichen und formellen Beziehungen der beiden Schriftstücke[4]). Zitiert hat er ihn stets unbedenklich[5]). Von dem zweiten Petrusbrief, den er zu den Antilegomena rechnet, bemerkt er ein andermal, daß er es überliefert erhalten, daß er nicht zu den Bundesbüchern gehöre, aber weil doch vielen nützlich, mit den andern Schriften gelesen ward[6]). Ähnlich urteilt er über den Brief des Jakobus und des Judas[7]). Auffallend kann es scheinen, daß er hinsichtlich der Apokalypse, die Origenes unbedenklich angenommen[8]), eine schwankende Haltung einnimmt. Sie ist veranlaßt durch seinen Widerspruch gegen den Chiliasmus, der sich für seine Aufstellungen besonders auf die Apokalypse berief. Wie Dionysius von Alexandrien[9]), vermutet er ihren Verfasser in dem Presbyter Johannes[10]).

Manche Einzelheit ist noch von Interesse. So scheint er den Markusschluß (XVI, 9—20) abzulehnen. Denn auf die Frage, warum nach Matthäus (XXVIII, 1) Christus „spät am Sabbath", nach Markus aber „am Morgen nach dem Sabbath" (XVI, 9) auferstanden sei, gibt er als Lösung (neben einer zweiten) die, daß fast in allen, und zwar den genauen Handschriften, das Markusevangelium schon mit Vers 8 abschließt[11]). Weiter erwähnt er, daß Papias auch die Geschichte einer Frau erzählt, die auf vielen Sünden ertappt, zum Herrn geführt wurde (Perikope von der Ehebrecherin Joh. VIII, 1—11), die aber aus dem Evangelium der Hebräer stamme[12]).

Die Bemühungen Eusebs um einen kritischen Bibeltext sind bekannt. Hieronymus bezeugt es, daß Pamphilus und Eusebius die bereits von Origenes bearbeiteten Handschriften des Alten Testamentes verbreitet haben[13]). Von Bemühungen der beiden Männer auch um den neutestamentlichen Bibeltext spricht die eine oder andere Unterschrift in Codices neutestamentlicher Schriften, die sie als Kopien der von ihnen gefertigten Handschriften in Cäsarea bezeichnet. Er besorgte auch auf Wunsch Konstantins fünfzig Bibelhandschriften aus der von Pamphilus gegründeten und von ihm fortgeführten Schreibfabrik in Cäsarea für die Kirchen in Konstantinopel[14]). Seine von ihm hergestellten Tabellen Sectiones et

1) Hist. eccl. III, 24s (244—52).
2) Hist. eccl. III, 3, 5 (190).
3) Vgl. auch Hist. eccl. VI, 20, 3 (566).
4) Hist. eccl. III, 38, 2s (284).
5) Z. B. Praep. evang. VII, 16 (XXI, 553); Com. in ps. 77 (XXIII, 957).
6) Hist. eccl. III, 3, 1 (188—90).
7) Hist. eccl. II, 23, 25 (174).
8) Hist. eccl. VI, 25, 9 (578).
9) Bei Hist. eccl. VII, 25 (692—700).
10) Hist. eccl. III, 39, 6 (288).
11) Epitome sel. ad Marinum quaest. evang. I (XXII, 937).
12) Hist. eccl. III, 39, 17 (292).
13) Hier. praef. in Paral. ad Chromat. in apol. adv. Ruf. II, 27 (Migne S. L. XXIII, 471).
14) Vita Const. IV, 36 (131s).

Canones ermöglichten einen Vergleich darüber, welche Texte mehreren Evangelien gemeinsam sind, beziehungsweise einem Evangelisten eigentümlich sind.

Beim Text der Schrift selbst hat Eusebius nicht selten auf den hebräischen Urtext zurückgegriffen. Zum Beispiel betont er in der Erklärung des Psalmes 30, daß die Überschrift ἐκστάσεως sich weder im hebräischen Texte noch in den andern Übersetzungen finde[1]). Und wenn man dabei vielleicht noch an das Hilfsmittel der Hexapla des Origenes denken kann, so verrät es doch selbständige Kenntnisse, wenn er z. B. den Ausdruck Ἰωσεδεκείμ (Jer. XXIII, 6) als die „Gerechten Gottes", d. i. als die „Schüler Jesu" erklärt[2]), wofür ihm nach allem sich keine Vorlage bot. Ein gewisses Maß von hebräischen Kenntnissen muß ihm eigen gewesen sein. Neben dem von ihm gewöhnlich benützten Septuagintatext hat er, und auch da, wo es sich nicht um spezifisch textkritische Fragen handelte, die Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion herangezogen[3]).

In der Exegese selbst hat Eusebius an und für sich dem Allegorismus gehuldigt; Philo und Origenes sind seine Vorbilder gewesen. Immer wieder sind die im Alten Testament genannten Feinde die Feinde Christi, die Feinde der Kirche oder auch die Feinde der Seele. Die Ausdeutung der verschiedenen Stellen als Weissagungen ist eine sehr weitgehende. So wenn er die Prophezeiung des Isaias über Ägypten: „Siehe, der Herr setzet sich auf eine lichte Wolke und kommt nach Ägypten" (Is. XIX, 1—4) auf die Flucht des Herrn im menschlichen Leibe nach Ägypten bezieht[4]). Und er erklärt diese Reise des Herrn nach Ägypten damit, daß dort die Abgötterei ihren Anfang genommen habe und deshalb auch die Kraft des Herrn zuerst dorthin kommen mußte[5]). Andererseits aber hat ihn sein historischer Sinn vor dem Übermaß bewahrt. Er hat es als hermeneutischen Grundsatz aufgestellt: der Erklärer muß in der ganzen heiligen und gotteingegebenen Schrift das Geheimnisvollere und Göttliche lehren, zugleich aber auch den auf der Hand liegenden Sinn hinsichtlich der historischen Tatsachen wahren[6]). So hat er denn auch z. B. in seiner Psalmenerklärung zugleich auch immer die historische Veranlassung des Psalmes festzustellen versucht[7]). Und wenn er bei Zacharias XIV, 5 von einer Verschließung des Tales bei Jerusalem durch ein Erdbeben in den Tagen des Ozias las, so bezog er das wohl auf die Kirche, bemühte sich aber doch um die Identifizierung dieses historischen Ereignisses, bis er bei Flavius Josephus Aufschluß fand[8]). So waren ihm auch Erörterungen über den Autor des Psalmes gewöhnlich, und die vorliegende Ordnung der Psalmen hat er damit erklärt, daß sie nach ihrer inneren Verwandtschaft zusammengestellt sind oder auch, daß sie zur Zeit der assyrischen Gefangenschaft verloren gegangen, von Esdras oder einem anderen Propheten wieder aufgefunden, nach der Zeit ihrer Auffindung die Reihenfolge erhielten[9]). Für Schwierigkeiten auch sachlicher Natur hat er ein offenes Auge. Seine Quästiones, Erörterungen über einzelne Fragen, z. B. den Stammbaum Jesu, beweisen es[10]). Und insofern steht er zwischen den Alexandrinern und Antiochenern.

1) Com. in ps. 30 (XXIII, 265) cfr. Com. in ps. 32 (XXIII, 280) u. ö.

2) Dem. evang. VII, 3, 9 (XXII, 564).

3) Z. B. Dem. evang. II, 37; 41; 52; III, 2; IV, 16; VI, 14 (XXII, 136; 156; 180; 321; 440).

4) Dem. evang. VI, 20 (XXII, 469).

5) Dem. evang. VI, 20 (XXII, 472); IX, 2 (XXII, 657).

6) Dem. evang. IX, 1: *Ἐπειδὴ γὰρ καθ' ὅλης τῆς ἱερᾶς καὶ θεοπνεύστου γραφῆς ὁ προηγούμενος τῆς διανοίας σκοπὸς μυστικώτερα καὶ θεῖα βούλεται παιδεύειν, μετὰ τοῦ καὶ τὴν πρόχειρον διάνοιαν σώζεσθαι ἐν μέρει ἱστορικῶς πεπραγμένων, εἰκότως καὶ ἡ μετὰ χεῖρας προῤῥήσεις ἐπληροῦτο* etc. (XXII, 653—6.)

7) Z. B. Com. in ps. 33 (XXIII, 289).

8) Dem. evang. VI, 18 (XXII, 461—4).

9) Prooem. in ps. (XXIII, 73); cfr. Com. in ps. 62 (XXIII, 601—4).

10) Über einige Einzelheiten aus dem Alten Testament vgl. E. Nestle, Alttestamentliches aus Eusebius, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XXIX (1909), 57—62.

Freilich, in letzter Linie liegt die Auslegung der Hl. Schrift bei der Kirche. Stärker noch als Origenes hat Eusebius das betont. Die Kirche Gottes ist es, die sich der evangelischen Verkündigung der Wahrheit erfreut[1]). Der Glaube an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, wie er in den heiligen Schriften ausgesprochen ist, ist auch der Glaube der katholischen Kirche, die über die ganze Erde sich ausbreitet; und sie ist es, die den Zeugnissen der heiligen Schriften durch ihre ungeschriebene Tradition das Siegel aufdrückt[2]). Gegen Marcellus will er die „kirchliche Theologie" zum Ausdruck bringen. Diese Kirche faßt er als „Die Stadt unseres Gottes", die in Ps. XLVII, 2 genannt wird. Sie ist auf Erden gegründet, auf der ganzen Erde predigt sie das Evangelium. „Der Berg" aber, auf dem nach jenem Psalmvers diese Stadt (Kirche) ruht, ist der Logos des Gottes, nämlich Christus; denn auf den Felsen ist seine Kirche gebaut. Und er selbst ist der Fels[3]). Ihre Existenz gehört zu den Tatsachen, welche die Wahrheit des Christentums beweisen. Denn an ihr hat sich erfüllt die Prophezeiung: „Auf den Felsen (*Ἐπὶ τὴν πέτραν*) will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Sie steht, in der Tiefe eingewurzelt, ragt aber durch das Gebet der Heiligen und gottgeliebten Männer bis zu den himmlischen Höhen, nimmt von Tag zu Tag an Ehre zu, bringt zu allen das göttliche Licht der von ihm (Christus) verkündeten Religion und ist niemals von den Feinden besiegt worden[4]). Zwei Arten gibt es, von der Kirche abzuweichen, entweder hinsichtlich der Lehre, oder hinsichtlich der Sitte[5]). Außerhalb der Kirche steht jede Theologie, die von den Weisen der Griechen oder von den gottlosen Heterodoxen verkündet wird[6]). Garantiert aber ist ihm, wie man wohl aus dem Zitat aus Irenäus in seiner Kirchengeschichte schließen darf, wie diesem die Überlieferung der Apostel in der Kirche und die Predigt der Wahrheit bis auf die Gegenwart durch die Reihenfolge der Bischöfe, die bis auf die Apostel zurückgeht[7]). Für die Einreihung der Bischofs- und Papstlisten in seine Kirchengeschichte sind ihm nicht nur historische, sondern auch dogmatische Gründe bestimmend gewesen. Als den Fels, auf dem nach Matth. XVI, 18 die Kirche gegründet ist, hat er zunächst mehrfach — im Anschluß an 1. Cor. X, 4 — Christus bezeichnet[8]). Aber andrerseits hat er das Wort des Origenes zitiert, daß es Petrus ist, auf den Christi Kirche gebaut ist[9]). Und wenn ihm der Psalmvers LXVII, 27 f.: „In den Versammlungen preiset Gott den Herrn, ihr von den Quellen Israels. Da ist Benjamin, der Jüngste, in Verzückung des Geistes, die Fürsten von Juda seine Heerführer usw." sich auf Paulus zu beziehen scheint, der über die Kirchen herrscht und ihr Lehrer ist[10]), so hat er andrerseits Petrus den großen und ausgezeichneten Apostel genannt, der die kostbare Ware des Lichtes der Vernunft vom Morgenlande den Bewohnern des Abendlandes brachte[11]).

1) De eccl. theol. I, 3: *Οὗς ἐκτραπεῖσα ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τῷ τῆς ἀληθείας εὐαγγελικῷ κηρύγματι σεμνύνεται* (64).

2) C. Marc. I, 1, 9: *Τῆς τε πίστεως . . πρὸς τοῖς θείοις ἐγγράφοις τῆς ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων καθολικῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τὰς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μαρτυρίας ἐξ ἀγράφου παραδόσεως ἐπισφραγιζομένης . .* (8)

3) Com. in ps. 47 (XXIII, 420—5).

4) Praep. evang. I, 3 (XXI, 32s).

5) Dem. evang. VI, 18 (XXII, 460).

6) Com. in ps. 64: *Πᾶσα δὲ ἡ ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ λεγομένη θεολογία, εἴτε παρὰ τοῖς Ἑλλήνων σοφοῖς, εἴτε παρὰ τοῖς ἑτεροδόξοις . . .* (XXIII, 625.)

7) Hist. eccl. V, 6, 5 (438—40).

8) Com. in ps. 47: *Ὅρος δὲ τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ τὸ πολίτευμα τοῦτο συνίστηκε, μὴ ὄκνει λέγειν τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ, ἤτοι τὸν Χριστόν· ἐπείπερ ἐπὶ τὴν πέτραν ᾠκοδόμηται αὐτοῦ ἡ ἐκκλησία· αὐτός τε ἦν ἡ πέτρα* (XXIII, 420).

9) Hist. eccl. VI, 25, 8: *Πέτρος δέ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία* (578).

10) Com. in ps. 67 (XXIII, 712).

11) Hist. eccl. II, 14. 6 (138).

In den Vordergrund tritt bei Eusebius die Gotteslehre[1]).

Gott ist das höchste aller Güter. Er ist über jedes Begreifen hinausgerückt, er kann nicht mit Worten ausgedrückt, nicht mit Namen genannt werden. Er ist nicht durch einen Ort begrenzt: er existiert nicht in Körpern, weder im Himmel noch im Äther noch in irgend einem Teile des Universums; er ist überall und außerhalb diesem; er wohnt in unzugänglichen Tiefen, in geheimnisvollem Lichte[2]). Wie nicht örtlich, so ist er auch zeitlich nicht begrenzt: er ist ewig[3]).

Von ihm gilt das Wort: „Ich bin, der ich bin. So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen: Der da ist, hat mich zu euch gesandt" (Exod. III, 14). Und unrichtig ist es, zu sagen: Er war oder er wird sein: das würde ein Werden in der Zeit zum Ausdruck bringen[4]). Sein Wesen aber ist beschlossen im Ungezeugtsein[5]). Der Welt gegenüber ist er die Ursache von allem[6]). Er ist die erste Ursache, derjenige, der alles leitet und regiert[7]). Der von Euseb am häufigsten gebrauchte Ausdruck ist *ὁ τῶν ὅλων θεός, ὁ ἐπὶ πάντων θεός.*

Aber Gott ist schlechthin eine Einheit. Nur einen Gott bekennen wir, nur jenen, den der Himmel selbst und alles, was unter dem Himmel und über dem Himmel ist, zu verehren gelehrt wurde; der Eingeborene Gottes selbst, der Erstgeborene des Alls befiehlt es, seinen Vater allein als wahren Gott zu verehren und ihn allein anzubeten[8]).

Aber wenn Eusebius nur einen wahren Gott anerkennt, will er die Trinität nicht aufheben. Der Glaube an sie ist ja das spezifisch Christliche. Die Lehre von Gott als der ersten Ursache ist allen Menschen gemeinsam; die Lehre von Christus ist eine gemeinsame Eigentümlichkeit der Juden und Christen[9]). Die (volle) Kenntnis von der Dreifaltigkeit brachte erst die Gnade des Erlösers. Sie hat das Geheimnis, das auch für das frühere Volk (der Juden) verhüllt war, enthüllt: daß der höchste Gott des Alls zugleich Vater des eingeborenen Sohnes ist, und daß die Kraft des Heiligen Geistes durch den Sohn den Würdigen wird. Daher hat die Kirche Gottes die heilige und selige und geheimnisvolle Dreiheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes empfangen, und bewahrt sie in der Hoffnung des Heiles, das durch die Wiedergeburt in Christus wird[10]).

So hat Eusebius trotz seiner Lehre von der starren Einheit Gottes an der Trinität festgehalten. Bibel und kirchliche Tradition mußten ihm das nahelegen. Damit stimmten die von ihm übernommenen platonisch-philonischen Vorstellungen von dem Verhältnis Gottes zur Welt. Und sie haben seiner genaueren Entwicklung ihr Gepräge gegeben.

Denn Gott wollte, da er gut und der Anfang und die Quelle alles Guten ist, mehrere an seinen Schätzen teilnehmen lassen. Er wollte vernünftige Kreaturen schaffen[11]). Allein

---

1) Zur Gottes- und Logoslehre Eusebs vgl.: C. G. Haenell, De Eusebio Caesariensi religionis Christianae defensore, Göttingen 1843. — J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. II. Abt., Stuttgart 1845, 792—806 u. ö. — Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 37 f.

2) De laud. Const. 12 (229); Theoph. syr. I, 21 (45*); Praep. evang. XI, 12s (XXI, 880s) u. ö.

3) Dem. evang. IV, 1: *Ὁ μὲν περὶ ποῦ πρώτου καὶ ἀϊδίου, μόνου τε ἀγεννήτου καὶ ἐπὶ πάντων αἰτίου τῶν ὅλων* .. (XXII, 249).

4) Praep. evang. XI, 9 (XXI, 868s).

5) Praep. evang. VII, 19: *Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ, ὡς ἂν εἴποτις, ἡ ἀγεννησία* (XXI, 564).

6) De laud. Const. 12 (229).

7) Dem. evang. IV, 1 (XXII, 249); cfr. Praep. evang. VII, 11 (XXI, 537—41).

8) Praep. evang. VII, 15 (XXI, 553).

9) Demonstr. evang. IV, 1 (XXII, 249).

10) C. Marc. I, 1, 3 (3).

11) Dem. evang. IV, 1 (XXII, 252).

er kann nach seinem ganzen Wesen nicht in direkte Beziehung zur Welt treten. Es war unmöglich, daß die flüssige Usia der Körper und die Natur der vernünftigen Wesen, die geworden sind, sich dem Allenker Gott nahte, wegen der Größe ihres Mangels an Gutem. Denn er war ein Sein, das jenseits und oberhalb von Allem ist, unsagbar, unerreichbar und unnahbar in stolzem Lichte wohnt, desgleichen es nicht gibt; die Usia aber existierte nicht, und aus dem Nichts brachte er sie hervor, sehr verschieden und sehr weit entfernt von der Natur des Seins; so stellte der an allem Guten reiche Gott des Alls zuvor ein Mittelwesen auf[1]).

Dieses Mittelwesen ist der Logos.

Ihn hat der jenseits von aller und über aller Usia stehende Schöpfer des Alls aus sich wie einen Lichtstrahl aus seiner Gottheit gezeugt; er regnet von seinem Vater wie aus einer unendlichen, immerfließenden Quelle und geht durch unaussprechliche Worte nach Art eines Flusses hervor[2]). Dieser Sohn ist nur einer, wie auch der Vater nur einer ist; er allein ist gezeugt, Gott aus Gott[3]). Er darf kein κτίσμα genannt werden wie die übrigen Geschöpfe, die aus dem Nichts geworden. Zwischen γεννᾶν und κτίζειν ist ein Unterschied[4]). Die Zeugung erfolgte auf eine unsagbare und unerkennbare Weise[5]). Er geht aus wie ein Geruch aus einem wohlriechenden Körper, erfüllt den Körper, ohne ihn zu berauben; er ist nicht durch Zerreißung oder Trennung oder Teilung aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, sondern hat auf unsagbare Weise von Ewigkeit nach des Vaters Willen und Kraft die Existenz erhalten[6]).

Die selbständige Existenz des Sohnes hat Eusebius gegenüber Sabellius und Marzellus besonders betont.

Marzellus erklärt nach ihm richtig, daß es nur einen Gott gibt, versichert aber, daß dieser den Logos in sich trägt, mit ihm zu einem Wesen verbunden; und dann nennt er die eine Erscheinung des einen Gottes Vater, die andere Sohn, als ob in demselben eine doppelte und zusammengesetzte Usia wäre[7]). Die katholische Kirche aber lehrt, daß Christus auf Erden der Sohn Gottes eingewohnt hat, der schon vorher da war und selbständig existiert hat[8]). Als Gottes Kraft und Gottes Weisheit hat er eine selbständige Existenz, geht hervor aus der Gottheit des Vaters[9]).

Als der wirkliche eingeborene Sohn Gottes ist der Logos von Natur aus Gott[10]). Die Prädikate, die von dem Vater ausgesagt werden, gelten auch von ihm. Er ist das lebendige und wirksame Wort des über alles herrschenden Gottes, ist seinem Wesen nach die Kraft und die Weisheit Gottes[11]). Er ist die Vernunft an sich, die Weisheit an sich.

---

1) Theoph. syr. I, 5 (42*); Dem. evang. IV, 6 (XXII, 265).

2) Theoph. syr. I, 4; 23 (42*; 45*); Praep. evang. VII, 12 (XXI, 541); Dem. evang. IV, 1. 2 (XXII, 249—53).

3) Dem. evang. IV, 3 (XXII, 253).

4) De eccl. theol. I, 9s (67—9).

5) De eccl. theol. I, 8; 12 (66; 70).

6) Dem. evang. IV, 3 (XXII, 256s).

7) De eccl. theol. I, 5: *Θεὸν γὰρ ἕνα ὀρθῶς (Μάρκελλος) ὁριζόμενος, τοῦτον αὐτὸν λόγον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ἡνωμένον καὶ συνημμένον αὐτῷ φησίν· κἄπειτα τοῦ ἑνὸς θεοῦ τὸ μέν τι πατέρα καλεῖ, τὸ δὲ υἱόν, ὡς διπλῆν τινα καὶ σύνθετον οὐσίαν ἐν αὐτῷ εἶναι* (64).

8) De eccl. theol. I, 6: *Οἱ δὲ .. γνωριοῦσιν· τὸν ἐκ σπέρματος Δαυὶδ .. καὶ τὸν ἐνοικήσαντα τούτῳ υἱὸν τοῦ θεοῦ προόντα καὶ οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα* (64s).

9) De laud. Const. 12: *Λόγος, κατ' οὐσίαν ὑφεστὼς οἷα θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, πρόεισι μὲν τῆς πατρικῆς θεότητος* (230). Cfr. Dem. evang. IV, 3: *καθ' ἑαυτὸν οὐσιώμενος* (XXII, 256) u. ö.

10) Dem. evang. V, 4: *Διὸ καὶ φύσει θεὸς ὁμοῦ καὶ μονογενὴς υἱὸς ὢν τυγχάνει* .. (XXII, 372).

11) Theoph. syr. I, 23 (46*).

Und was Gutes und Schönes an sich unter den geschaffenen Dingen es gibt, das hat seinen letzten Grund in ihm[1]).

Er wird als ewiges Wort Gottes als Gott angebetet[2]). Sein Name ist Erlöser, Erlöser und Herr, Herr und Gott. Wenn die Hl. Schrift von „Herr und Gott" spricht, so meint sie nicht den Vater, sondern ihn[3]).

So hat das Bekenntnis, das Eusebius auf der Synode von Nizäa abgelegt, gelautet: Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn Jesus Christus, den Logos des Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, eingeborenen Sohn, Erstgeborenen aller Schöpfung, vor allen Aonen aus dem Gott Vater gezeugt, durch den alles geschaffen worden, der um unseres Heiles willen Mensch geworden und unter den Menschen gewandelt, der gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage; der zurückgekehrt ist zum Vater und wieder kommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten. Wir glauben an den Heiligen Geist. Wir glauben, daß jeder von diesen existiert und selbständig existiert, der Vater wahrhaft als Vater, der Sohn wahrhaft als Sohn, der Hl. Geist wahrhaft als Hl. Geist. Wie auch unser Herr gesprochen, als er seine Jünger zur Predigt aussandte: Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes[4]).

Allein dieses Bekenntnis hat in Nizäa nicht genügt.

Er hatte das Wesen Gottes in der ἀγεννησία im „Ungezeugtsein" bestimmt. Das brachte an und für sich eine Geringerwertung des Sohnes mit sich. Er steht als θεὸς γεννητός[5]) dem θεὸς ἀγέννητος gegenüber. Und er hat nicht, wie Origenes, die Zeugung als eine ewige gefaßt. Der Gedanke der Zeugung und des dadurch geschaffenen Kausalitätsverhältnisses hat für ihn gleichsam einen zeitlichen Zwischenraum zur Folge. Der Sohn ist nur ewig in dem Sinne, daß er vor aller Zeit, das ist vor der Welt, mit der der Begriff der Zeit erst gegeben ist, gezeugt ward. Einen anfangslosen Logosgott anzunehmen, hieße nach ihm zwei Götter aufstellen[6]). Darum hat ihm das Bild vom Licht und Strahl, wie es Origenes zum Ausdruck des Verhältnisses von Vater und Sohn geliebt, nicht völlig entsprochen. Gewiß ist der Vater das Licht und der Sohn der Abglanz des ewigen Lichtes, der ungetrübte Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, das Abbild seiner Güte. Aber von dem mit den Sinnen wahrnehmbaren Lichte ist der Strahl untrennbar, der Sohn jedoch existiert neben dem Vater selbständig für sich. Der Strahl stellt nur die Wirkungsform des Lichtes dar, der Sohn aber ist etwas anderes als lediglich Wirkungsform: er erhält für sich eine Existenz. Der Strahl existiert gleichzeitig mit dem Lichte, bildet dessen Ergänzung, denn ohne Strahl würde das Licht nicht bestehen; er besteht gleichzeitig mit ihm und mit ihm verbunden. Der Vater aber existiert vor dem Sohne, hat vor seiner Zeugung eine selbständige Existenz gehabt, und war selbst ungezeugt. Er ist in sich selbst vollkommen und als Vater der erste, ist der Urheber der Existenz des Sohnes, empfängt

---

1) Dem. evang. IV, 2: *Πρῶτον ὑφίστησιν αὐτοῦ γέννημα τὴν πρωτότοκον σοφίαν ... μᾶλλον δὲ αὐτονοῦν καὶ αὐτόλογον, καὶ αὐτοσοφίαν; καὶ εἴ τι δὲ αὐτόκαλον καὶ αὐτοάγαθον ἐπινοεῖν ἐν γεννητοῖς θέμις, τοῦτο πρῶτον αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ θεμέλιον τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων προβάλλεται* (XXII, 253).

2) Hist. eccl. I, 3, 19: *Οἷα θεοῦ λόγον ... πρὸ αἰώνων ἁπάντων οὐσιώμενον ... καὶ προσκυνεῖσθαι ὡς θεόν* (37 s).

3) Dem. evang. V, 11 (XXII, 388 s.)

4) Das Bekenntnis in dem Briefe des Eusebius an seine Gemeinde bei Athan. de decr. syn. s. fin. Socr. hist. eccl. I, 8; Theodoret. hist. eccl. I, 12. Auch abgedruckt bei Migne S. G. XX, 1535—44.

5) Dem. evang. IV, 2: *Ὅθεν εἰκότως οἱ χρησμοὶ θεολογοῦντες θεὸν γεννητὸν αὐτὸν ἀποφαίνουσιν* (XXII, 253).

6) De eccl. theol. II, 6 (103).

nichts zur Ergänzung seiner Gottheit von dem Sohne. Der Sohn aber ist von ihm als der Ursache gezeugt, ist der zweite nach dem, dessen Sohn er ist, hat von dem Vater die Existenz und die Existenz in dieser Form empfangen. Und wiederum: der Strahl leuchtet nicht nach dem Willen des Lichtes, da er sozusagen von dem Wesen desselben untrennbar ist. Der Sohn aber ist nach dem Gutdünken und Willen des Vaters dessen Bild geworden. Denn nach seinem Willen ist Gott der Vater des Sohnes geworden und hat ihn als zweites Licht, sich selbst gleich gestaltet, aufgestellt[1]).

In der ἀγεννησία des Vaters, in der Zeugung des Sohnes, die nicht von Ewigkeit her erfolgte, sondern in einem späteren Zeitpunkte, wenn auch vor der Zeit, und in den Willen des Vaters gestellt war, liegt der Vorrang des Vaters. Der Sohn ist der zweite Gott und ist dem obersten Gotte untergeordnet[2]). Er ist nicht dem ersten an Ehre gleich zu setzen[3]). Seine Gottheit liegt eben nur darin begründet, daß er der erste und eingeborene Sohn Gottes ist und das beseelte, lebendige und vernünftige Abbild Gottes in sich trägt, in allem dem Vater gleich ist. Er hat vom Vater den Namen Gott bekommen, hat ihn aber nicht als eigen gehabt. Der Vater gibt ihn, der Sohn empfängt ihn. Der Vater allein ist von Natur aus Gott und hat seine Gottheit nicht von einem andern empfangen. Der zweite Gott ist nur durch Teilnahme der Gottheit gewürdigt worden[4]). Das bedeutet nicht Polytheismus. Wenn in einem Lande ein König ist, und es wird sein Bild gezeigt und verehrt, so ist es doch nur ein König, der verehrt wird[5]). Der Vater ist der oberste und größere Gott, auch der Gott Christi selbst[6]). Ja der Sohn ist nicht wahrer Gott. Er ist Gott, aber nicht wahrer Gott; es gibt nur einen wahren Gott, der keinen vor sich hat[7]).

Dem Ὁμοούσιος des Nizänums ist Eusebius von Anfang an ferne gestanden, weil er den Begriffen οὐσία und ὑπόστασις einen andern Sinn unterlegte als das Konzil und Athanasius. Sie sind bei ihm sehr oft verbunden und bedeuten, wie aus den vorher angeführten Beispielen ersichtlich, soviel als „selbständiges Wesen". Das ὁμοούσιος schien ihm die Selbständigkeit des Logos zu gefährden und Sabellianismus zu sein, in dem er die große Gefahr sah. Er hat das noch ein Jahrzehnt nach dem Nizänum in einer seiner letzten Schriften ausgesprochen: Wer da erklärt, daß Vater und Sohn οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει eines sind, ist Sabellianer[8]). Er ist damit nicht allein gestanden. Noch die Synode von Alexandrien 361 beschäftigte sich mit der Fixierung der beiden Begriffe οὐσία und ὑπόστασις. Erklärten doch die einen, daß substantia und subsistentia eins seien, und daß man nicht von drei subsistentiae in Gott sprechen dürfe, nachdem man auch nicht von drei substantiae spreche. Andere aber glaubten, daß substantia etwas ganz anderes als subsistentia bedeute und erklärten das erstere als Natur- und Existenzweise, subsistentia aber als Persönlichkeit[9]). Erst die Jungnizäner haben die völlige Fixierung der Begriffe durchgeführt.

Freilich hat Eusebius trotzdem das Nizänum mit den Verurteilungsformeln des Arianismus unterschrieben. Sein Brief an seine Gemeinde in Cäsarea zeigt, wie er sich damit ab-

1) Dem. evang. IV, 3 (XXII, 256).
2) Praep. evang. XI, 14 (XXI, 884).
3) De eccl. theol. II, 23 (133s).
4) Dem. evang. V, 4 (XXII, 372s).
5) Dem. evang. V, 4 (XXII, 372); De eccl. theol. II, 23 (133s).
6) Dem. evang. IV, 15: Ὁ ἀνωτάτω καὶ μείζων αὐτὸς ὁ καὶ σοῦ υἱός, ὡς εἶναι καὶ τοῦ χριομένου καὶ τὸν χρίοντα πολὺ πρότερον (XXII, 305).
7) Ep. ad. Euphrat. in den Akten des Nicänums II. bei J. D. Mansi, Conciliorum collectio XIII Florenz 1767, 317.
8) C. Marc. I, 1, 5 (4).
9) Vgl. über die Verhandlungen Rufin. Hist. eccl. X, 30 (Schwartz-Mommsen 992s).

zufinden suchte. Das: „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός", das dem „γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός" angefügt war, war für ihn der Ausdruck dafür, daß der Sohn nicht lediglich als ein Teil des Wesens des Vaters existiere. Der Zusatz: „γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα" schloß ihm die Ähnlichkeit des Sohnes mit den übrigen Geschöpfen aus, die durch ihn selbst geschaffen waren. Auch das Wort „ὁμοούσιον τῷ πατρί" bedeutete ihm, daß der Sohn keine Ähnlichkeit habe mit den Geschöpfen, sondern in jeglicher Hinsicht dem Vater gleiche, und daß er nicht von einem andern Wesen, als eben dem des Vaters sei (seine Existenz habe). Gelehrte und Bischöfe und Schriftsteller der Vorzeit hätten denn auch das Wort ὁμοούσιος gebraucht. Über die Formeln, daß der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων geworden sei, und daß es eine Zeit gegeben habe, da er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν) glaubte er ruhig das Anathem sprechen zu können, da dieselben sich nicht in der Heiligen Schrift fänden. Ja auch den andern Satz, daß der Sohn nicht war, bevor er gezeugt wurde" (πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν) meinte er verurteilen zu können, weil der Sohn nicht war vor seiner Geburt dem Fleische nach[1]).

Diese Erklärungen sind nun freilich von Unklarheiten und wahrscheinlich auch von Unaufrichtigkeiten nicht ganz frei; die letzte verwischt z. B. vollständig die Absicht des nizänischen Symbols, das von der ewigen Zeugung aus Gott, nicht der leiblichen Geburt aus Maria spricht.

Es ist der Wille des Kaisers Konstantin gewesen, der für die Unterschrift Eusebs bestimmend war. Er läßt das in dem Briefe leise herausklingen, wenn er von dem Frieden spricht, der ihm durch die Annahme des ὁμοούσιος vor Augen schwebte. Den Frieden in religiösen Dingen wünschte Konstantin.

In Wirklichkeit wiesen Eusebius sowohl seine theologischen Anschauungen als auch seine persönlichen Beziehungen an die Seite des Arius.

Nicht als ob er Arianer gewesen wäre. Mit dem in seine Konsequenzen ausgebildeten Arianismus, der aus der Zeugung des Sohnes aus dem Nichts ein völlig anderes Wesen desselben als das Wesen Gottes erschloß, der den Sohn als veränderlich und wandelbar erklärte, ihm die wesentliche Güte absprach und seine Sohnes- und Gotteswürde nur darauf gründete, daß Gott seine Bewährung voraussah, hat Eusebius sicher nichts zu tun. Aber diese Konsequenzen hat auch Arius am Anfang nicht gezogen. Seine ursprünglichen Sätze besagten nur, daß der Sohn nicht gleich ewig war wie der Vater, und daß er, nachdem keine ewige Materie vorhanden war, aus dem Nichts durch den Willen des Vaters gezeugt wurde. Und diese Sätze hatten Berührungspunkte mit der Theologie Eusebs. Von Anfang an hat sich dieser für den alexandrinischen Presbyter verwendet. Wenigstens hat Arius auf ihn gezählt[2]), und dessen Freund Eusebius von Nikomedien hat sein Eintreten für die Wahrheit als vorbildlich bezeichnet[3]). Die Akten der zweiten Synode von Nizäa haben uns Bruchstücke von Briefen an den Bischof Alexander von Alexandrien und an den Bischof Euphrantion von Balaneä aufbewahrt, in denen er für Arius eintrat[4]). Ja, es ist wahrscheinlich, daß er selbst schon vor der Synode von Nizäa auf einer Synode von Antiochien gleichzeitig mit zwei andern Bischöfen verurteilt wurde, weil er ein antiarianisches Glaubensbekenntnis ablehnte[5]).

---

1) Ep. ad. Caes. (XX, 1536—44).

2) Theodoret. Hist. eccl. I, 4 (Migne S. G. LXXXII, 912).

3) Theodoret. Hist. eccl. I, 5 (LXXXII, 913).

4) Conc. Nicaen II. act. 6. bei J. D. Mansi, Conciliorum collectio XIII. 316s.

5) So E. Schwartz, nach einer syrischen Übersetzung des Schreibens dieser Synode: Zur Geschichte des Athanasius, Abh. VI., in: Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Akademie zu Göttingen 1905, 271 bis 88; vgl. auch die sich daran anschließende Chronologie der Ereignisse. — Dagegen A. Harnack, die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5 in: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissen-

Eusebius hat in seiner Theologie keine Entwicklung durchgemacht. Seine Äußerungen über die Logoslehre in der seinen späteren Jahren angehörigen Theophanie erinnern zum Teil im Wortlaute an die Ausführungen, die er in der Präparatio und Demonstratio niedergelegt, die seinen jüngeren Jahren angehören. So ist er auch nach dem Konzil von Nizäa, wenn auch nicht direkt für den Arianismus, so doch wenigstens gegen die Verteidiger des Nizänums, Eustathius, Asklepas, Athanasius, Marcellus von Ancyra, aufgetreten. Seine Stellung in dieser Frage ist eben die Stellung eines Mannes, der die Konsequenzen nicht ziehen und die Prämissen nicht aufgeben will.

Tiefer als der Sohn steht der Heilige Geist. Er stellt nicht mehr wie jener das Abbild des Vaters dar. Er ist weder Gott noch Sohn. Er hat nicht wie der Sohn vom Vater die Existenz empfangen, er ist eines von den Geschöpfen des Sohnes, da ja alles durch ihn geworden und außer ihm nichts geworden ist[1]). Der Sohn ist demnach größer und mächtiger als er, und er teilt den geringeren Geschöpfen von seinen Kräften mit, die er vom Logosgotte empfangen[2]). Man kann den Sohn mit der Sonne, den Hl. Geist mit dem Monde vergleichen; aber es gilt das Wort des Apostels: „Eine andere ist die Klarheit der Sonne und eine andere die Klarheit des Mondes und eine andere die Klarheit der Sterne" (1. Cor. XV, 41)[3]). Er steht selbständig neben dem Vater und dem Sohne, und der Erlöser hat ihn „den Tröster" genannt, um ihn zu unterscheiden von den englischen Kräften, die auch Geister genannt werden. Aber keiner von den letztern kann dem Tröster-Geiste gleichgestellt werden. Und deshalb ist auch er allein in die heilige und dreimal selige Dreiheit aufgenommen worden[4]). Seine Tätigkeit ist es, alle zu heiligen, indem er von den Charismata, die ihm eigen sind, mitteilt: Propheten und Apostel und jede gottliebende Seele, auch die höheren und göttlichen Mächte empfangen von seiner Heiligkeit[5]).

Die Verehrung, ja sogar die Anfertigung von Bildern Gottes und seiner Heiligen hat Eusebius abgelehnt. Bestimmend ist für ihn hierbei das erste Gebot und die Furcht vor dem Polytheismus gewesen, wie ja auch noch einige Jahrzehnte später Epiphanius in Bethel in Palästina einen Vorhang in der Kirche zerreißen ließ, weil auf demselben ein Bild Christi oder eines Heiligen gemalt war, entgegen der Autorität der Heiligen Schrift[6]). Sein Spiritualismus mag mitgewirkt haben. So hat er es als heidnische Gewohnheit bezeichnet, daß die Alten die Bilder Christi und seiner Apostel verehrten[7]). Einmal waren durch eine Frau zwei Bilder in seinen Besitz gekommen, die Bilder des Erlösers und des Apostels Paulus darstellen sollten, während er selbst sie für Bilder von Philosophen hielt. Als ihn

---

schaften 1908, I, 477—91: Das Synodalschreiben und die Synode ist eine Fälschung des 6. oder 7. Jhrh. — E. Schwartz verteidigte die Hypothese: Zur Geschichte des Athanasius Abh. VII, in: Nachrichten . . . 1908, 305—74. — Dagegen A. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5. II. Artikel, in: Sitzungsberichte . . . 1909, I, 401—25. — Für die Wirklichkeit: E. Seeberg, Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Berlin 1913.

1) De eccl. theol. III, 6: *Τὸ δὲ παράκλητον πνεῦμα οὔτε ὑιὸς οὔτε υἱός, ἐπεὶ μὴ ἐκ τοῦ πατρὸς ὁμοίως τῷ υἱῷ καὶ αὐτὸ τὴν γένεσιν εἴληφεν, ἓν δέ τι τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων τυγχάνει, ὅτι δὴ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.* (164.)

2) Praep. evang. VII, 15: *Ἀλλὰ τοῦτο μὲν (πνεῦμα) τρίτην ἐπέχον τὴν τάξιν, τοῖς ὑποβεβηκόσι τῶν ἐν αὐτῷ κρειττόνων δυνάμεων ἐπιχορηγεῖ, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀντιλαμβάνει παρ' ἑτέρου του (?) ἢ παρὰ Θεοῦ Λόγου, τοῦ δὴ καὶ ἀνωτέρω καὶ κρείττονος, ὃν δὴ δευτερεύειν ἔφαμεν τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀγεννήτου φύσεως Θεοῦ τοῦ παμβασιλέως* (XXI, 549).

3) Praep. evang. VII, 15 (XXI, 549).

4) De eccl. theol. III, 5, 21 (163).

5) De eccl. theol. III, 6, 1 (163s); cfr. Com. in ps. 82 (XXIII, 281); Praep. evang. VII, 15 (XXI, 550).

6) Epiph. ep. ad Joannem episc. Jeros. bei Hier. ep. 51, 9 (Migne S. L. XXII, 526s).

7) Hist. eccl. VII, 18, 4 (672).

die Kaiserin Konstantia ersuchte, ihr eines zu überlassen, erklärte er, von dem verklärten Christus lasse sich kein Bild anfertigen, und von der Gestalt vor der Verklärung dürfe man nach dem Gebote Gottes kein solches machen. Niemals sei in der Kirche Christi solches erhört worden. Man müsse Gott den Erlöser bekennen und dadurch sich vorbereiten, um einst auch Gott selbst zu schauen[1]).

Wenn Eusebius, wie gesagt, im Gegensatze zu Origenes, sich gegen die Ewigkeit der Zeugung des Logos ausgesprochen, so hängt das vielleicht auch damit zusammen, daß er den Gedanken der Ewigkeit der Welt nicht aufkommen lassen wollte, deren Existenz sich ihm mit der Zeugung des Logos verknüpfte.

Denn der Logos ist für ihn das Organ Gottes bei der Weltschöpfung, beziehungsweise Weltbildung, bei aller Offenbarung, sowohl der allgemeinen als der geschichtlichen.

Denn da Gott als der Anfang und die Quelle alles Guten auch andere an seinen Schätzen teilnehmen lassen wollte, und die mit Vernunft begabten, körperlosen göttlichen Kräfte, Engel und Erzengel, die hyleloſen völlig reinen Geister, dazu die Seelen der Menschen, ferner alles, was ihnen als körperliches Organ dienen sollte, die verschiedenen Lebensformen und Orte hervorbringen wollte, und wußte, daß das All wie ein Körper eines Hauptes bedürfe, stellte er einen Verwalter und Führer und König dafür auf, den Logos[2]). Er steht in der Mitte zwischen Gott und der Welt; die Augen zum Vater erhoben, leitet er alles Niederere nach dessen Wink und Willen und führt die geschaffene Welt zum Ungeschaffenen[3]). Von ihm und durch ihn empfängt alles Leben und Beseelung: Zahl, Schönheit, Harmonie, Ordnung, Zusammensetzung, Wesenheit, Beschaffenheit, Größe, — alles das hält und ordnet der eine Logos[4]).

So hat er zunächst den Engeln die Existenz vermittelt; ihre Heiligung verdanken dieselben sodann dem Heiligen Geiste[5]).

Bei der Bildung der sichtbaren Welt kommt der Logos nach Eusebius mehr als Bildner denn als Schöpfer in Betracht. Scharf hat er's betont, daß nach der Lehre der Hebräer auch die Urelemente alles Körperlichen, Erde, Wasser, Luft, Feuer, aus denen das All besteht, Sonne, Mond und Sterne nicht Götter, sondern Werke Gottes sind[6]). Ihre Ordnung aber stammt vom Logos. Wenn für sich existieren die Teile der Welt, die wir gewohnt sind die Urστοιχεῖα des Alls zu nennen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, die aus verwirrter Natur bestehen, und wenn es eine οὐσία des Alls gibt, welche die Erfahrenen „Aufnehmerin des Alls", „Mutter" und „Amme" zu nennen lieben und ohne Gestalt und Aussehen und völlig ohne Seele und Vernunft ist, woher hat sie denn die Ordnung, die in ihr ist? Woher der Unterschied der στοιχεῖα? Woher der Zusammenlauf der gegensätzlichen Elemente zur Einheit? ... Als die Ursache all dieser Erscheinungen wird mit Recht der wundertätige Logos Gottes genannt. Denn der in Wahrheit allmächtige Logos Gottes erstreckte sich durch alles, breitete sich nach oben zur Höhe und nach unten zur Tiefe unkörperlich aus,

---

1) Ep. ad. Const. Aug. in Bruchstücken durch Nicaen. II und Nicephorus Callistus (Antirrhetica 9) erhalten, abgedruckt Migne XX, 1545—50.

2) Dem. evang. IV, 1 (XXII, 252).

3) De laud. Const. 12 (231).

4) Dem. evang. IV, 5 (XXII, 260).

5) Com. in ps. 32 (XXIII, 281).

6) Praep. evang. VII, 3: *Οἵδε (Ἑβραῖοι) γὰρ πρῶτοι, καὶ μόνοι πάντων ἀνθρώπων ... πρῶτα μὲν τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ, ἐξ ὧν τόδε τὸ πᾶν συνεστὼς κατεμάνθανον, ἥλιον τε καὶ σελήνην, οὐ θεούς, ἔργα δὲ εἶναι Θεοῦ διελογίσαντο.* (XXI, 512); vgl. die Ausführungen in VII, 19—22 (XXI, 564 bis 84) wo er mit Dionysius sich gegen diejenigen wendet, welche die Materie als etwas Ungeschaffenes betrachten, Gott nur die Ordnung *(εἰς διακόσμησιν)* überweisen. Wenn Gott die Ungezeugtheit ist, dann kann es die Materie nicht sein: es müßte etwas Höheres als Beides geben usw.; vgl. VIII, 13, (XXI, 649—52).

faßte die Breiten und Längen des Alls gleichsam mit seinen breiten Händen, brachte und schnürte das All zusammen, befestigte sich dies reich zusammengesetzte Instrument und schlägt die unvernünftige, gestalt- und formlose οὐσία der Körper mit allweiser und vernünftiger Kraft an, indem er schön die Tonleiter der διάτονοι mit derjenigen der διεζευγμένα verbindet, und lenkt die Sonne, den Mond und die Leuchten am Himmel mit unaussprechlichen Worten und führt sie zum Nutzen des Alls. Er ließ sich auf die Erde zur Tiefe herab und stellte alle verschiedenen Arten der Lebewesen und alle Gestalten schöner Pflanzen her. Er tauchte bis auf die Tiefen des Meeres und ersann die schwimmenden Naturen. Er vollendet auch das, was im Leibe getragen wird, innen in der Kunstwerkstatt der Natur und bildet Leben usw.[1]) Er erhält die Welt und läßt allem Leben, Vernunft, Weisheit, Licht und alles Gute aus seiner eigenen Fülle zufließen[2]).

Er hat auch den Menschen gebildet. Er besteht aus Leib und Seele. Auch der Leib, der außen die Seele umgibt und seinem Wesen nach anderer Art ist als sie, aus Erde gebildet, ist Gottes Werk, von der Erde stammend und zur Rückkehr in sie bestimmt[3]). Die Seele aber war ein geistiges und vernunftbegabtes Wesen. Und deshalb besaß der Mensch die Macht, zu denken und zu schaffen, zu urteilen und Gesetze zu geben, Kunst und Wissenschaften zu pflegen. . . . Er kann Gott erkennen, die Tugend der Weisheit und Gerechtigkeit aufnehmen usw.[4]). Er besaß freien Willen, hatte die Möglichkeit, Gutes und Böses zu unterscheiden und zu wählen[5]). Enos hieß der erste Mensch, d. i. wahrer Mensch: denn er besaß Gotteserkenntnis und die Betätigung derselben in der Religion[6]). Seine Seele war und ist unsterblich[7]).

Von den seligen Engeln ist Luzifer wegen seines Hochmutes und seiner Bekämpfung Gottes gefallen, und mit ihm eine unzählige Schar, die des gleichen Verbrechens schuldig war. Sie wurden in den Tartarus begraben, den Abgrund und die Finsternis. Ein kleiner Teil von ihnen aber ist, um den Kämpfern für den Glauben Gelegenheit zur Erprobung zu geben, in dem Luftraume um die Erde und unter dem Monde zurückgeblieben. Sie tragen die Mitschuld an dem Irrtum des Polytheismus, der sich von der Gottlosigkeit in nichts unterscheidet[8]). Denn diese bösen Geister suchen den Völkern, neidisch auf deren Glück, nachzustellen und allenthalben ihre Bosheit hinzubringen[9]).

Auch der Mensch ist gefallen und erhielt wegen seiner Mißachtung des göttlichen Gebotes einen sterblichen Ort angewiesen[10]).

Nach allem hat Eusebius auch die Erbsünde in irgend einer Form angenommen. Wenigstens führt er bei der Exegese des Verses: „Siehe, in Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen" (Ps. L, 7) aus, daß es eine Seligkeit bedeutet hätte, wenn das erste Weib nicht gesündigt und verdorbener Fortpflanzung obgelegen hätte, sondern im Paradiese den Engeln gleich geblieben wäre; aber

---

1) Theoph. syr. I, 6—20 u. ö. (42ˢ—45ˢ).

2) Theoph. syr. I, 23—25. (46ˢ—48ˢ).

3) Praep. evang. VII, 18: *Τὸ δὲ τούτῳ περιτεπλασμένον ἔξωθεν ἑτερογενὲς μὲν ὑπάρχειν τὴν οὐσίαν καὶ γηγενές, εἶναι δὲ καὶ αὐτὸ θεοῦ ἔργον, ἀπὸ γῆς ληφθὲν, καὶ εἰς αὐτὴν ὑποστρέφον* (XXI, 560).

4) Praep. evang. VII, 18 (XXI, 560).

5) Dem. evang. IV, 1 (XXII, 252); cfr. Com. in ps. 57 (XXIII, 521—4).

6) Praep. evang. VII, 8: *Κέκληται δ' οὖν Ενὼς, ὅπερ ἐστὶν ἀληθὴς ἄνθρωπος . . Οὐδὲ γὰρ ἄλλον φασὶν ἀληθῆ προσήκειν ἡγεῖσθαι καὶ ὀνομάζειν ἄνθρωπον ἢ τὸν θεοῦ γνώσεως καὶ εὐσεβείας ἐπήβολον, τὸν ἀληθῶς γνωστικὸν ὁμοῦ καὶ εὐσεβῆ.* (XXI, 520).

7) Vgl. Praep. evang. VII, 27 (XXI, 917—21) u. ö.

8) Praep. evang. VII, 16 (XXI, 556s).

9) Dem. evang. IV, 9 (XXII, 272s).

10) Praep. evang. VII, 18 (XXI, 561).

durch den Neid des Teufels ist die Sünde in die Welt gekommen. Die Fortpflanzung durch Fleisch und Blut hieß nur das Bleiben des sterblichen Geschlechtes fördern[1]).

Doch der Logos betätigte auch darnach seine Fürsorge auf die verschiedenste Art[2]). Er erschien sogar in Menschengestalt; z. B. dem Abraham[3]). In Moses und andern gottgeliebten Männern vor und nach ihm ließ er kleine Strahlen seines Lichtes aufleuchten[4]). Als aber die Schlechtigkeit so groß geworden, daß kein Prophet die Übel heilen konnte, die Tätigkeit der Dämonen immer größer wurde und das jüdische Volk mit den Gottlosen ins Verderben sank, da stieg der Erlöser und Arzt des Alls zu den Menschen herab[5]), um alle Völker für sich zu gewinnen, allen die Erkenntnis und Freundschaft seines Vaters zu verkünden, die Erlösung von Unwissenheit und Sünde zu versprechen. Er verscheuchte die Dämonen, befreite das Menschengeschlecht durch sanfte Mahnungen, löste ihre mannigfachen Krankheiten und Leiden, nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele, löste sie von dem Irrtum der Vielgötterei und ihrem schändlichen Lebenswandel, führte sie von der Üppigkeit zur Mäßigkeit, von der Gottlosigkeit zur Religion, von der Untertänigkeit unter feindliche Dämonen zur Erkenntnis des wahren Glaubens und himmlischen Lebens[6]). Ja, wie Moses den Juden die wahre Gotteserkenntnis vermittelt und ihr Gesetzgeber geworden, so Jesus für die ganze Menschheit[7]).

Zu diesem Zwecke nahm er aus Maria der Jungfrau und dem Hl. Geiste einen menschlichen Leib an[8]), wurde in Bethlehem in einer Höhle geboren[9]), lebte als Mensch. Seine öffentliche Lehrtätigkeit umfaßte drei bezw. dreieinhalb Jahre, wie Johannes lehrt, während die Synoptiker nur die Tätigkeit eines Jahres berichten[10]). Er hat gelehrt, hat Wunder gewirkt, hat die einen von ihren Gebrechen und Krankheiten geheilt, andern ihre Sünden nachgelassen, andern den Hl. Geist gegeben. Zuletzt hat er gelitten und ist am Kreuze gestorben, jedoch wieder auferstanden am dritten Tage und zum Vater zurückgekehrt, und wird wieder kommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten[11]).

Durch die Annahme des Fleisches wurde der Logos, der schon vorher als Sohn Gottes existiert hatte, etwas, was er noch nicht gewesen war[12]). Als Gott und Mensch zugleich

---

1) Com. in ps. 50: *Μακάριον γὰρ ἦν τὸ μηδὲ τὴν πρώτην γυναῖκα παραβᾶσαν τῇ φθαρτῇ γενέσει διακονήσασθαι, μένειν δὲ ἐν παραδείσῳ θείοις ὁμοιωθεῖσαν ἀγγέλοις· ἀλλὰ φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Θανάτῳ δὲ ἡ δι' αἱμάτων καὶ σαρκὸς ὑπηρετεῖτο γένεσις εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν.* (XXIII, 440); die Erörterung zu Ps. XLVIII, 6 (XXIII, 429—32) bildet kaum eine Gegeninstanz.

2) Theoph. syr. II, 83—96 (119*—25*).

3) Dem. evang. I. 5 (XXII, 48); V, 11 (XXII, 385—9).

4) Dem. evang. IV, 10 (XXII, 276).

5) Dem. evang. IV, 10 (XXII, 277).

6) Dem. evang. IV, 10 (XXII, 272—81) u. ö.

7) Dem. evang. III, 2 (XXII, 169—72).

8) Dem. evang. VI, 20 (XXII, 469).

9) Dem. evang. III, 2 (XXII, 180).

10) Dem evang. VIII, 2: *Ἱστορεῖται δὲ ὁ πᾶς τῆς διδασκαλίας καὶ παραδοξοποιίας ὁμοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χρόνος τριῶν ἡμισυ γεγονὼς ἐτῶν, ὅπερ ἐστὶν ἑβδομάδος ἡμισυ* (XXII, 625); Hist. eccl. I, 10, 6: *Οὐκοῦν, ὁ σύμπας οὐδ' ὅλος τετραέτης ἀποδείκνυται τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας χρόνος* (74); cfr. III, 24, 8 (246) u. ö. Vgl. über die Bedeutung und den Einfluß der eusebianischen Chronologie zuletzt: L. Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, München 1906, 67—71; J. B. Zellinger, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Münster 1907, 33—6; W. Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Freiburg 1908, 39 f. u. ö.; J. M. Pfättisch, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu, Freiburg 1911, 57—60.

11) Vgl. das Symbol in seinem Briefe an die Gemeinde in Cäsarea (XX, 1537) und zahlreiche andere Stellen.

12) De eccl. theol. I, 3: *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ σεμνύνεται . . ὄντα μὲν υἱὸν θεοῦ, πρὶν ἢ καὶ ἀνθρώπου γενέσθαι, καὶ τοῦτο δὲ γενόμενον, ὅπερ οὐκ ἦν . .* (64).

weilte er auf der Erde, wie es die Propheten vorausgesagt. Er wird wegen dieser letzten Menschwerdung „Menschensohn" genannt[1]).

Der Ausdruck ἐνανθρώπησις, den Euseb in der letzten Stelle gebraucht, läßt vermuten, wie er sich das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der Person Christi gedacht hat. Unter Menschheit verstand er, ähnlich wie Apollinaris von Laodizea, nur einen menschlichen Leib. Das σάρξ in der Stelle „Und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh. I, 14) war ihm gleichbedeutend mit σῶμα. Einer menschlichen Seele Christi gedenkt er nicht. Der Leib Christi ist ihm das menschliche Werkzeug des Logos[2]). Derselbe war mit einem Fleische verbunden, das zwar wegen des Abbildes der körperlichen Hyle schwer, aber doch wieder leicht ist, weil es im Vergleiche zum unserigen vorzüglicher ist. Es wird (bei Isaias XIX, 1: „Siehe, der Herr setzet sich auf eine leichte Wolke und kommt nach Ägypten"; die Stelle faßt Euseb als eine Weissagung der Flucht des Herrn nach Ägypten) eine leichte Wolke genannt, weil es nicht aus dem durch die Lust verursachten Verderben, sondern vom Heiligen Geiste stammt[3]).

Das Verhältnis des menschlichen Leibes zur Gottheit hat Euseb durchweg äußerlich bestimmt. Geburt, Leben, Leiden und Sterben des menschlichen Leibes berühren den Logos nicht, so wenig die Strahlen des Sonnenlichtes, wenn sie tote oder unreine Körper berühren, dadurch etwas leiden. Er selbst blieb unkörperlich, änderte seine οὐσία nicht; er war nicht von den Fesseln des Fleisches gebunden und verlor seine Gottheit nicht. Er war, wenn sein menschliches Gefäß (ἀνθρώπιον σκεῦος) irgendwo weilte, nicht gehindert, in andern Teilen des Weltalls zu sein. Auch als er unter den Menschen wandelte, erfüllte er das All und war beim Vater und in ihm und sorgte für alles im Himmel und auf der Erde; niemals war er von der Allgegenwart ausgeschlossen oder gehindert, Göttliches zu tun. Der Unkörperliche wurde nicht bei der Geburt vom Körper verunreinigt, der Leidenslose duldete nichts in seinem Wesen von dem Sterblichen. Wie derjenige, der die Leier spielt, nichts empfindet, wenn die Leier geschlagen wird, ihre Saiten berührt werden; wie die Weisheit oder die Seele eines Mannes nicht verletzt wird, wenn sein Körper auf der Folter liegt . . . ebensowenig leidet die Natur und Kraft des Logos einen Schaden aus den Leiden seines Leibes . . . Und als nach dem Tode das Wort den Körper wieder berührte, lebte er sofort wieder auf[4]).

Allein andrerseits ist Euseb diese Verbindung des Leibes mit dem Logos doch nicht so äußerlich, daß er nicht unbedenklich mehrfach für Maria den Ausdruck θεοτόκος „Gottesgebärerin" gebraucht hätte[5]). Die Achtung, die sich daraus für ihn vor der ἁγία παρθένος ergibt, spricht sich auch darin aus, daß er die Meinung, Maria habe nach Christus noch andere Kinder geboren, ausdrücklich zurückweist[6]).

---

1) Hist. eccl. I, 2, 23: *Τοιαῦτα ἔδρασέν τε καὶ πέπονθεν, οἷα ταῖς προφητείαις ἀκόλουθα ἦν, ἄνθρωπον ὁμοῦ καὶ θεὸν ἐπιδημήσειν* (24); ibid. I, 2, 26: *Ταῦτα . . ἐπὶ τὸν ἡμέτερον σωτῆρα . . ἀναφέροιτο ἄν, υἱὸν ἀνθρώπου διὰ τὴν ὑστάτην ἐνανθρώπησιν αὐτοῦ χρηματίζοντα.* (28).

2) Com. in ps. 90: *Ὥσπερ δὲ σῶμα Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπειον αὐτοῦ (sc. Λόγου) ὄργανον ἐχρημάτισεν, οὕτω καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ Χριστοῦ σῶμα προσαγορεύεται* (XXIII, 1141).

3) Dem. evang. VI, 20: *Ὁ θεὸς Λόγος . . ἐν τῇ συστάσει αὐτοῦ ἐξ ἁγίας παρθένου, σαρκὶ παχείᾳ μὲν οὔσῃ διὰ τὸ τῆς σωματικῆς ὕλης ἀντίτυπον· ἐλαφρᾷ δὲ πάλιν διὰ τὸ κρεῖττονα ἢ καθ' ἡμᾶς εἶναι. Καὶ νεφέλῃ κουφῇ ὀνομαζομένῃ, διὰ τὸ μὴ ἐξ ἡδυπαθοῦς φορᾶς, ἀλλὰ ἐξ ἁγίου πνεύματος συστῆναι* (XXII, 469—72).

4) Dem. evang. IV, 13 (XXII, 284—9).

5) De vita Const. III, 43: *Διὸ δὴ βασιλὶς ἡ θεοσεβεστάτη τῆς θεοτόκου τὴν κύησιν μνήμασι θαυμαστοῖς κατεκόσμει* (95); Com. in ps. 109: *Τὸ γὰρ Μαριάμ, τὸ Μαρίας ὄνομα σημαίνει, ὡς ὀνομαστὶ διὰ τούτων τῆς θεοτόκου μνημονευθείσης* (XXIII, 1344). Vgl. auch B. Schweitzer, Das Alter des Titels θεοτόκος, in: Der Katholik, 83 (1903) I, 97—113, bes. 105.

6) Com. in ps. 88 (XXIII, 737).

Den Höhepunkt erreicht das Leben des Herrn in seinem Tode. Eusebius hat denselben als einen Opfertod und als Sühnetod für die Menschen bezeichnet. Denn erstens wollte der Logos damit zeigen, daß er herrsche über die Toten und über die Lebenden. Zweitens wollte er unsere Sünden abwaschen: für uns ist er verwundet, für uns zum Fluche geworden. Drittens wollte er als Opfer Gottes, als großes Opfer sich für die ganze Welt dem Gotte des Alls hingeben. Viertens wollte er durch geheimnisvolle Worte die Kraft des Irrtums und der Dämonen brechen. Fünftens wollte er bei seinen Jüngern und Schülern die Hoffnung auf ein Leben bei Gott stärken[1]). Neben dem Monotheismus und der Lehre von der Dreifaltigkeit sah Euseb in der Erkenntnis und Versöhnung Gottes durch die Lehre und den Opfertod des eingeborenen Sohnes das Wesentliche und Neue des Christentums[2]). Denn das wird uns gelehrt, daß anstatt der Opfer des Alten Bundes die Ankunft Christi im Fleische und sein vollkommener Leib Gott als Opfer dargebracht wurden. Und mehr als das: Auch das wird in der Kirche als frohe Botschaft verkündet, daß wir nämlich das Gedächtnis dieses Opfers auf dem Tische durch Symbole feiern. Wir begehen das Gedächtnis dieses Opfers, indem wir bald die von ihm übergebenen Geheimnisse feiern und die Eucharistie für unser Heil mit frommen Hymnen und Gebeten Gott darbringen, bald auch, indem wir uns selbst Gott und dem Hohenpriester, dem Logos, opfern, ihm Leib und Seele weihen[3]). Gott bedarf nichts, und freut sich nicht über die Hyle des Leibes und über den Rauch des irdischen Opfers, sondern an einem erleuchteten Verstande, an Reinheit der Seele und Heiligkeit des Lebenswandels, an den rauchlosen, unblutigen Opfern, deren Darbringung der Erlöser in der ganzen Menschenwelt durch gewisse mystische Worte angeordnet hat[4]). Die Nachkommen des Moses opferten alle Jahre einmal das Paschalamm am vierzehnten Tage des ersten Monats, gegen Abend. Wir aber, die Söhne des Neuen Bundes, feiern an jedem Sonntage unser Pascha, werden allezeit gespeist mit dem Leibe des Heilandes, nehmen allezeit Anteil an dem Blute des Lammes. . . . Jede Woche feiern wir das Fest unseres Osterlammes in dem Sonntage, dem Tage des Erlösers, und vollziehen die Geheimnisse des wahren Lammes, durch das wir erlöst wurden[5]). Ja, wir vollbringen diese Geheimnisse das ganze Jahr, begehen an jedem Vorsabbate durch Fasten das Gedächtnis des Leidens des Erlösers . . . und jeden Sonntag werden wir belebt durch den geheiligten Leib desselben erlösenden Paschalammes, wird unsere Seele besiegelt durch sein kostbares Blut[6]).

Probleme, wie Gnade und Freiheit haben Eusebius nicht beschäftigt. Wie alle Orientalen hat er scharf die Willensfreiheit betont[7]); auch Judas hätte das Heil erlangen und ein guter Jünger werden können: auch er hatte das Wort gehört: „Meinen Frieden gebe ich euch."[8]) Die Frage, wie sich die Freiheit mit der Vorausbestimmung von seiten Gottes vereinbaren lasse, hat er im Anschluß an Ausführungen des Origenes dahin beantwortet: Man kann sagen, daß nicht nur das Vorauswissen Gottes nicht die Ursache der Dinge ist, sondern das zukünftige Geschehen ist die Ursache davon, daß es Gott voraus weiß[9]).

1) Dem. evang. IV, 12 (XXII, 284).
2) Vgl. die Ausführungen in Dem. evang. I, 10 (XXII, 84—93).
3) Dem. evang. I, 10 (XXII, 89—93).
4) Theoph. syr. III, 71 (161*s).
5) De solemn. pasch. 7 (XXIV, 701).
6) De solemn. pasch. 12 (XXII, 705). Zur Liturgie vgl. F. Probst, Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius von Cäsarea, in: Zeitschrift für katholische Theologie VIII (1884), 681—726. Zum Opferbegriff vgl. F. Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh., Leipzig 1912, 17 f. u. ö.
7) Com. in ps. 35 (XXIII, 317).
8) Com. in ps. 40 (XXIII 365).
9) Praep. evang. VI, 11 (XXI, 489—92).

Das Gebet der Verstorbenen für die auf Erden Gebliebenen hat Eusebius schon als eine Erkenntnis des Plato gerühmt und in seinen Äußerungen ein Gegenstück zu der Notiz der Heiligen Schrift erblickt, nach der Jeremias für sein Volk betet[1]). In Zeiten der Verfolgung ersetzt das Blut der Martyrer das Opfer und wird zum Bittgebet[2]).

Über seine Lehre von den letzten Dingen ist wenig zu sagen. Jede Seele erwartet, sobald sie den Leib verlassen, das göttliche Gericht[3]). Zum letzten Gerichte wird der Menschensohn selbst kommen, wie das Feuer; seinen Wagen werden göttliche Mächte umgeben, und Engel werden ihm dienen. Alle Völker werden seine Herrlichkeit schauen und ihn vom Himmel kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit[4]). Jede Art von Chiliasmus hat den Allegoriker in der Schrifterexegese besonders abgestoßen. Der Schöpfer des Chiliasmus, Papias, war ihm ein beschränkter Mensch, der das von den Aposteln in Sinnbildern mystischerweise Gesprochene nicht verstand[5]). Es ist, wie schon gesagt, diese Abneigung gewesen, die sein schwankendes Urteil über die Apokalypse veranlaßt hat.

Die Philosophie hat für Eusebius nur einen Wert, wenn sie sich im Leben auswirkt. Und das bei ihm immer wiederkehrende Wort εὐσέβεια bedeutet für ihn die Hinwendung des Geistes zu Gott und ein darnach gerichtetes Leben[6]).

Das ist der Grundgedanke seiner Ethik.

Herausgehoben sei noch aus derselben, daß er in der Kirche zwei Lebensweisen festgesetzt findet. Die eine geht über die Natur hinaus, zieht sich vom gemeinsamen Leben zurück, sucht nicht Ehe, nicht Kindererzeugung, nicht Besitz, widmet sich nur der Gottesverehrung in überströmender Liebe. Ihre Anhänger sind nur mehr dem Leibe nach auf der Erde, im Geiste im Himmel. Diese Lebensweise stellt die vollkommene Art christlichen Wandels dar. Die andere Lebensform aber erlaubt Ehe und Kindererzeugung, erlaubt Verwaltungsgeschäfte, Kriegsdienst, Ackerbau, Handel und andere Geschäfte. Ihren Anhängern sind nur gewisse Tage der Aszese, Tage des Lernens und Hörens göttlicher Vorschriften bestimmt[7]).

Die Neigungen und Fähigkeiten Eusebs gingen von seinen frühesten Jugendtagen an aufs Lesen, Exzerpieren, Sammeln und Prüfen. Hunderte und Tausende von Urkunden und Büchern heidnischer und christlicher Autoren sind durch seine Hände gegangen und von ihm mit rastlosem Fleiße im Wortlaut oder in Auszügen abgeschrieben, verarbeitet und verwertet worden. Und er besaß eine gewissenhafte Akribie und einen Sinn für das Wertvolle.

---

1) Praep. evang. XII, 3 (XXI, 953—6).

2) Com. in ps. 78 (XXIII, 948).

3) Praep. evang. XI, 38 (XXI, 944—8).

4) Dem. evang. VI, 25 (XXII, 485). Von der Schrift: „Über die Erscheinung Gottes im Fleische (Theophanie)" ist nur eine alte syr. Übersetzung vorhanden, sowie Bruchstücke des griechischen Originals. Manche Bruchstücke finden sich aber nicht in der erhaltenen syrischen Übersetzung; Ebed Jesu in seinem Katalog der syrischen Übersetzungen der Werke Eusebs (J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis III, 1 Rom 1725, 18s) führt „zwei Bücher Theophanie" auf; auch manche Lemmata in Handschriften sprechen von einer „zweiten Theophanie". Daraus hat Schwartz (Paulys Realencyklopädie XI. Halbbd. 1431—3) geschlossen, daß ein zweites Buch dieses Titels vorhanden war, das die Wiederkunft des Herrn beim Ende der Welt zum Gegenstand hatte. Vielleicht darf auf diese zweite Theophanie die bisher unbeachtete Notiz in Dem. evang. VI, 25 (XXII, 485) bezogen werden, in der Euseb von einem Werke spricht, das die Prophezeiungen über die Wiederkunft des Herrn behandeln wird.

5) Hist. eccl. III, 39, 12 (290).

6) Vgl. z. B. Praep. evang. I, 1 (XXI, 24).

7) Dem. evang. I, 8 (XXII, 76s).

Mit diesen Mitteln hat er Großes geleistet auf den Gebieten der Kirchengeschichte und der Apologetik. Auf ihnen liegt sein Ruhm gegründet.

Dagegen hat ihm die Gabe der Spekulation gefehlt. Er hat keine Entwicklung durchgemacht und hat sich kein System gebildet. In den Fragen, wie sie die Theologie ihm stellte, sah er sich im wesentlichen auf die kirchliche Tradition angewiesen, die er kannte und schätzte wie kein anderer.

Das bedeutete für ihn in gewissem Sinne einen Vorzug und bedeutet ihn bis zur Stunde. Sein Wort ist ein Zeugnis kirchlicher Tradition.

Aber wenn die Traditionen versagten oder gar sich kreuzten, wenn neue Probleme der Lösung bedurften, hat er nicht immer den rechten Weg gefunden. Und die Unklarheiten und Fehler, die über seinen Anschauungen liegen, lassen scharf erkennen, welche Aufgaben der Theologie seiner Zeit harrten.

Deutung und Bedeutung der Schlußschrift des sel. Albertus Magnus über die Anhänglichkeit an Gott.

Von Prälat Lyzealrektor Dr. Wilh. Schenz in Regensburg.

Gewiß eignet der Schlußschrift eines weisen Mannes erhöhte Bedeutung. Zu den zweifellos echten Schriften des großen christlichen Weisen Albertus Magnus gehört die 16 Kapitel fassende Abhandlung „De adhaerendo Deo“, und daß sie eine Schlußschrift sein will, sagt sie sogleich im Beginne selbst mit der ausdrücklichen Angabe: ultimate = zu guter Letzt wolle sie noch von der letzten und höchsten Vollendung des Menschen in diesem Zeitleben handeln. Richtet sich die Adresse auch vorwiegend an Ordensleute, so gilt ihr Inhalt pro rata parte zuletzt doch jedermann, da das Gebot der Anhänglichkeit an Gott für alle Menschen gilt. Nachdem die kleine Abhandlung, von Zahn in seiner Mystik S. 143 als ein „goldenes Büchlein“, als ein „Kleinod der Mystik“ gepriesen, gleichwohl nicht so allgemein gekannt ist, wie sie es verdiente, so dürfte sich zunächst eine Deutung derselben wohl rechtfertigen.

Sogleich im ersten Kapitel bezeichnet Albertus als das Ende der christlichen Vollkommenheit jene Liebe, mit welcher man Gott dem Herrn anhange, wie sie Heilsnotwendigkeit für jeden Menschen sei, weil sie nichts anderes bedeute denn die Erfüllung der göttlichen Gebote und die Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, einen richtig verstandenen Henotheletismus. Bei den Ordensleuten (religiosi) komme freilich noch hinzu, daß sie zur evangelischen Vollkommenheit sich verpflichtet hätten, wodurch man rascher (expeditius) zu Gott als dem höchsten Ziele gelange. Für sie bleibe deshalb ausgeschlossen auch alles, was die Glut jener Liebe nur irgendwie schwäche; hingegen eingeschlossen eben deshalb der Verzicht auf alle Güter Leibes und der Seele, mit einziger Ausnahme des Profeßgelübdes. Da Gott nämlich Geist sei, müsse man im Geiste ihn anbeten, das wolle sagen, mit Erkenntnis und Liebe, mit Einsicht und Empfindung, aber frei von allen leeren Sinnesvorstellungen (ab omnibus phantasmatibus nudis). Darauf ziele Matth. VI, 6, die Weisung der Bergpredigt, beim Gebete sich zurückzuziehen in die Herzenskammer; bei verschlossener Türe, d. h. unter Verschluß der Sinnespforten, mit reinem Herzen und makellosem Gewissen.

Folgerichtig belehrt das zweite Kapitel, wie jemand mit Verachtung alles übrigen Christo allein anhängen und zustreben kann. Echte „Gnesiomystik“ schöpft nur aus der Schrift, aus der göttlichen Offenbarung. Deshalb die gehäuften Schriftzitate in diesem einen kleinen Kapitel. Wer als Religiose [nach Servius ad Vergilii Aeneidem von religare, nach Cicero allerdings von religere = Rücksicht nehmen (auf die Götter in der Gottesverehrung) herzuleiten], d. h. Gottverbundener, Gott angehören wolle, der dürfe seine Aufmerksamkeit nur lenken auf Christus Jesus, den Verwundeten. Das Leiden Christi erscheint hienach als der fruchtbarste Betrachtungsstoff; durch ihn strebe er zu ihm, näher durch den Menschensohn zum Gottessohne, durch die Wunden der Menschheit in das Innere der Gottheit vorzudringen. In diesem Sinne fasse er die Mahnung der Apo-

stelfürsten (1. Petr. V, 7; Philipperbrief IV, 6), der Psalmen (XV, 8 und LXII, 28 V.), der Chokmahlehre (Hohes Lied III, 4 und Weisheitsb. VII, 11) von der Sorglosigkeit in Gott und der Hingebung an ihn. In diesem Sinne endlich stehe Lukas XVII, 21: „Das Reich Gottes ist drinnen in euch", nämlich Christus Jesus.

Albertus hält es nicht für überflüssig, im dritten Kapitel eingehender noch sich zu verbreiten über den Henotheletismus, über die Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, über die schon in diesem Leben erreichbare Vollkommenheit des Menschen. Er sagt, je mehr das fortgesetzte Denken, Begehren und Erkennen (memoria, affectus, intellectus) zum Höheren sich erhebt, desto vollkommener werde das Gebet, desto lauterer (purior) die Betrachtung sein, weil nicht zugleich auf beides, das Niedrige und das Höhere, die wie Licht und Finsternis sich scheiden, die Aufmerksamkeit gelenkt werde. Ist so des Menschen Vereinigung mit Gott hergestellt, so denkt, empfindet, erkennt er nur Gott, und alsdann — recht im Gegensatz zu den sturmgepeitschten Wogen der menschlichen Leidenschaften — bewirken Ruhe und Glättung im ausschließlichen Genusse des Schöpfers den mit Recht allzeit so viel gerühmten aequus animus, das liebliche Spiegelbild der christlichen Seele. In jenen drei Grundvermögen: ratio = vorher intellectus, memoria und voluntas = vorher affectus prägt sich Gottes Ebenbild in der menschlichen Seele ab. „Die Form der Seele nämlich ist Gott, der sich in ihr abprägt wie das Siegel im Wachs." (Genaueres über den vom hl. Augustin herübergenommenen Ternar bietet Schneider Artur in seiner Psychologie Alberts des Großen S. 508 f.) Und weil in solcher Vereinigung des Menschen mit Gott die Glorie der jenseitigen Seligkeit besteht, so ist klar, daß die Vollkommenheit des Menschen im diesseitigen Leben sich deckt mit dem vollkommenen Anfang (perfecta inchoatio) des jenseitigen Lebens.

Nicht müde wird Albertus, im vierten Kapitel gegenüber dem sinnlichen Elemente das Übersinnlich-Vernünftige bei der menschlichen Geistestätigkeit hervorzuheben. Glücklich preist er jeden, wenn er durch den beständigen Verkehr mit Gott gelernt hat, all der Bilder zu vergessen, welche die Phantasie vorgegaukelt. Erst durch Erkennen und Begehren des Übersinnlichen sei der Mensch Mensch; solange er aber an den sinnlichen Vorstellungen hafte, sei er das Tierische, was er mit den rohen Tieren (cum bestiis) gemein habe, nicht los geworden. Diese bleiben ja an die Sinnlichkeit gebunden; der Mensch jedoch besitze ein höheres Seelenvermögen, gemäß dessen er nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen sei. Deswegen suche der Teufel aus Neid gegen den Menschen möglichst den geistigen Verkehr mit Gott zu stören: durch Versuchungen, Leidenschaften, überflüssige Sorgen, lose Reden, unverständige Neugier, durch Studien spitzfindiger Schriften, aufregende Gerüchte u. dgl. Mögen unter diesen Dingen vielleicht nicht einmal läßliche Sünden verborgen sein, so bedeuten sie immerhin Störungen für die Übung der Vollkommenheit. Doch, fährt Albertus weiter, dürfen sich derlei sinnliche Eindrücke nur nicht im Gedächtnisse festsetzen; dann seien sie nicht hinderlich, weder beim Gebete noch bei der Betrachtung, der Psalmodie, oder sonstiger geistiger Beschäftigung. Man solle sich nur still und ruhig der Vorsehung anvertrauen; daraus ziehe man größeren Gewinst und Trost, als wenn man Tag und Nacht in Träumereien sich ergehen und in Befangenheit des Gemütes Kraft und Zeit vergeuden würde.

Reinheit des Herzens zu erstreben, wird im fünften Kapitel als die wichtigste Angelegenheit bezeichnet. Um gerade, sicher und kurz zur Seligkeit zu gelangen, müsse man eifrig trachten nach beständiger Herzensreinheit, Unbeflecktheit des Denkens und Beruhigung der Sinne — entgegen den unaufhörlichen Sinnes- und Leidenschaftserregungen der Weltkinder. Unverwandt auf Gott blickend müsse man sich nach Möglichkeit (quantum in te est) von den Menschen und von den zeitlichen Dingen losschrauben, namentlich gegen die Lüsternheit der Sinne die Pforten verschließen. Unter diesem Gesichtspunkte

erweise sich namentlich nötig die Vereinfachung des Herzens (simplifica cor tuum!). „Zu diesem Behufe mußt du aller (übertriebenen) Sorgen um das Erdhafte innerlich (penitus) dich entschlagen und muß dein Geist ein Geist werden mit dem göttlichen. Dadurch bildet sich eine solche Gleichförmigkeit deines Willens mit dem göttlichen, daß der deinige durch Gnade, was der göttliche von Natur ist." Glückseligeres aber könne es gewiß nicht geben, als alles auf denjenigen zu stellen, in welchem kein Hauch von Mangel denkbar. Wer so verfahre, erhalte zu einem glücklichen Leben mehr, als ihm die Güter dieser Welt insgesamt zu bieten vermöchten, und wenn er dieselben auch in einem reicheren Maße besäße, als je ein Mensch vor ihm.

In Wiederholung bezw. Ergänzung zu vorausgehenden Kapiteln (III und IV) führt auch das sechste Kapitel aus, daß man in völliger Hingegebenheit Gott zu eigen sein müsse, nachdem das menschliche Erkennen und Begehren hiefür freigegeben worden. Der echte Anhänger Jesu Christi müsse in seiner Erkenntnis durch guten Willen mit dem Willen Gottes derart verbunden sein, daß er es nicht beachte, ob er von anderen verachtet oder geliebt werde, kurz was man ihm zufüge. Herrsche solche Übereinstimmung, dann werde der Mensch keinen Schaden von der bösen Begierlichkeit haben, woferne er nur mit Glauben und gutem Willen Gott die Anhänglichkeit bewahre. Und das tue er, wenn er angesichts seiner Unvollkommenheit, ja Nichtigkeit (nihileitas) erkenne, daß all sein Gutes auf dem Schöpfer allein beruhe; wenn er mit allen Vermögen und Kräften sein Selbst, ja alle Geschöpfe verläßt, sich ganz in seinen Schöpfer versenkt und außer ihm nichts sucht, da er in ihm alles gefunden zu haben weiß. Und so wird er gewissermaßen (quodammodo — unter Ablehnung alles Pantheismus) in Gott umgestaltet (vgl. über die transformatio in der unio mystica, über die Quasivergottung entgegen der unio hypostatica bei Zahn a. a. O. S. 258), bezieht er sein ganzes Empfinden auf Gott, sieht und liebt er alle andern Geschöpfe und sich selber nur in Gott. Solche Wahrheitserkenntnis stimmt die Seele allzeit demütig; nur sich, keinen andern beurteilend, wogegen die Weisheit der Welt hochmütig, eitel, aufgeblasen macht.

Eingangs des siebten Kapitels wird ein liber de spiritu et anima zitiert, welcher „Aufsteigen zu Gott" für gleichbedeutend nehme mit „Einkehr in sich selbst halten". (Albertus selbst schien das Buch, dessen Verfasserfrage heute noch nicht gelöst ist, dem hl. Augustin beizulegen. S. Schneider Artur a. a. O. S. 376 Nr. 2.) Indem Albertus wieder auf die so unentbehrliche, innerliche Herzenssammlung zurückkommt, mahnt er neuerdings, das Herz von den weltlichen Zerstreuungen zurückzuhalten und zu den innerlichen Freuden zurückzurufen, um es so im Lichte der göttlichen Betrachtung zu festigen. Mit Demut und Vertrauen muß das Denken sich über sich selbst und alles Geschaffene hinausheben und etwa so bei sich sprechen: Gott, den ich bei allem, vor allem und über allem suche, liebe und erstrebe, — er ist nie jemals mit den Sinnen begreiflich und gleichwohl mit aller Sehnsucht zu begehren; er ist unvorstellbar und gleichwohl mit zartester Empfindung auf das vollkommenste erstrebbar; er ist unschätzbar und gleichwohl mit reinem Herzen völlig begehrbar, weil über alles lieblich und wonnig, von unendlicher Güte und Vollkommenheit. Ein Beispiel möge entlehnt sein von der natürlichen Bergbesteigung. Ließe sich der menschliche Geist hier schon durch dasjenige, was er in der Tiefe sieht, beeinflussen, so würde er den Gipfel nie erklimmen; sammelt er hingegen alle seine Kräfte nur für das eine Ziel auf dem Gipfel und Höhepunkte, so wird er rasch emporgelangen. Desgleichen auf geistlichem Gebiete. Wenn der Mensch lediglich in Gott das wahre, höchste Gut erkennt und ersehnt (habituatur, einen habitus = Zuständlichkeit sich aneignet), so wird er schließlich beständig, ohne jedweden Wechsel von Zeit und Veränderlichkeit, im geheimnisvollen Hause der Gottheit (in illo secreto divinitatis manerio, von maneo = bleibende Wohnstätte)

Ruhe finden; in Christus Jesus, welcher der Weg bleibt, die Wahrheit und das Leben für alle, die zu ihm kommen wollen (Joh. XIV, 6).

Und in allen Lagen (in quolibet eventu) müsse man rückhaltslos Gott sich hingeben — wird im achten Kapitel näher ausgeführt. Nicht einmal durch die eigenen Sünden dürfe man sich allzusehr (nimis — mithin kein Quietismus!) aufregen lassen; es sei vielmehr die Seele, losgeschält von der Welt, dermaßen mit Gott zu verbinden, als wäre sie jetzt schon in der Ewigkeit und hätte sich weder um Krieg noch Frieden (nec de guerra nec de sereno), sondern einzig um Gott zu kümmern. Einem Engel ähnlich, der nur einen Scheinkörper umgelegt, festige sich der Geist, bei Freud und Leid (in utraque fortuna) unerschütterlichen Gleichmuts in Gott auszuharren. Und wieder zu den Ordenspersonen sich wendend, schließt er im Hinblick auf die drei evangelischen Räte mit dem Gedanken, wer kein vorgetäuschter (fictus), sondern echter Religiose sei, müsse leicht einsehen, wie schwer sündhaft es wäre, irgend einem Geschöpfe den Vorzug einzuräumen vor dem Schöpfer.

Die Betrachtung in Gott muß folglich das Wichtigste bleiben — so lautet das Thema des neunten Kapitels. Nachdem alles von Gott seinen Ausgang nimmt, ist klar, daß in ihm allein und im Hinblick auf ihn allein alles Bestehende wirklich besteht; darum schon muß unser gesamtes Betrachten, Leben und Tun allein in ihm sein, welcher mit einem bloßen Wink seines Willens unendlich viel Vollkommeneres als das tatsächlich Geschaffene schaffen könnte. (Über die Universalien oder zweite Substanzen als reine Möglichkeiten in ihrem Verhältnis zur freien Aktualisierung durch Gott nach Albertus s. Hertling Frhr. v., Albertus Magnus, Festschrift, 1880 S. 77 f.)

Keine Betrachtung könnte darum, sei es nach der Erkenntnis-, sei es nach der Begehrungsseite hin, nutzbringender und beseligender sein als das betrachtende Verweilen bei Gott selbst, dem Schöpfer und höchsten, wahren Gute, „von welchem, durch welchen, zu welchem hin alles seinen Ursprung hat“ (Römerbr. XI, 36). Aber auch, wenn jemand infolge Schwachheit oder Ungeübtheit seines Erkenntnisvermögens leichter in Geschöpflichem (als im Schöpfer unmittelbar) betrachtet, bleibt doch auch in diesem Falle diejenige Betrachtung die nützlichste, welche sein Liebesfeuer zum Schöpfer mehrt, weil ihm hieraus ein Verdienst erwächst für das ewige Leben. Das bleibt ja immer der Unterschied in der Betrachtung zwischen Katholiken und Akatholiken, daß die Betrachtungsweise der letzteren nur von der Erkenntniskraft abhängt, jene der ersteren dagegen von der Liebe zum betrachteten Gott beeinflußt wird; hier fällt die Betrachtung in das Gebiet der begehrenden Liebe. Auf diesem Standpunkt aber erweitert die Seele ihren Betrachtungsblick; richtet sie eine Leiter auf, um höher zu steigen; erglüht sie für alles Göttliche und Ewige, während ihr das Zeitliche, als wäre es gar nicht vorhanden, in der Ferne verschwindet. Wozu also sich um so vieles kümmern und darnach verlangen? Das eine, höchste Gut genügt ja doch vollkommen. Unglücklich, wer alles weiß und hat außer ihm und es nicht kennt! Wer aber Gott und dazu alles andere weiß, wird nur Gottes, nicht auch des anderen wegen glücklicher sein. Es ist, wie sich unten zeigen wird, weder Quietismus noch Montanismus und allerdings auch nicht Amerikanismus; sondern ausschließlich Katholizismus, was Albertus vorträgt.

Schon im nächstfolgenden zehnten Kapitel betont er, man solle weniger auf die tätige und sinnlich fühlbare Hingebung an Gott Wert legen als auf die des Willens. Nicht auf werktätige Hingebung (äußere Andachtsübung, actualis devotio) noch auch auf fühlbare Süßigkeit bezw. Tränengabe komme es viel an, sondern darauf, daß man durch den guten Willen mit vollem Denken sich Gott verbinde. Zumal dem Mönch ruft Albertus zu, daß er sich selbst verleugne und schlechthin (nude) Christus folge, welcher wahrhaft arm, gehorsam, keusch, erniedrigt gewesen und gelitten hat, an dessen Leben und Sterben viele

sich gestoßen, wie bereits aus dem Evangelium hervorgehe. Eine vom Leibe losgeschälte Seele kümmere sich auch nicht, was nach dem Tode mit ihrem Leibe geschehen werde, sogar wenn er verbrannt, aufgehangen oder verflucht würde (Galaterbr. III, 13 und Deuteron. XXI, 23), und sie betrübe sich nicht über solche dem Leichnam widerfahrenen Unbilden. Sie kehre sich einzig an das, was für die Ewigkeit Bedeutung habe (nach Luk. X, 42). Ja soweit müsse es der mit Gott verbundene gute Wille bringen, daß die Seele auf den Leib wie auf einen ihr fremden Körper blicke; so eins mit Gott, daß von ihr das Wort des Apostels gelte: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm" (1. Korinth. VI, 17).

Indes der Gottvereinte hat Versuchungen zu widerstehen, Anfechtungen auszustehen. Hievon handelt das elfte Kapitel. Man achte darauf, daß, wenn sie kommen, man ihnen nicht entgegenkomme, sie vielmehr mit Geduld und Gleichmut, Demut und Langmut übertrage. Sollten es aber Gotteslästerungen und unsittliche Dinge sein, so verachte man sie und mache sich ihretwegen gar kein Gewissen! Auf solche Verachtung hin wird der Feind fliehen; denn Verachtung kann er nicht ertragen, da er gar stolz ist. Stolz ist sein ganzes Wesen. Sich einfach nicht kümmern, bleibt hier das beste Mittel, wie wenn schwärmende Fliegen uns vor den Augen belästigen. Die Hand des guten Willens zu Gott erhebend, läßt sich all das in die Flucht schlagen. Durch den guten Willen nämlich macht sich der Mensch Gott zu seinem Verteidiger, die hl. Engel zu Schutzwächtern; ja durch einen guten Willensakt wird jede Versuchung überwunden, wie man durch einen Handschlag die Fliege vom Scheitel des Hauptes verscheucht. Nicht umsonst hätten die Engel gesungen (Luk. II, 14): „Friede den Menschen, die guten Willens sind!" Wenn man nur guten Willen habe, ob auch das Können ermangle, Gott rechne es als Tat. Demgemäß habe ein ewig unverrückbares Gesetz verfügt, daß der Sold, sei es Seligkeit, sei es Unseligkeit, auf dem Willen beruhe. Versucht zu werden sei so wenig Sünde, daß es im Gegenteil Anlaß zur Tugendübung werde, so daß der Mensch gerade durch die Versuchung zu vielem Guten gelange; sei doch das ganze Erdenleben als eine fortgesetzte Anfechtung (Job VII, 1) anzusehen.

An einen Gedanken des Kap. X von der Liebe anknüpfend, sucht das zwölfte Kapitel die Wirksamkeit der Liebe zu schildern. Sie sei es, wodurch wir Gott genähert, in ihn umgewandelt und geeint mit ihm beseliget werden, jetzt in der Gnade, einstens in der Herrlichkeit von ihm und durch ihn. Die Liebe ruhe nämlich nicht, außer sie finde Ruhe im Geliebten, was erst dann eintrete, wenn sie seines vollen, unbestrittenen Besitzes sich erfreue. Es gebe nichts Durchdringenderes als die Liebe. Sie wolle sich derart eins machen mit dem Geliebten, daß, wenn es möglich wäre, sie ganz dasselbe sein würde, was der Geliebte ist. Hinsichtlich der Erkenntniskräfte (quantum ad vires apprehensivas) offenbare sich dies zunächst darin, daß das Geliebte in der Auffassung des Liebenden süß und wonniglich erscheint und hinwieder das Liebende alles auf das Geliebte Bezügliche nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unterscheidet. Sodann in bezug auf die Begehrungskräfte (quantum ad vires appetitivas) ist das Geliebte im Liebenden vermöge der Gleichheit im Wollen und Nichtwollen, in der Freude und in der Trauer. Mehr wirkt die Seele, wo sie Liebe spendet, als wo sie Leben gibt, weil sie sich dort nach ihrer ganzen Natur, nach ihrem Erkennen und Wollen hingibt, während sie Leben spendend bloß ein Sein gibt, was auch die unvernünftigen Tiere tun. So ist es die Gewalt der Liebe, welche die Seele von der Erde bis zu des Himmels erhabenem Gipfel emporträgt. Sie ist das Leben der Seele, das hochzeitliche Kleid, die Vollendung dessen, worauf das Gesetz, die Propheten und das Neue Testament beruhen (vgl. Römerbr. XIII, 10 und 1. Timoth. I, 5).

Aber das Mittel, ein so hohes Ziel zu erreichen, bleibt das Gebet. Hierüber belehrt das dreizehnte Kapitel. Weil wir eben aus uns das Gute nicht vermögen, vielmehr alles Gute von Gott dem Herrn allein kommt, so übriget uns nur, zu ihm zu beten, wie

er selbst durch seinen gebenedeiten Mund und sein Beispiel uns zu lehren sich gewürdiget hat. Ihm müssen wir mit voller Zuversicht uns aufopfern, und zwar rückhaltlos, damit sich erfülle, was der selige Patriarch Isaak (Isaak der Große von Antiochien, † 460, siehe über ihn Kirchenlexikon² VI, 940 f.) betreffs eines solchen Gebetes aussagt: „Dann sind wir eines in Gott und ist Gott der Herr in uns, alles in allem." Darauf muß das Trachten des geistlichen Menschen (homo spiritualis im prägnanten Sinn) abzielen, daß er ein Bild künftiger Seligkeit in diesem Leibesleben zu besitzen verdient und so ein Unterpfand (arrha, abgekürzt aus ἐrabon, demnach ein hebr. Lehnwort) der himmlischen Glorie zum voraus koste. Dann, wenn das Denken, des irdischen Bodensatzes ledig (deposita faece terrena), von allen Fesseln sinnlicher Leidenschaften befreit, einzig am höchsten Gute hänge, erfülle sich das paulinische Wort vom Beten „zu jeder Zeit" (1. Thessal. I, 2) und „an jedem Orte" (1. Timoth. II, 8). Beharrliche Fortsetzung solcher Verinnerlichung (introversio) schaffe Leichtigkeit der Betrachtung und gestalte sie genußreich, begründe ein Leben, das der höheren Natur durchaus angepaßt erscheint.

Ein weiteres, neues Moment fügt das vierzehnte Kapitel hinzu: bei jeglicher Entscheidung sei das Gewissenszeugnis zu erholen. Fleißige Gewissenserforschung zeige bald, wie schädlich es wirke, sich von außen her ehren und rühmen zu lassen, während das Innere sich schuld- und sündhaft fühle. Umgekehrt schade es gar nicht, von außen her verachtet und getadelt zu werden, falls man nur innerlich untadelhaft und unschuldig sei. Kein Unglück schade, wo kein Unrecht sei; denn nichts Böses bleibe ungestraft, nichts Gutes unbelohnt. Nur dürfe man nicht mit den Heuchlern von den Menschen Lohn erwarten oder erhalten, sondern von Gott; nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft; nicht in der vergänglichen Zeit, sondern in der Ewigkeit. Augenscheinlich (liquet) bleibt es in jeder Bedrängnis das beste, ins eigene Innere Einkehr zu halten, Jesum Christum anzurufen, im Bekenntnis der Sünde — die Beichte eine unversiegbare Quelle des Trostes! — sich zu verdemütigen und Gott den Vater zu loben, der prüft, aber auch tröstet. Man solle nur ja nicht den heuchlerischen Pharisäern nachahmen, welche lieber vor den Menschen glänzen wollten, statt ihre innere Nichtigkeit zu erkennen. Gegenteils halte man sich die eigene Untauglichkeit (inidoneitas) vor Augen; lerne, sich als Auswurf (peripsema) von den Menschen behandeln zu lassen, und vermeide den Zaubertrank des Lobes; heiße es ja auch Lukas VI, 26: „Wehe, wenn euch die Menschen loben!"

Wie die Geringschätzung seiner selbst im Menschen bewirkt werde und welch großen Nutzen sie schaffe, wird daher im fünfzehnten Kapitel näher ausgeführt. Je mehr einer den persönlichen Unwert erkenne, desto klarer schaue er die göttliche Majestät; und je geringfügiger er sich denke im Verhältnisse zu Gott, desto wertvoller sei er in den Augen Gottes. Man strebe also mit allem Kräfteaufwand, sich selber zu mißfallen, hingegen Gott allein zu gefallen; weder über Trübsale und Beleidigungen noch über die Beleidiger sich aufzuregen; mit Gleichmut anzunehmen, daß wir Geringschätzungen (vilipensiones) und Verlassenheiten (derelictiones) gar wohl verdienen. Gerade die Leiden dieser Zeit sind die besten Reinigungsmittel für die Sünden dieser Zeit. Wer an das künftige Gericht denkt, wer zur seligen Leidensunfähigkeit (ad beatam impassibilitatem) drüben gelangen will, muß deshalb glauben, daß ihm an jedem Tage, an welchem er nichts Unangenehmes erfahren habe, ein beträchtlicher Verlust zugegangen sei. Als letztes Merkmal (postremum argumentum), ob Gedanke, Worte und Werke Gott gemäß waren, gelte folglich dies, wenn sie dich demütiger und in Gott gefestigter machten.

In einem letzten, dem sechzehnten Kapitel, spricht Albertus noch davon, wie Gottes Vorsehung alles umfasse. Gleichwie das Kunstwerk das Werk der Natur zur Voraussetzung habe, so setze auch hinwieder das Werk der Natur Gottes Schöpfungswerk voraus.

Nichts kann ja aus eigener Kraft bestehen oder wirken, wäre nicht Gott der erste Erreger, das erste Prinzip (der Kausalität). Nichts sohin, vom Größten bis zum Kleinsten, entgeht Gottes ewiger Vorsehung. Sie erstreckt sich sogar auf die Gedanken der Menschen. „Alle Sorgen werfet auf ihn, weil er die Sorgen für euch trägt!" mahnt der Apostelfürst Petrus (1. Petr. V, 7). Schließlich bezieht sich Albertus auf den hl. Bernhard, wenn derselbe unter Berufung auf Markus XI, 24 aus Gottes Allmacht und Allgüte die Folgerung ableite, daß wir alles zum Heil Ersprießliche vertrauensvoll von ihm erwarten können. Und verwandte Gedanken des vierten, sechsten, achten und elften Kapitels aufnehmend, tröstet Albertus auch hier, selbst Sündhaftigkeit dürfe nicht abschrecken, weil Gott die schwersten und zahlreichsten Sünden so leicht vergeben könne, wie eine einzige; freilich bleibe die Belastung mit vielen Sünden bedenklicher, weil schon eine einzige vor dem gerechten Gott nicht ungestraft bleiben kann. Allein nachdem „Gott die Seinen kennt" (2. Timoth.-Br. II, 19) und unmöglich einer von jenen verloren geht, trotz so vieler Krümmungen, ja Wogenbergen von Irrtümern, Ärgernissen, Spaltungen usw., müssen all' diese Anfechtungen, Widerwärtigkeiten usw. durch Gottes Fügung zum besten ausschlagen und die Verdienste erhöhen. Gerade im bekehrten Sünder werden Reue, Buße und Genugtuung besondere Triumphe feiern, wogegen freilich Unbußfertigen Verlust der Gnade und Seligkeit nicht erspart bleibe, es eine Apokatastasis in diesem Sinne also nicht gibt.

Auf daß nach der Deutung aber auch die Bedeutung der Schlußschrift des seligen Albertus M. zumal für die Gegenwart recht deutlich hervortrete, möge dem Mystiker der Antimystiker, möge eine andere Schlußschrift des heutigen Modephilosophen Friedrich Nietzsche, welche statt ihres wirklichen Titels „Der Antichrist" füglich ebenso passend die Aufschrift „de adhaesione sui", „Von der Anhänglichkeit an das eigene Ich", als Kontrarium der Albertschen Abhandlung „de adhaesione Dei" führen dürfte, in den Hauptgrundzügen gegenübergestellt werden.

Friedrich Nietzsche († 1900) wollte wie ein Titane den Himmel stürzen, stürzte aber hiebei selber; er, der sich als „Übermensch" überhob, sollte zum Untermenschen herabsinken. Ein in seltenem Grade als Dichter, Musiker, Denker und Sprachforscher reich veranlagter Geist, von dem die Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche (Einleitung zum 1. Band der 10bändigen Taschenausgabe S. XXI) rühmt, daß „die Natur in ihm ein Wesen geschaffen, körperlich wie geistig in vollster Harmonie"; von dem sein Lehrer, der Philologe Ritschl, äußerte: „Nietzsche ist ein Genie; er kann alles, was er will"; der mit 24½ Jahren bereits das Amt eines Philologieprofessors an der Universität Basel bekleidete — er verfiel in Jahre währendes Siechtum, blieb elf Jahre lang irrsinnig, von der ihren Bruder vergötternden Schwester gepflegt, bis ihn der Tod erlösend wegraffte in dem sonst doch allgemein noch kräftigen Mannesalter von 56 Jahren. Noch 1888, ehe er vollends geistig unzurechnungsfähig geworden, hatte er den Plan gefaßt, in einer auf vier Bücher angelegten Arbeit eine „Umwertung aller Werte" vorzunehmen, d. h. eine dionysische „Philosophie der ewigen Wiederkunft zu predigen". Jedoch nur das erste der vier beabsichtigten Bücher, mit dem Titel „Der Antichrist", brachte er noch fertig. Ungewarnt durch alte und neue Vorgänger: Diagoras von Melos mit dem Beinamen ὁ ἄθεος; durch Mainländer (Pseudonym für Batz), der 1876 zu Offenbach a. M. als Selbstmörder geendigt hatte — trotzend dem Worte des ihm aufs tiefste verhaßten Apostels Paulus (1. Korinthier III, 11), daß kein anderes Fundament Bestand habe als das von Christus Jesus gelegte, meinte er dem überwundenen beziehungsweise zu überwindenden christlichen einen neuen antichristlichen Standpunkt entgegensetzen zu können.

Sich und seine Gesinnungsgenossen zählt der neue sächsische Zarathustra (mit dem großen persischen Religionsstifter verglich sich gerne der Pastorssohn aus Röcken bei Lützen in

Preußisch-Sachsen) zu den Hyperboreern (Bd. X, 359), also zu den beseligten Auserwählten Apollos, die vom übrigen Pöbel sich losgetrennt. Auch gegen einen Kant, Luther, Leibniz, Renan tobt er in heftigem Grimme, weil sie viel zu viel des verächtlichen Christentums bewahrten. Fast immer in Gegensätzen sich bewegend, gleitet er von der Höhe schwindelnder Selbstüberhebung plötzlich wieder zur tiefsten Niedrigkeit herab, indem er, den Geist als Substanz höhnisch verneinend, meint (a. a. O. 371): „Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidener geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist', von der ‚Gottheit' ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das lästigste ist; eine Folge davon ist seine ‚Geistigkeit'. Wir wehren uns gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die große Hinterabsicht der tierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung. . . . Der Mensch ist relativ genommen das mißratenste Tier, das krankhafteste." Man sieht, während der Mystiker auf Grund von Schrift und Erfahrung eine Gottverähnlichung des Menschen kennt, bebt der Antimystiker nicht vor Annahme einer Vertierung zurück, wie übrigens schon der Psalmist (Ps. XLVIII, 13) in Ansehung vieler Zeitgenossen zu klagen hatte. „Weder die Moral noch die Religion", fährt Nietzsche fort (373), „berührt sich im Christentum mit irgendeinem Punkte der Wirklichkeit: lauter imaginäre Ursachen (Gott, Seele, Geist, der freie Wille); lauter imaginäre Wirkungen (Sünde, Erlösung, Strafe, Vergebung der Sünde usw.)." Da gilt ihm (378) „der Buddhismus hundertmal realistischer als das Christentum". Ihm wird ein hohes Lied gesungen. Er sagt nicht mehr „Kampf gegen die Sünde", sondern ganz der Wirklichkeit das Recht gebend „Kampf gegen das Leiden". Er hat — das unterscheidet ihn tief vom Christentum — die Selbstbetrügerei der Moralbegriffe bereits hinter sich; er steht, in meiner (Nietzsches) Sprache geredet, jenseits von gut und bös. Dabei stört es aber Nietzsche nicht, daß gerade der Buddhismus das doch sonst von Nietzsche so hoch gehaltene Kastensystem des Brahmanismus ablehnte und sich gerade hierdurch so große Verbreitung sicherte.

Die Sprache eines Luzifer in Menschengestalt glaubt man zu hören, wenn (380 f.) über das christliche Gebet gespottet wird: „Hier wird der Affekt gegen einen Mächtigen, ‚Gott' genannt, beständig aufrecht erhalten durch das Gebet; hier gilt das Höchste als unerreichbar, als Geschenk, als Gnade. Hier wird der Leib verachtet, die Hygiene als Sinnlichkeit abgelehnt; die Kirche wehrt sich selbst gegen die Reinlichkeit. (Die erste christliche Maßregel nach Vertreibung der Mauren war die Schließung der öffentlichen Bäder, von denen Cordoba allein 270 besaß.)" Aber welch ein Widerstreit gegen den objektiven Tatbestand! Der Philosoph braucht nichts zu wissen von den vielen liturgischen Reinigungen gerade der Oberpriester im christlich-katholischen Kultus; das Recht, zu lästern, beansprucht er dennoch.

Nietzsches Schwester behauptet in der Einleitung zum 10. Bd. S. XXIV, ihr verstorbener Bruder habe bis zum Ende seines Denkens eine zärtliche Liebe für den Stifter des Christentums behalten, sein Zorn habe sich nur gegen Paulus gewendet und solche, die ihm ähnlich sind. Hiemit vergleiche man (392) seinen Ausspruch über den göttlichen Heiland selber: „Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk . . ., die Tschandala innerhalb des Judentums (der Ausdruck Tschandala, im Indischen Bezeichnung für die Bastarde aus der Vermischung eines Sudra, Angehörigen der vierten Kaste, mit einer zur ersten Kaste gehörigen Brahmanin, ist ein Lieblingsausdruck Nietzsches für die aus der Gesellschaft Ausgestoßenen) zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief mit einer Sprache, die, falls den Evangelien zu trauen wäre, auch heute noch nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher. Dies brachte ihn ans Kreuz. Er starb für seine Schuld.

Es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, daß er für die Schuld anderer starb." Angesichts der Worte Jesu in den mit so viel Mißtrauen beurteilten Evangelien [Nietzsche heißt sie Dysangelien und namentlich Paulus einen Dysangelisten (407, 412)] bei Matthäus XXII, 21 nebst den Parallelen bei Markus und Lukas: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!" und in bezug auf die jüdische Obrigkeit ebendort XXIII, 2 f.: „Auf dem Lehrstuhle des Moses sitzen die Schriftgelehrten; ... alles, was sie euch sagen, tut!" ist jene Behauptung wahrlich eine Mißhandlung der Wahrheit.

Da überrascht es nicht mehr, daß Nietzsche (402) leichten Herzens schreibt: „Die Kirche hat eine Amphitryon-Geschichte an die Schwelle des christlichen Glaubens gesetzt und ein Dogma von der unbefleckten Empfängnis obendrein!" Es ist keineswegs leicht, die *σύγκρισις* in der Analogie Mariens mit Alkmene, der mystischen Gemahlin des Amphitryon, auch nur zu ahnen. Aber Nietzsche entblödet sich eben nicht, die Verlobte des hl. Joseph und Braut des Hl. Geistes mit jenem Weibe der Sage zu vermengen, welches Frau eines Sterblichen, eben des Amphitryon, und durch die Verbindung mit Zeus, dem Göttervater, zugleich Mutter eines Heros, des Herakles, wurde. Und trotz solcher völlig bodenloser, haarsträubender Vergleichungen wagt er von sich im Majestätsplural zu behaupten (403): „Erst wir, wir freigewordene Geister, haben die Voraussetzung, etwas zu verstehen, was 19 Jahrhunderte mißverstanden haben, jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit, welche der heiligen Lüge — das Christentum, die Hl. Schrift, die Kirche ist damit gemeint! — noch mehr als jeder andern Lüge den Krieg macht."

Nichts könnte den Modephilosophen der Gegenwart treffender kennzeichnen als (421) sein Geständnis, „mit Entzücken lese er unmittelbar nach Paulus jenen anmutigsten, übermütigsten Spötter Petronius (in seinem satyricon bekanntlich der derbe Sittenmaler römischer Korruption in der Neronischen Kaiserzeit)". Während er im Evangelium nur den Pharisäern und Pilatus eine sympathische Seite abgewinnt, schwärmt er in Begeisterung für das Manvadharmçastra = das Gesetzbuch des Hindu Manu. (443) gilt sein Panegyrikus insbesondere der Lehre vom unerbittlich starren Kastenwesen. So preist er auch (446) das imperium Romanum, das heidnische Weltreich Roms, als die großartigste Organisationsform, die bisher erreicht worden. Nun aber lag das Kreuz, das Christentum, 313 Jahre im Kampfe mit dem Adler des heidnischen Rom. Wenn es trotzdem mit seinen bloß moralischen Mitteln das mit materiellen Mitteln aller Art ausgestattete Weltreich überwand, so hatte es sich doch offenbar im Daseinskampfe als das stärkere, als das berechtigte erwiesen. — Zuletzt bäumt sich Nietzsche noch gegen die christliche Zeitrechnung auf. (456) klagt er: „Man rechnet die Zeit nach dem dies nefastus, mit dem dieses Verhängnis anhob — nach dem ersten Tag des Christentums. Warum nicht lieber nach dem letzten? nach heute? Umwertung aller Werte?" Da fällt einem unwillkürlich bei, was Endres in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande von den Dialektikern des 11. Jahrhunderts urteilt: „Ihre Einbildung stand meist im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Einsicht."

Bildet Anti- oder Amystik das contrarium der Gnesiomystik, so hinwieder Hypermystik = Quietismus oder Pietismus das contradictorium.

Der spanische Weltpriester Miguel Molinos (1640—96), aus dessen Buch: el guia spiritual = der geistliche Wegweiser eine Anzahl von Sätzen die päpstliche Zensur erfuhren, ist bekanntlich der Hauptvertreter dieser irrigen Richtung, welche nach dem psychologisch so wahren Satze: Gegensätze berühren sich, zuletzt ebenso das Gefühl für Sündhaftigkeit vernichtet, wie sein Gegenpol — der Atheismus. In übertrieben einseitiger Weise wird von Molinos das äußerliche, mündliche Gebet zugunsten des innerlich betrachtenden geradezu verpönt; die Seele müsse beim Gebete, ohne daß sie besondere Reflexionen anstelle, ver-

schwommen in Gottes Gegenwart verweilen. Ganz mit Fug bemerkt hiezu Zahn, Einführung in die christliche Mystik S. 180 f.: „Die Flamme der Andacht mag noch so hell brennen, so wird sie des nährenden Öles bedürfen, das aus dem Nachdenken, aber auch aus dem Worte Gottes in Schrift und lebendigem Predigtworte ihr zufließt ... Die grundsätzliche Ausschaltung der verstandesmäßigen Geistesoperation aus dem betrachtenden Gebete wäre die Auslieferung an ungeregelte Instinkte, ungezügeltes Träumen oder bares Untätigsein." Vollends die Behauptung, die Seele könne in diesem Leben schon in einen Zustand gelangen, in welchem es für sie keine Sünde mehr gebe; wenn sie in den sogenannten mystischen Tod eingegangen sei, könne sie nichts anderes mehr wollen, als was Gott will, verstößt schon gegen die im Philipperbr. III, 12 entschieden festgehaltene Unterscheidung zwischen dem status viae und dem status comprehensionis, namentlich aber auch gegen die von Albertus noch am Ende seines betrachteten Büchleins hervorgekehrte Relativität der Vollkommenheit.

Die Betrachtung zeigte, zwischen der Mystik des Christentums auf der einen, der Antimystik des modernen Heidentums, aber auch der Hypermystik des Muckertums (so wurde erstmals Pietismus im 18. Jahrhundert in Jena übertragen) auf der anderen Seite bestehen konträre und kontradiktorische Unterschiede; Denkgesetze, innere Erfahrung, Geschichte und Offenbarung verbürgen die Richtigkeit des ersteren Systems, die Unrichtigkeit der letzteren Systeme. Dabei lehrte die Vergleichung unwiderleglich, daß aktive und passive Tugend, daß Scholastik und Mystik so wenig im Widerspruch miteinander liegen wie Kopf und Herz im einen menschlichen Individuum. Derselbe Albertus, welcher in seiner gleichsam testamentarischen Abhandlung de adhaerendo Deo die Sache des Transzendentalismus mit der Sprache mönchischer Frömmigkeit vertritt; er hat als gewiegter Philosoph einen von den Irrtümern des Averrhoës gereinigten Aristotelismus mit der christlichen Scholastik vermählt; wie Sighart in seinem Albertus Magnus 1857 schon mit malerischer Anschaulichkeit es geschildert, hat Albertus in den verschiedenartigsten kirchlichen und staatlichen Stellungen, als Lehrer und Prediger, als Provinzial und Bischof, als Friedensstifter und Kreuzzugsverkünder, mit seinem Worte und seiner Feder Unglaubliches geleistet; allein erst als Mystiker hat er die lückenlose Vielseitigkeit eines doctor universalis zum Abschluß gebracht, in einem Schriftchen, das vor allem gegenüber der cismundanen Zeitrichtung in der Gegenwart von eminentester Bedeutung bleibt.

Die ältesten Legenden der hl. Kümmernis (Ontkommer, Wilgefortis).

Von Universitätsprofessor Dr. Gustav Schnürer in Freiburg (Schweiz).

Seitdem ich mich auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Koblenz im Jahre 1901 in einem Vortrage zum ersten Male mit dem rätselhaften Kult der hl. Kümmernis beschäftigt habe, bin ich den verschiedenen Spuren desselben weiter nachgegangen, um seinen Ursprung feststellen zu können.

Der eine Weg, der hier einzuschlagen ist, hat der bildlichen Tradition nachzugehen. Bei dieser Prüfung der älteren Darstellungen der Heiligen gelangt man zu dem deutlichen Ergebnis, daß Kopien des berühmten Erlöserbildes von Lucca, des Volto santo, mißverstanden wurden[1]). Man sah in der bekleideten, gekrönten Figur am Kreuze eine weibliche Königstochter, von der man erzählte, sie habe auf wunderbare Weise einen Bart erhalten und sei dann von ihrem Vater gekreuzigt worden. Die Heilige tritt unter wohl zwanzig verschiedenen Namen auf, von denen Ontkommere oder Ontkommer die ursprüngliche niederländische Bezeichnung ist, woraus in Oberdeutschland Kümmernis wurde, während der Name Wilgefortis, aus Virgo fortis entstanden, zu einer Art von offizieller Geltung kam.

Auf einem andern Wege gilt es, der schriftlichen Tradition nachzuspüren. Hier vermögen wir, die Zeit und den Ort des Mißverständnisses ziemlich sicher festzustellen, wenn wir das reichlich vorhandene Material kritisch sichten und vergleichen. Daran fehlte es bisher. Einen festen chronologischen Anhalt bietet uns da einmal eine Urkunde von Herzog Adolf von Kleve, der am 20. Mai 1419 in der Kollegiatkirche zu Kleve einen Altar stiftet „sunderlinge in die ere sunte Georgien des h. ridders ind mertelers ind sunte Wilgisortis, der h. jonfrouwen, geheiten sunte Unkommer“[2]).

---

1) Die im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1901 (Köln 1902) S. 43 ff. gedruckte Vortragsskizze „Die Kümmernisbilder als Kopien des Volto santo von Lucca“ habe ich dann ergänzt und erweitert in folgenden Artikeln: „Der Kultus des Volto santo und der hl. Wilgefortis in Freiburg“ (Freiburger Geschichtsblätter IX (1902) 74 ff.); „Die Kümmernis- und Volto santo-Bilder in der Schweiz“ (Freiburger Geschichtsblätter X (1903) 110 ff.); „Die Kümmernisbilder“ (Jahresbericht des Neisser Kunst- und Altertumsvereins VII (Neisse 1904) 21 ff.); „Die Kümmernis-Legende von Neufahrn und das Bild von Eltersdorf“ (Das Bayerland 25. Januar 1913, Nr. 17, S. 259); „Das Volto santo-Bild in der Burgkapelle zu Kronberg i. Taunus“ (Zeitschrift f. christl. Kunst 1913 Nr. 3). Das Tiroler Material hat in trefflicher Weise zusammengestellt mein ehemaliger Schüler Kooperator Josef Tremmel „St. Kümmernis in Deutschtirol“ im Kunstfreund, Organ des Vereins für Kirchenkunst und Kunstgewerbe in Tirol und Vorarlberg, Jahrgang 1910 und 1911. Vgl. auch Lazzareschi, „Il culto del Volto santo di Lucca in Germania“ in Archivio storico italiano Ser. V. T. XLV (1910) p. 94ss. Über Brügge stellte jüngst reiches Material zusammen L. de Wolf in seinen Artikeln „De gewezen muurschildering uit de Speelmanskapel te Brugge“ in der Zeitschrift Vlekorf 1913 Nr. 2—8. — Für die Volto santo-Legende ist von besonderer Bedeutung die Edition von W. Förster, „Le saint Vou de Luques“ in Mélanges Chabaneau = Roman. Forschungen Bd. XXIII (1907) S. 1 ff. Ich gedenke den ganzen Stoff demnächst in einer Publikation „Sankt Kümmernis und Volto santo“ zu sichten und biete hier aus dem ersten Kapitel einen Ausschnitt.

2) Lacomblet, Urkundenbuch f. d. Gesch. des Niederrheins IV (1858) S. 132, Nr. 116.

Weiter führen uns die Legenden. Die älteſten Legenden ſtammen aus den Niederlanden, auf die auch die eben zitierte Urkunde hinweiſt. Zuerſt veröffentlichte der Prämonſtratenſerabt Auguſtin Wichmans von Tongerloo in ſeiner Brabantia Mariana 1632 einen lateiniſchen Legendentext aus einer Heiligenleben enthaltenden Handſchrift von Gheel in der Campine[1]). Der Bollandiſt Cuperus, der ſich um dieſes Problem durch ſeine Materialienſammlung ſehr verdient gemacht hat, verzeichnete im Jahre 1727 — abgeſehen von einem ſpäteren deutſchen Text aus Mainz — ſechs handſchriftliche Texte, die damals im Beſitze der Bollandiſten waren, wo ſich heute leider keiner mehr befindet[2]).

Von dieſen ſechs Texten waren vier in lateiniſcher, zwei in niederländiſcher Sprache abgefaßt. In vollem Wortlaut gab Cuperus nur einen lateiniſchen Text heraus, deſſen Abfaſſungszeit er auch ungefähr beſtimmen konnte. Der Text befand ſich nämlich in einem wahrſcheinlich aus dem Kloſter der Regularkleriker Rubeae vallis = Rouge Cloître, Rooklooſter bei Brüſſel ſtammenden Florarium, und in dieſem Florarium wird von der Zerſtörung der Stadt Dinant i. J. 1466 als nostris temporibus destructi geſprochen, alſo muß der Verfaſſer zu dieſer Zeit gelebt haben. Die zweite lateiniſche Handſchrift ſtammte aus der Salvatorkirche von Utrecht, die dritte aus den Papieren des Wilhelm von Linda, erſten Biſchofs von Roermund († 1588), die vierte auch aus dem Rooklooſter bei Brüſſel. Einen flämiſchen Text ſchickte den Bollandiſten Pfarrer Schuurmans aus dem Archiv ſeiner Pfarrei Veltzike in Oſtflandern, zwiſchen Aalſt und Oudenarde; ein anderer flämiſcher Text, das Martyrium der Heiligen in Verſen behandelnd, kam aus einem Pergamentkodex von Derbighem bei Caſſel im nördlichen Frankreich, nahe der belgiſchen Grenze. Über dieſe beiden Texte finden wir auch nur einige wenige Angaben bei Cuperus[3]).

Baron Sloet hat neuerdings auf drei weitere Texte unſerer Legende aufmerkſam gemacht[4]). Zwei derſelben ſtammen aus einer Handſchrift, die Baron Sloet von ihrem Eigentümer, Herrn J. A. Grothe in Utrecht, zur Verfügung geſtellt worden war. Sie beruht jetzt in dem Reichsarchiv zu Utrecht: Collectie Grothe 9[5]). Die dem 15. Jahr-

1) Wichmans, Brabantia Mariana tripartita (Antverpiae ap. J. Cnobbaert 1632) p. 597. Leider fehlt über das Alter der HS. jede Angabe.

2) Acta Sanctorum Julii Tom. V, p. 68 s. P. Hipp. Delehaye S. J. hatte die Güte mir mitzuteilen, daß das Florarium, wie die andern Texte, die Cuperus noch vor Augen hatte, heute verſchollen ſind.

3) Cuperus zog auch den Text in Betracht, den Rosweydus in ſeinen flämiſchen Heiligenleben (Generale legende der Heiligen door E. P. Ribadeneira en Rosweidus 2e deel, Antwerpen 1686, S. 58 ff.) veröffentlicht hat, und meinte S. 68 Nr. 89 und S. 69 Nr. 94, daß dieſer Text nur eine Kompilation aus den bei den Bollandiſten verwahrten drei (von Cuperus nicht veröffentlichten) lateiniſchen Texten ſei, von welchen ſich Abſchriften in den Kollektaneen von Rosweydus befanden. Jedenfalls hatte Rosweydus nicht den niederländiſchen Text vor ſich, den wir unten abdrucken. Am Schluß gibt er als Todesdatum den 20. Juli 138 an und fügt noch eine Erklärung des Namens Ontcommene (!) bei. Von der HS. von Veltzike bemerkt Cuperus S. 68 Nr. 89: cum editione Rosweydiana ferme convenit, nisi quod in fine eam anno Domini 130 passam dicat, cum Rosweydus usque ad annum Christi 138 eius mortem differat. Hos vero annos unde uterque determinarit, non facile dicam, cum Acta Latina nullum martyrii tempus designent. Die Zahl 130 dürfte ein Schreibfehler für 138 ſein. Das Jahr 138 ſtammt aber offenbar aus der von Hieronymus Romanus de la Higuera gefälſchten Chronik des Dexter, die zu Saragoſſa in dem gleichen Jahr 1619 erſchien wie die erſte Ausgabe der Generallegende von Ribadeneira-Rosweydus. In der erſten Auflage derſelben ſteht das Jahr 138 aber noch nicht. — Von dem flämiſchen Gedicht ſagt Cuperus: historiae substantia servatur, sed licentia poetis consueta inter patrem et filiam varia instituuntur colloquia, et angeli consolatores aliaque pia inducuntur. — Endlich erwähnt Cuperus noch ein franzöſiſches Büchlein, gedruckt zu Dieppe um 1676, auf deſſen Titel die Heilige Dignefortis oder Wilgefortis oder Virgo fortis genannt und als Patronin Belgiens bezeichnet wird; von der in neun Kapiteln eingeteilten Erzählung heißt es: multis verbis Latina eiusdem Martyris acta auxit et piis quibusdam episodiis exornavit (l. c. p. 68 n. 90; 64 n. 70).

4) Baron Sloet, De heilige Ontkommer of Wilgefortis. 's Gravenhage, Nyhoff 1884.

5) Archieven der Geesterlyke Gestichten Nr. 1190. Dank der hohen Genehmigung des niederlän-

hundert angehörige Pergamenthandschrift gehörte einst dem Benediktinerinnenkloster Oostbroek, das vor den Toren der Stadt Utrecht lag und 1580 aufgehoben wurde[1]). Sie enthält einen Nekrolog, Notizen über Vermächtnisse mit den Jahreszahlen 1478, 1497 und 1505; endlich in einem letzten, ursprünglich nicht zu dem Vorhergehenden gehörigen Teil Aufzeichnungen von einer früheren Hand aus der Mitte des 15. Jahrhunderts[2]), die von besonderer Wichtigkeit für uns sind. Auf die Überschrift Incipit hystoria Wilgefortis virginis folgt 1) eine Collecta[3]): „Familiam tuam quaesumus, domine, Wilgefortis virginis et martiris tue regis filie, meritis et precibus propicius respice et sicut ad preces ipsius quam concupiuit barbam sibi celitus accrescere fecisti, ita desideria cordis nostri superne gratie digneris beneficiis augmentare." Der Wortlaut der Collecta ist der gleiche wie derjenige, den Cuperus aus einem zu Paris 1533 gedruckten Gebetbuch der Kirche von Salisbury in England mitteilte[4]). An diese Collecta schließt sich an 2) eine lateinische Legende der hl. Wilgefortis, in drei Teile geteilt durch die Überschriften Lectio prima, Lectio secunda, Lectio tertia. Es folgen 3) die deutsche Übersetzung der mitgeteilten Collecta, 4) eine niederländische Redaktion der Legende unter dem Titel: Hier beghint die legende van die reyne maghet sinte Ontcommer, 5) Wundererzählungen, beginnend mit den Worten: Dit syn alsulke miraculen als God laet geschieen van sinte Ontcommer, die men tot Steenberghen versoekt.

Der dritte Legendentext, auf den Sloet auch zum erstenmal hinwies[5]), steht in einer Nymwegener Handschrift. Es ist die in der Stadtbibliothek Nymwegen beruhende, ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert stammende Handschrift XIVa Nr. 15[6]). Sie enthält in ihrem Hauptteil die von Sloet herausgegebene Geldrische Chronik, die Wilhelmus de Berchen zwischen 1463 und 1470 beendete[7]). Auf diese Chronik folgt eine Sammlung von Heiligenleben, und in derselben finden wir f. 1094r ff. eine lateinische Vita der hl. Wilgefortis.

Die Legende ist uns also in ihrem vollen Wortlaut in fünf Texten erhalten, einem niederländischen in der HS. von Oostbroek und in vier lateinischen: in der HS. von Oostbroek, in der HS. Nymwegen, in den von Wichmans und Cuperus herausgegebenen Texten. Alle diese Texte stammen aus den Niederlanden, und zwar, soweit erkenntlich, aus dem 15. Jahrhundert. Vor dem 15. Jahrhundert findet sich keine Spur von einer Legende.

Diesem wichtigen Ergebnis entspricht ein anderes aus der Vergleichung der einzelnen Texte. Schon der Bollandist Cuperus hat festgestellt, daß die ihm bekannten lateinischen Texte untereinander eng zusammenhängen[8]). Wir können hinzufügen, daß auch die drei neuen Texte den beiden von Wichmans und Cuperus überlieferten sehr nahe stehen. Eine

---

dischen Ministeriums des Innern übersandte mir Staatsarchivdirektor Dr. S. Müller die Handschrift zur Einsicht. Ich benutze die Gelegenheit, für diese Liberalität auch hier meinen ergebensten Dank auszusprechen.

1) Brom, De Abdij van Oostbroek en het Vrouwenkloster. Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom van Utrecht XXXII (1907) 331 ss.

2) Vgl. Sloet 3.

3) Vor dem Titel Collecta findet sich noch die Bemerkung: Cantus omnis requiratur in communi unius virginis.

4) A. SS. Jul. V, 63 n. 68. Auf diese Übereinstimmung hat bereits Sloet 15 hingewiesen.

5) Sloet, De hl. Ontkommer 4 und schon vorher in dem unter A. 7 angeführten Werke S. 138 und Einleitung p. XIV.

6) Durch die Güte des Herrn Oberbürgermeisters von Nymwegen konnte ich die HS. zugesandt erhalten. Auch dafür verfehle ich nicht, dem Herrn Oberbürgermeister und Herrn Gemeinde-Archivar van Schevichaven hier meinen Dank zu wiederholen.

7) W. de Berchen, De nobili principatu Gelrie et eius origine ed. Sloet. Hagae Comitum, Nijhoff 1870.

8) p. 68 nr. 91: Quatuor habemus mss. Latina quorum si unum noris, omnia noris, ita sunt narratione similia. Dazu vorher von dem durch Wichmans herausgegebenen Text S. 62 Nr. 58: Hic subdit Acta, quae nihil aut parum differunt a vulgaribus.

eingehendere Prüfung, auf die wir hier des Raumes wegen verzichten, zeigt uns, daß der niederländiſche Text der urſprüngliche iſt und die lateiniſchen Texte verſchiedenartige Überſetzungen desſelben ſind. In dem niederländiſchen Text fehlt nämlich nichts, was nicht auch in den lateiniſchen Texten enthalten iſt, wohl aber vermißt man in dieſen manches, was in dem niederländiſchen Text ſteht, und zwar in der einen lateiniſchen Redaktion dies, in der andern jenes. Noch auf eine Einzelheit wollen wir aufmerkſam machen. In dem von Cuperus gebotenen lateiniſchen Text finden wir den Namen der Heiligen in der Form Deliberatrix, während in den andern lateiniſchen Texten der Name Wilgefortis ſteht[1]). Die Erklärung bietet ein Blick auf die betreffende Stelle des niederländiſchen Textes. Hier ſteht als Name Ontcommer. Die Überſetzung davon lautet wörtlich Deliberatrix, denn die Heilige iſt ja, wie wir ſpäter leſen, diejenige, die durch ihre Fürbitte von Kummer befreit, die entkümmert.

Alſo in dem deutſchen Sprachgebiete der Niederlande taucht zum erſten Male unſere Legende auf. Ehe wir noch weitergehen, laſſen wir zunächſt den niederländiſchen Text aus der HS. des Kloſters Oostbroek folgen. Wenn derſelbe auch ſchon von Sloet veröffentlicht worden iſt, ſo verlohnt ſich ein neuer Abdruck doch ſchon deshalb, weil bei der erſten Ausgabe mehrere Fehler unterlaufen ſind, unter anderm eine Zeile ganz überſprungen wurde.

Hier beghint die legende van die reyne maghet sinte Ontcommer.

Die heylighe maghet Wilgefortis, Ontcommer in duytsche ghenoemt, martelaerster enn dochter des conincs van Poertugael, mer beyde vader enn moeder op tie tyd heyden wesende. In welcken tyden daer een oerloech gheweest is tusschen den coninc van Poertugael, haer vader, een den coninc van Cicilien, soe is die coninc van Cicilien ghecomen mit veel ghewapen enn mit grote macht, enn heeft die eynden der landen van Poertugael vel scaden ghedaan[2]). Enn die coninc van Poertugael en mocht niet weder staen dese scaden, die syn landen ghedaen[2]) worden van den coninc van Cicilien, overmits die grote macht van volc, die hy voer hem ghebrocht had. Van welken oerloech om neder te legghen, ende te soennen tusschen dese twye heren enn coninghen, syn veel edele mannen arbeydende gheweest, alsoe dat ten laetsten die soene enn vrede ghemaect wort mit dese condicien enn vorwert, als dat die coninc van Poertugael soude den coninc van Cicilien gheven tot enen gheëchten wyf syn dochter, Ontcommer ghenoemt, ende dat dairom, want sie boven wyven schoen was. Beyde deze coninghen te samen comende om dese saeck over een, soe wort dese heilighe maecht Ontcommer[3]) ghebrocht enn ghepresenteert haren vader enn den coninc van Cicilien, enn hair wort angheleyt enn ghevraecht, of sy consent gheven woude tot die beloftenis hairs vaders, als den coninc van Cicilien te nemen tot een gheecht man. Dese maghet staende dus voir dese twe coninghen enn veel ander edel mannen, heeft sy openbair gheantwoert, dat sy ghenen mannen woude toeghegheven worden, dan mit ten ghecruysten God, dien hat sy ghetrout. Van welcken antwoert beide dese coninghen seer begaen syn gheweest enn toernich enn hebben se seer strengheliken doen sluten in den kerker, opdat sy mocht ghebrocht werden van hair opset enn ghelove.

Dair sy aldus in den kerker is ghesloten, heeft sy Goede mit oetmoedighe ghebeden devotelic angheroepen, dat hy hair woude reyn enn onbesmet houden van allen gheselscap der mannen en oec mede dat hy hair woude also ghescicken an haren lichaem, op dat sy voertmeer niet begheert en worde van ennighen mannen. Wair uut dat gheschiet is,

1) S. unten A. 3.

2) Die zwiſchen dieſen und dem nächſten ghedaan ſtehenden Worte fehlen bei Sloet 1.

3) An dieſer Stelle findet ſich in der von Cuperus veröffentlichten lateiniſchen Legende der Name Deliberatrix. A. a. O. S. 68, Nr. 92.

als dat uut haren aensicht ghewasschen is een groten baert, als of sy een onabel man gheweest had. Ten laetsten hair vader willende weten, of sy oec van haren opset ghebrocht was, dede hy se voir hem brenghen. Dair sy sus quam, ghebaert als een man, soe is die vater op hair seer toernich gheweest, segghende, dat sy dat wasschen des baerts an hair aensicht ghedaen had mit swarten consten boven der vrouweliker natuer. Mer sy hevet dair contrari teghen gheseyt, als dat hair den baert niet anghecomen en waer mit swarten consten, mer dat hair ghecruysten God, doer hair ghebeden, had hair den baert verleent, op dat sy alsoe hair reynicheyt soude houden. Uut welcken antwoirt die vader mit toernighen moede gheloefde: tenwair, dat sy den ghecruysten God woude versaken enn synen Goden anbeden, sy soude dair, nae die manier hairs ghecruysten Gods, ghecruyst worden enn steruen an den cruys. Mer sy, in den volstandicheyt blivende, doir ghebot hairs vaderen wort sy ghecruyst. An denwelcken cruys hair menigherhande pynen, druc enn liden anghedaen wort. Alsoe nakende die tyd hairs dots, heeft sy ghebeden voir allen denghenen, die ghehuechnis hairs passien doen enn den ghecruysten God doir ghedachtenis hairs anroepen, dat sy verlost mochten worden van allen moeyenisse, bedruckenis enn nouwicheiden des herten, des lichaems enn des gheests doir hairs ghebeden. Soe heeft sy een antwoirt ontfanghen van den hemel, als wat sy ghebeden had, dats hair ghegun, enn soe heeft sy den gheest opghegeven en is ten hemel ghevaren.

In die selve tijt ende stonde soe syn dair gheschiet grote donreslaghen enn blixemen, alsoe dattet pallaes van haren vader binae al verbrant is enn te niet ghegaen van den vier.

Ghepassyt enn ghestorven is dese heylighe maghet enn martelairster sinte Ontcommer op ten 20 dach des maents Julii voir dat gheloef des ghecruysten Goods, ons heren Jesu Christi, di dair is ghebenedijt ind ewicheyt. Amen.

Der Wert der Handschrift des Klosters Oostbroek beruht aber nicht allein darin, daß uns hier die Legende in ihrer — soweit wir bisher sehen können — ältesten Form erhalten ist. Sie gibt uns noch einen wertvollen Hinweis, um den Kult und damit die Legende noch näher zu lokalisieren. Auf die Legende folgen, wie wir schon oben sagten, in der Handschrift Berichte über Wunder, „die Gott geschehen läßt durch die heilige Ontcommer, die man zu Steenberghen besucht". Die in der holländischen Provinz Nordbrabant gelegene Hafenstadt Steenbergen tritt uns damit als ein Mittelpunkt der Verehrung der hl. Ontcommer oder Wilgefortis entgegen. Das Zusammentreffen der Legende mit den Wunderberichten kann nicht allein ein äußerliches sein. Beide gehören von Anfang zusammen, wie ja meist die mittelalterlichen Heiligenbiographien in zwei Teile zerfallen, in einem ersten Teile die Lebensgeschichte, die Historia, im zweiten Teile die Wunder bringen. So handelt es sich hier um die nach dem Schema der Heiligenbiographien verfaßte Vita der Heiligen, die zu Steenbergen verehrt wurde.

Sehen wir uns nun die sechs Wunderberichte, die Sloet[1]) veröffentlicht hat, etwas näher an. Zuerst wird von einem wunderbar genesenen Kind erzählt, das die Eltern einem Gelübde entsprechend und zum Dank aus Goes (Seeland) nach Steenbergen bringen in die Kirche voir dat heylighe Sakrament enn voirt heyligh cruys enn voir Sinte Ontcommer. Eine krüppelhafte Frauensperson aus Holland bildet den Gegenstand des zweiten Berichtes. Nachdem sie ein halbes Jahr sich in Steenbergen aufgehalten, fragte sie eines Abends ihren Hauswirt, welche Heilige in dem Bilde dargestellt wäre: „welche Heilige das wäre, die so gekreuzigt da stünde in der Kirche von Steenbergen nahe bei unserm Herrgott". Es sei ihr in der Nacht ein solches Bild im Traume erschienen und habe ihr gesagt, daß sie Vertrauen haben sollte auf diejenige, die in dem Bilde dargestellt wäre. Da sagte ihr der Wirt, daß

1) Sloet, S. 50—54.

das Bild „die reine Magd Sankt Wilgefortis darstelle, die man die heilige Ontcommer nenne". Darauf nimmt sie ihre Zuflucht zur Heiligen, wird plötzlich gesund, geht in die Kirche, opfert, dankt und lobt „God van hemelrijc enn sinn ghebenedide moeder enn die reyne maghet Sinte Ontcommer".

Der Bericht scheint uns wichtig genug zu sein, um einige Folgerungen aus ihm zu ziehen. Wir glauben hier den Ausgangspunkt für unsere Legende fassen zu können. In der Kirche von Steenbergen befand sich neben dem in herkömmlicher Weise den Erlöser tragenden Kruzifix ein Bild, wahrscheinlich ein Schnitzbild, das eine bekleidete, bärtige, gekrönte Figur am Kreuze darstellte. Was die Figur bedeuten sollte, war nicht ohne weiteres den Betern klar. Obgleich die Kranke schon ein halbes Jahr in Steenbergen war und gewiß allseits nach Hilfe ausgeschaut hatte, auch oft in der Kirche gebetet hatte, war es ihr unbekannt geblieben, wen die Figur darstellte. Sie selbst konnte sich darüber keine Rechenschaft geben, und doch hatte sich das seltsame Bild so tief ihrem Gedächtnis eingeprägt. Ihr Steenbergener Wirt konnte ihr das Rätsel lösen. Der Kult muß damals, so schließen wir, erst in seinen Anfängen gewesen sein und fand seine Förderung vornehmlich bei den eingesessenen Steenbergenern. Sie werden es gewesen sein, die den Anlaß gaben zur Niederschrift der Legende und der Wunder.

Unter den folgenden Wunderberichten erlaubt einer eine ungefähre Zeitbestimmung. Es handelt sich um die Befreiung eines Gefangenen, der in einem Krieg mit dem Herrn von Erkel = Arkel in Gefangenschaft geraten war. Aller Wahrscheinlichkeit ist damit, wie schon Sloet[1]) vermutete, die lange Fehde gemeint, die Graf Wilhelm VI. von Holland in dem ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts mit dem stolzen Kabeljauschen Geschlecht des Johannes von Arkel führte. Sie endete damit, daß das Land Arkel 1412 an Holland kam, und daß das alte Schloß Arkel bei Gorkum geschleift wurde[2]). Damit können wir den dem Bilde von Steenbergen als der hl. Ontkommer gewidmeten Kult bis in das erste Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts verfolgen. Aber für frühere Zeiten fehlt es uns an jedem Anhaltspunkt.

Aus Steenbergener Archivalien hat Sloet noch einige andere Zeugnisse für den Kult der hl. Ontkommer in Steenbergen beigebracht. In der Zusammenfassung der Stadtrechte und Privilegien, die Heinrich III., Graf von Nassau, nach dem Tode seines Oheims Engelbert II. bei seiner Besitzergreifung i. J. 1504 beschwor, findet sich ein Verbot, daß niemand anders als die Kirchenmeister silberne oder vergoldete Bilder von der reinen Jungfrau Sinte Ontkommer verkaufen dürften[3]). Wir sehen, daß der Verkauf von Wallfahrtsandenken eine ergiebige Einnahmsquelle war, die sich die Geistlichkeit nicht entgehen lassen wollte. Sodann ist noch der Name der Heiligen in einem Polder, Sinte Ontcommerspolder, erhalten, der nach 1482 eingedeicht wurde[4]).

Daß weitere Zeugnisse fehlen, erklärt sich zu einem guten Teil wohl daraus, daß in Steenbergen im 16. Jahrhundert bei dem Einzug des Kalvinismus der katholische Kult beseitigt wurde.

Aber in den Legenden, die später in Deutschland über die hl. Kümmernis verbreitet wurden, zeigt sich noch deutlich die Tradition, daß der Kult in Steenbergen seine Heimat hatte.

---

1) S. 53 A.

2) Vgl. Blok, Gesch. der Niederlande II, 133 ff.

3) „Item. dat nyemandt, wie hij sij, egeenerhande tekenen, silveren of vergulden, van der reynder joncfr. Sinte Oncommer voertane vercopen en sal anders dan de kerkmeysters alhier oft diegene, die se daerto voegen sullen, opte verbeuvte van 3 ℔ zwarte. Sloet 54, 49.

4) Sloet 49. Vgl. Cuperus p. 51 n. 10, 11; p. 61 n. 53.

Monumenta Germaniae Historica
Traube-Bibliothek.

Die Legende tritt uns in Deutschland am ausführlichsten entgegen in einer Form, die in Neufahrn bei Freising, dem Mittelpunkt der bayerischen Kümmernisverehrung, überliefert ist. Die Niederschrift der Legende, wie sie in einem Missale der Pfarrei Eching, jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek 2° Inc. c. a. 1922, eingetragen ist, datiert zwar erst von 1607. Aber, so wie sie damals niedergeschrieben wurde, muß sie schon am Anfang des 16. Jahrhunderts gelautet haben. Denn das Bild von Eltersdorf bei Erlangen, das auf die gleiche Legende deutlich hinweist, trägt die Jahreszahl 1513. Auf diesen Zusammenhang habe ich jüngst in einem Artikel des „Bayerland" hingewiesen, in dem ich die Legende von 1607 abgedruckt und das Bild von Eltersdorf wiedergegeben habe[1]). Die also für den Anfang des 16. Jahrhunderts bezeugte Legende von Neufahrn gibt in den Hauptzügen mit vielen Ausschmückungen und Abschweifungen die niederländische Legende wieder. Daß der Vater der Heiligen ein König von Sizilien, der Werber ein König von Portugal ist, also die beider Länderbezeichnungen gegenüber der niederländischen Legende vertauscht werden, zeigt uns nur, wie unsolid die geographische Fiktion war. Am Schlusse heißt es: „Nun geschachen nach Irem Todt vüll Wunder-Zaichen. Als der Vatter die vernahm, kham die Reu an ihn und war seines Übels erlhenen (?). Durch Fürbitt der hl. Junkhfrauen und Marterin S. Khumernus wardt er ein Christ und lis sich tauffen und gab Stainberg, da sie leibthaftig ligt, Neubarth vnd Brinen auff dem Sandt, alles in Holland, zu ainem Gottshauß zu bauen, in Nam S. Scolastica und lis ir ain bült von Silber mit gulten Schuehen machen zu Ehren."

Ist auch im einzelnen hier noch manches dunkel, so ist doch dies zweifellos, daß unter Stainberg unser Steenbergen zu verstehen ist, wo nicht nur ein Bild der Heiligen aufgestellt sein, sondern wo sie selbst begraben sein soll. Überraschend ist auch die Überschrift der Legende: „Das Leben, Leiden und Sterben der heiligen Junchfrauen S. Kümernus, welche in dem Jare 1403 erhebt und in die Zall der Heiligen geschriben ist worden. Der Vest allemal an S. Dionisii Abend felt." Die Jahreszahl stimmt genau überein mit der Zeit, die wir für das Aufkommen des Kultes in Steenbergen erschließen konnten. Soll das bloßer Zufall sein? Der Dionysiustag, der 9. Oktober, dessen Vigil hier als Festtag angegeben wird, findet sich als solcher neben andern Festtagen für unsere Heilige in einer aus der Salvatorkirche zu Utrecht stammenden Legende verzeichnet[2]). Alles das sind unverkennbare Anzeichen, daß die Neufahrner Legende auf eine niederländische Legende zurückzuführen ist.

Wir haben noch eine kürzere deutsche Legende aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, die weit verbreitet wurde und noch heute auf mancher Legendentafel unter dem Bild der Heiligen zu lesen ist. Zuerst finden wir sie auf einem Einblatt der Münchener Hof- und Staatsbibliothek[3]) und in der Heidelberger HS. Nr. 793[4]). Das Einblatt stammt von dem Augsburger Zeichner und Maler Hans Burgkmair, der es wahrscheinlich im Jahre 1507 anfertigte[5]). Es hat für uns eine besondere Wichtigkeit, da es zu den Stücken gehört, in denen der Zusammenhang zwischen dem Kümmernis- und dem Volto santo-Kult deutlich vor Augen tritt. Auf einer Darstellung der bekannten gekreuzigten Figur mit dem Geiger davor liest man „die Bildnus zuo Luca"; die Überschrift des ganzen Blattes aber lautet: „Sant kümernus. Mirabilis deus in sanctis suis. Got würdt wunderbare ding in seinen Hailigen." An dem linken Seitenrande und dem unteren Teil steht dann folgende Legende:

---

1) S. oben S. 96, A. 1.

2) Cuperus, S. 69 Nr. 93.

3) Einblatt VII, 199.

4) Veröffentlicht zuerst von Mone im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VII (1838) S. 583.

5) In dieses Jahr setzt das Blatt A. Schmid, Forschungen über Hans Burgkmair (Münchener Dissert. 1888) S. 30.

„Es war ains haydniſchenn küniges tochter, die was ſchoen und weyß. Darumb ain haydniſcher künig ir zuo ainem gemahel begeret. Das was der junckfrawen layd, wann ſy hett got auſerwölt zuo ainem gemahel. Das thet irem vatter zoren. Der leget ſy gefangenn. Do rueffet ſy got in der gefängknuß an und batt yn, das er ir zuo hilff käm. Das geſchach, unnd kam got zuo ir in die gefänckнuß unnd tröſtet ſy. Da begeret ſy, das er ſy verwandelt in ſölche geſtalt, daß ſy kainem auf erdtrich geuiel ſonder ym allain, und das er ſy machte, wie ſy im am beſten geuiel. Do verwandelt er ſy unnd macht ſy im geleich. Do das ir vatter ſach, fragt er ſy warumb ſy alſo ſähe. Do ſprach ſy: Mein gmahel, den ich mir außerwölet hab, hatt mich alſo gemachet, wann ſy wolt ſunſt kainen dann den gekreutzigten gott. Do erzürnet ir vater unn ſprache: Du muoſt auch am kreutz ſterbenn wie dein got. Des was ſy willig vnd ſtarb am kreutz. Und wer ſy anruofft in kümernuß und anfechtung, dem kam ſy zuo hilff in ſeinen nötten. Und haißt mit namen kumini und wirt genant ſant kümernuß und ligt in Holand in ainer kirchen genant Stonberg[1]). Do kam ain armes geygerlin . . .“ Nun folgt die Geigerlegende, die, auch urſprünglich zum Volto ſanto gehörig, in deutſchen Legenden in der Regel angehängt wird.

Dieſe Legende gibt, wie man ſogleich ſieht, die Hauptzüge der niederländiſchen Legende in gedrängter Zuſammenfaſſung, die durch den Raum wohl verlangt wurde, wieder. Die Angabe der Königreiche fehlt. Aber trotzdem die Legende eine ganz abgekürzte und abgeſchliffene Form bietet, hat ſie einen feinen Zug vor der niederländiſchen Legende voraus. Das Bartwunder iſt in der deutſchen Legende viel liebenswürdiger motiviert. Dort bat die Gefangene Gott, er möge ſie ſo verunſtalten, daß kein Mann ihrer begehre. Sie erhält das Ausſehen eines onabel man = vir rusticalis. Hier bittet ſie, daß ſie ſo gemacht werde, wie ſie Gott am beſten gefiele, und darauf wird ſie dem Heiland gleich[2]). Daß die Heilige ein — ſchönes — Ebenbild des Erlöſers iſt, tritt ſo hier vor allem ſtark hervor. Der Vater fällt das Urteil, daß ſie am Kreuze ſterbe, ſowie ihr Gemahl, dem ſie ſich ähnlich gemacht habe, ihr Gott.

Was unter dem Ort Stonberg, wo die Heilige begraben ſein ſoll, zu verſtehen iſt, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Die andern Lesarten, die anderorts in dieſer mehr oder weniger variierten Legende auftreten, weiſen uns deutlich den Weg. Auf dem Bild in der Leonhardskirche zu Lauingen a. d. D. aus dem Jahre 1674 iſt der Name der Kirche Stangberg, auf dem zu Wilten in Tirol vom Jahre 1650 und Georgenried in Oberbayern Stainberg, auf dem zu St. Bartolomä am Königsſee, zu Gundihauſen (vom Jahre 1656) und in einer lateiniſchen Verſion ebenfalls Steinberg[3]). Endlich finden wir die gleiche

1) Das Einblatt hat, offenbar infolge eines Verſehens des Setzers — denn der Text iſt aus beweglichen Lettern gedruckt —: Stouberg.

2) Auch in der Neuſahrner Legende wird das angetönt. „Rufft ſi zu Gott vnd der Junkhfrauen Maria ſi zu ſterkhen mit der gnadt des h. Geiſtes, das ſi one h. Tauff nit verſcheidt, gäb ir Gedult willig zu leiden, und ir junkhfreyliche Geſtalt in ſolicher Form verandert, das khain männlich Menſch khain unlaubern willen nimer mer zu ir gewän. Erſchin ir Gott mit ſeiner werden Mutter Maria, wardt von im getaufft und getreſt mit der gnadt des h. Geiſtes und aus junkhfreylicher Form in geſtalt aines Mans mit Har und Bardt, gleich wie Gott, als auf diſem Jamerthal gewandert, geſehen.“ Bayerland a. a. O. S. 261. Am ſtärkſten betont die Gleichheit und Schönheit die Legende auf dem Bilde von S. Bartolomä am Königsſee in Oberbayern: „Da begert ſie an Gott, daß er ſie verwandleb, daß ſie kheinen Man mehr gefiehl, dan im und ſolt ſie machen, wie ſie im gleich mit Har und einem ſchönen Parth, wie Gott ſelbſten ſach.“ Panzer, Bayer. Sagen und Bräuche II (München 1855) 420.

3) Den Text von Lauingen hatte Hr. Beneſiziat Rückert die Freundlichkeit mir einſt mitzuteilen. Über Wilten ſ. Tremmel im Kunſtfreund (ſ. Tirol) 1910 Heft 11/12 S. 77; Georgenried und Gundihauſen Sepp, Altbayer. Sagenſchatz (Münch. 1876) 183, 195; St. Bartholomä ſ. vorige Anmerk. Die lateiniſche Verſion teilte 1706 der Karmelit Andreas a S. Nicolao aus Beſançon den Bollandiſten mit; ſ. Cuperus S. 65, Nr. 75.

deutsche Legende noch in einem Gedicht, das der Gerichtschreiber Jakob Reutlinger zu Überlingen um 1582 schrieb, und das im Stadtarchiv zu Überlingen beruht[1]). Auch hier heißt die Stadt Stainberg. Es liegt überall ohne Zweifel der Name Steenbergen zugrunde.

Da man die Stadt der Beisetzung nach Holland verlegte, so kam es, daß man den Vater der Heiligen als einen niederländischen König bezeichnete, wie auch ausdrücklich das Martyrium in die Niederlande verlegt wurde. So beginnt die Legende auf dem aus dem 17. Jahrhundert stammenden Bild im Christkirchl zu Mareit im Ridnauntal (Tirol): „Die heilige Kümmernuß war die Tochter eines heidnischen niederländischen Königs . . ."[2]) Oder es wird wenigstens das Geigerwunder, das in Deutschland meist mit der Legende verknüpft ist, vor das Bild der Heiligen „in den Niederlanden" verlegt[3]). Das Bruderschaftsbuch von Ruswil (Kanton Luzern) aus dem Jahr 1608 erzählt in den Eingangsworten, daß Sankt Kümmernuß „in dem Niederlande von wegen iren Keusch- (!) und Reinigkeit die marterliche Kron unnd die ewige Seeligkeit empfangen."[4]). Das waren willkürliche Lösungsversuche, mit denen man den Widerspruch beseitigen wollte, daß das Reich des Vaters in Portugal lag, die Heilige aber in den Niederlanden begraben sein sollte[5]).

Auch in Frankreich läßt sich die niederländische Legende feststellen. Cuperus kannte ein französisches Büchlein, gedruckt zu Dieppe um 1676, auf dessen Titel die Heilige Dignefortis oder Wilgefortis oder Virgo fortis genannt wurde[6]). Leider blieben alle meine Nachforschungen nach diesem Büchlein vergeblich.

Hingegen glückte es mir, eine noch unbekannte handschriftliche Legende in Frankreich ausfindig zu machen, die ich hier noch veröffentlichen will. Sie steht in einer Sammlung erbaulicher Stücke, die wahrscheinlich einst einem Frauenkloster angehörte und der Schrift nach aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stammt. Die Handschrift befindet sich jetzt unter Nr. 523 in der Bibliothek von Tours, von wo sie mir durch die Vermittlung des Freiburger Staatsrats die französische Regierung in dankenswerter Liberalität zur Einsicht zugehen ließ[7]). Die Legende steht dort fol. 98—102v.

S'ensuit la vie et legende de Madame saincte Vilgeforte, vierge et martire.

Au temps que le royaulme de Portugal estoit encore payen auint que vng bon docteur, duquel le nom est escript au liure de vie, passant son chemain, fust loge au palays du roy de Portugal, lequel auoit vnne tres belle fille, nommee Vilgeforte, car elle fust

---

1) Herr Prof. Roder hatte die Güte, mir das Gedicht abzuschreiben; ihm verdanke ich auch die Angabe über Reutlinger.

2) Mitgeteilt von Tremmel im (Tiroler) Kunstfreund 1910, H. 11/12, S. 78; vgl. dazu 1911 H. 5. S. 38.

3) So in dem „Marianischen Gnadenfluß" von dem Kapuziner P. Renato Coloniensi (Maynz 1752), in dem Andachtsbuch „Die Hand des Herrn" 14. Aufl. (Cöln, Metternich 1769) auf dem Bild von „S. Wilgefort in dem Dome zu Maynz" zum 31. Tag im Monat.

4) Freiburger Geschichtsblätter X, 115.

5) Der schon genannte (s. o. S. 103 A. 3) Karmelit P. Andreas a S. Nicolao schrieb im Jahre 1702 aus Besançon an die Bollandisten: Scrupulum, inquam, movet, quod virgo in Lusitania martyr dicatur sepulta in Hollandia et quidem in ecclesia de Steinberg. Quomodo enim, si una eademque Kumernus seu Ontkommer sit cum Wilgeforte, qua occasione et quo tempore translata fuit a Lusitania in Hollandiam et in ecclesia de Steinberg deposita?

6) S. oben S. 97 Anm. 3.

7) In dem Catalogue des mss. des bibliothèques de France XXXVII, 434 findet sich die Bemerkung: Bréquigny a vu dans ce ms. une note aujourd'hui disparue, indiquant qu'il avait été écrit en 1535 par Catherine Barbette. V. Papiers de Bréquigny vol. XXXIV, notice CC. des mss. de St. Martin de Tours. — Herrn Bibliothekar Collon, wie den beteiligten Behörden beehre ich mich hier ergebenst zu danken.

forte, a bon droit ainsi nommee, pource qu'elle refusa les royaulmes terriens et les delisse[s] des richesses tempporellez pour adherer a Jesuchrist. Elle fust forte en abandonna[n]t son tendre et verginal corps a tous tourmens pour la verite de la foy de nostre seigneur, lesquelz elle soustin virillement par la crudelite de son propre pere comme il sera dit si apres.

Comme doncque celui bon docteur catholique fut illec loge, la vierge Vilgeforte en ouy parler et desira de le veoir et ouyr de lui sa doctrine crestienne et de faict trouua moyen de parler a lui segrettement sens le sëu de ses parens, et elle, enseignee et instruytte en la foy catholique par le dit bon docteur, crust en nostre seigneur Jesucripst et se dedia en son seruice pardurablement.

En celui temps vint en ycelles parties le roy de Cecille, auquel le roy de Portugal fit vng conuit et le receupt moult honorablement et entre les choses louables[1]), qui furent en ce conuit, fut a presente[r] la fille du roy Vilgeforte, qui ia[2]) en son coeur estoit consacree a Jesucripst. Mais pource qu'elle estoit belle sur tout que on peust dire, elle plut moult au roy de Cecille, et tantost la demenda a son pere pour son espouse. Lequel joyeusement lui octroya et de bon gre par amytie. Et le convit departi, le pere denonsa a sa fille la requeste du dit roy, esperant la joye de ces nopces. Mais la vierge noble de couraige luy respondit, que james ne seroit mariee sinon a vng espoulx immortel, et son pere lui dit, qui ne le sçauroit trouuer, car il n'entendoit pas celui, duquel elle parloit, et lui parlan(s)t sur ceste matiere se departit.

Et la vierge s'oit retirant en sa chambre se prosterna deuant notre seigneur, et humblement et en grant foyt lui pria, qui lui pleust metre en elle aulcun signes, par lequel elle ne peust estre conuoittee de nul homme, et incontinant sa priere faicte nostre seigneur lui donna et enuoya barbe en sa face. Et laiens[3]) le roy vint et la voullut veoir, et son pere la fist venir, et comme le dit roy de Cecille l'eut veue ayant barbe, il cuida[4]), que son pere se mocquast de lui et lui dit: Tu m'ame(s)nes ung homme pour vnne fame. Si ce n'estoit pour ce que tu m'as cy bien reseu et que j'ay menge auecques toy(t), je te destruyrois tout ton royaulme, et s'en alla moult ire et courrouce, et le pere demeura fort trouble de ceste chose. Le dit pere prins conseil et fist venir les enchanteurs, sique leurs art il lui ostassent la barbe. Mais comme par nulle voye ne le peurent faire, la vierge dict a son pere, qu'il ne s'en mist plus en paine et que telle barbe lui auoit este concedee de son espoulx. Si, lui dict son pere et demenda: Fille, qui est ton espoulx, et elle lui dict: Pere c'est Jesuchript, notre seigneur du ciel et de la terre, a qui i'ai promis garder foy perpetuellement, et a james sens fin, et alors ycelui pere tant furieulx la commenda mestre sur vnne table et toute sa tendre chair desrompre a force de verges de cuyare, et affinque plus durement fust tormentee, fist esprendre force de vingnaigre sur ses playes. Puis l'a fist mestre en chastre cinq jours sans boire et sans menger, lesques acomplis, que son corps fut tire dehors a force de graffes de fer(t) et gectee aulx bestes, pour estre deuoree, cuydant ycelle estre morte pour la force des tourme(n)s, qu'elle auoit endures. Mays l'espouse de no(s)tre seigneur extraicte dehors apparust toute saine et plus belle et plus plaisante a regarder que james n'auoit este. Adoncques le roy moult esmerueille, non pourtant endurci en sa mecreanse lui dict: Fille, voy(t) que les dieulx te sont debonnaire, je les ay pries pour toy, et il te ont ainssi guerie. Et elle dict: Pere, tes dieulx ne

1) Ms.: loualles.
2) = déjà.
3) = là.
4) = pensa.

voyent, ne n'oyent, ne ne peuuent ayder a eulx ne a ceulx, qui les appellent. Mais Jesuchrist, a qui ie me suis consacree m'a guerie ainsi que tu voy(t). Et le roy lui dict: Fille, de ville mort est mort celui, en qui tu croys et duquel tu te ventes avoir a espoulx. Et elle dict: Il fust crucifie, affin qu'il nous donnast son royaulme pardurable. Et le roy dict: si tu ne sacrifie aulx dieux promptement et que ne renonce a celui Jesuchrist, ie te jure que de telle mort qu'il mourust, je te fere mourrir[1]) tantost. Et la vierge respondict: Fais tout ce que tu dis, car saches, que ie suis appareille[2]) a souffrir quelconques tourmens, que tu sauras pencer, pour la foy de Jesuchrist, qui est mon loyal espoulx. C'est ce que je desire d'estre semblable a lui en ma mort, a se que je lui soye plus semblable en la vie eternelle et a lui plustost et parfaictement conioincte au regne celeste. Lors le roy voyant, que par nul moyen ne la pouvoit retraire de la foy crestienne, fist appareiller unne croix, et le pere tres cruel fist en ycelle crucifie[r] sa fille naturelle a la samblamce de no(s)tre seigneur, fors que non a cloux mays a corde fust en crois inhumainement atachee par les bourreaux, qui sans pitie tyroient le corps tendre et delicat de l'espouse de no(s)tre seigneur. Et elle ainsi crucifiee randit graces a dieu, qu'il l'auoit enlumynee de sa grace et de la congnoissance de sa sainte foy catholique et nombree au coliege de ces ancelles et humblez chamberierez et seruantez. Et lui fist requeste pour tous ceulx, qui feroient[3]) memoyre de la passion de Jesuchrist et de la sienne, cy deuostement il appelloient le non d'elle en leur ayde, de toute tribulacion fussent[4]) deliures et consollez. Et lors la voie du ciel fust ouye, lui dissant: Vilgeforte soyes constante et sache, ta priere estre exsaulcee, et quiconque demendra a dieu chosse salutaire pour ton non et l'amour de toy sera exaulce. Et elle rendent grasse en la croix randit ainsi son benoist esperit a dieu la XIIII kalendre d'aoust, qui est le XIXe jour de juillet, la vigille sainte marguerite. Et incontinant s'ourdit en l'air fouldre, tempeste, tonnoirres, qui occirent tous ses crucifieurs, et feu du ciel, qui brula et consomma tout le palays de son pere. Ainsi merueilleusement venga la mort de son espouse nostre seigneur Jesuchrist, auquel est honneur et gloire par tous les cielles. Amen.

Le corps tres precieulx de ceste tres dine et noble vierge et martire a este translate par diuers moyens aulx partie[s] de Flandre en unne notable eglise ediffiee en son honneur et no(n), situee a X lyeuez par de la bourge du royaulme de Portugal, auquel auoit este crucifiee et pour l'amour de son espoulx jesus auoit voullut souffrir[5]) mort et douloureuse passion.

Finist la legende de madame sainte Vilgeforte.

Antiphona Sancte Vilgefortis.

Aue gemma virtuosa Vilgefortis vernans rosa munde, vite patens glo(rio?)sa, sis pro nobis speciosa interventrix et gratiosa beata virgo et martir Vilgefortis deo hara (!) hominibus veneranda.

Darauf folgt jene Oration, die wir ſchon oben aus der HS. des Kloſters Doſtbroek mitteilten, und die auch in einem Gebetbuch der Kirche von Salisbury aufgefunden wurde[6]).

Zeigt ſchon durch dieſe Oration die franzöſiſche Legende ihren Zuſammenhang mit der niederländiſchen, ſo wird das auch durch deren Inhalt beſtätigt. Sie entſpricht im weſent-

1) Ms.: mourrit.
2) Ms.: appareilles.
3) Ms.: ferois.
4) Ms.: fusses.
5) Ms.: souffit.
6) S. oben S. 98.

lichen der oben abgedruckten Legende aus Oostbroek und schließt sich auch in mehreren Einzelheiten derselben näher an als die Neufahrner Legende. So wird wie in der niederländischen Legende der Palast des Vaters durch Blitz zerstört. In der Einführung eines christlichen Lehrers, der die Heilige im Glauben unterweist, steht die französische Legende aber der Neufahrner Legende näher. Wie diese malt sie den Konflikt mit dem Vater weiter aus, aber auf eigene Weise. Der König von Sizilien kommt nicht als Feind, sondern als Freund in das Land Portugal. Das Versöhnungsmotiv fällt somit fort, wie übrigens auch in der Neufahrner Legende. Die Sensation, die das Auftreten der bärtigen Königstochter hervorruft, wird noch dadurch erhöht, daß der König von Sizilien dabei zugegen ist. Sodann werden die Martern in viel breiterem Maße geschildert. Hier ist besonders eigenartig, daß die Heilige an das Kreuz angebunden, nicht angenagelt wird. Dem entspricht die Darstellung der Heiligen zu Arques in der Normandie bei Dieppe, wo auch ihr Fest, entsprechend der französischen Legende, am 19. Juli gefeiert wurde[1]). Die Handschrift weist in ihrer Eigenart, wie Herr Kollege Bertoni mir versicherte, nach Nordfrankreich, ja sogar in Gegenden, wo germanischer Einfluß auf die französische Sprache sich geltend machen konnte. So hat im Schluß bourge die weibliche Form = die Burg.

Dieser Schluß ist auch sonst wieder sehr bemerkenswert. Hier lesen wir ähnlich wie in den deutschen Legenden, daß der Leib der Heiligen nach einer Kirche in Flandern übertragen worden sei. Bei der geographischen Unkenntnis des Verfassers, der Flandern nur etwa 10 lyeux von Portugal entfernt annimmt, hatte eine solche Annahme keine große Schwierigkeit. Sie zeigt aber von neuem das Dilemma, das zwischen dem Lande, in das der Martertod verlegt wurde, und dem, in welchem der Kult aufkam, bestand.

Von den späteren Legenden sehen wir hier ab. Ihre Abänderungen sind entweder aus einem Weiterspinnen der Phantasie hervorgegangen, wie in Deutschland, wo man das Bartwunder besser motivieren wollte, indem man den Vater nach einer Ehe mit der Tochter begehren ließ, oder auf falsche gelehrte Kombination zurückzuführen, indem man die Heilige, die auch Liberata hieß, mit einer Heiligen dieses Namens in Spanien identifizierte.

Für die Frage der Entstehung der Legende kommen allein die älteren Legenden in Betracht. Aus ihrer Zusammenstellung ersieht man deutlich, daß sie auf eine niederländische Redaktion zurückgehen, die erst im 15. Jahrhundert bezeugt ist, und daß die Heimat der Legende in Steenbergen zu suchen ist.

Über die weitverzweigte Frage, wie denn die Legende entstehen konnte, hoffe ich demnächst weiteres Licht zu bringen.

---

1) Vgl. Cuperus S. 64 Nr. 69.

Der Verklärungsgedanke in der Liturgie.

Von P. Ildefons Herwegen O.S.B., Abt von Maria Laach.

Das Aufblühen des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert hat mit dem praktischen Interesse weiter Kreise für den liturgischen Gottesdienst auch eine erhöhte Aufmerksamkeit der Historiker für die Liturgie gezeitigt. Mit Befriedigung darf festgestellt werden, daß die hauptsächlich durch Abt Guéranger von Solesmes angeregte Bewegung noch in steter Steigerung begriffen ist, daß insbesondere auch die deutsche Wissenschaft sich nun allen Ernstes liturgischen Problemen zuwendet. Man ist sich darüber klar, daß gegenwärtig die Besorgung brauchbarer Quellenausgaben und monographischer Untersuchungen das notwendigste Erfordernis für die liturgisch-historische Forschung ist[1]). Mit diesem Programm verträgt sich aber recht wohl das Bestreben, auch allgemeine Gesichtspunkte aufzufinden und zu formulieren, soweit sie geeignet sind, das Wesen der Liturgie zu beleuchten. Sie können für den Forscher auf den vielverschlungenen Pfaden der Liturgie wegleitend werden und ihn vor der Gefahr schützen, bei tieferem Eindringen in Einzelfragen die großen Linien aus dem Auge zu verlieren. Mit Rücksicht darauf möchte ich den Versuch wagen, einen Grundsatz auszusprechen, der zwar zunächst den Kunstcharakter liturgischer Schöpfungen erklärt, weiterhin aber auch das innerste Wesen der Liturgie überhaupt so nahe berührt, daß er zu einem Schlüssel für die Erkenntnis ihrer einheitlichen Gestaltung werden kann.

Es bedarf keines Beweises, daß die Liturgie wirkliche Kunstwerke geschaffen hat. Die Erinnerung an einige hervorragende Riten: Taufe, Meßfeier, Bischofsweihe, Königskrönung, Jungfrauenweihe u. a. genügt, um jeden Zweifel an dem künstlerischen Werte dieser symbolischen Dramaturgie schwinden zu lassen. Das künstlerische Gepräge, das diese liturgischen Handlungen an sich tragen, wird aber nicht etwa durch das Zusammenwirken der eigenartigen Schönheiten der Texte und Melodien, der Bewegungen und Gruppierungen, der Pracht der Gewänder und des Kirchengebäudes allein hervorgebracht. Alles das erhebt die Liturgie zum Gesamtkunstwerk im Wagnerischen Sinne. Der eigentliche, innere Kunstgehalt jedes einzelnen liturgischen Aktes aber liegt in seinem Aufbau, in der fortschreitenden Entwicklung seiner Wesensidee. Bevor ich das an einem Beispiel zeige, muß ich auf eine Grundlehre des Christentums hinweisen, die wegen ihrer sittlichen Bedeutung in der christlichen Frühzeit stark im Vordergrunde stand.

Der Kirche, als der Gemeinde der Gotteskinder, stand die Welt — mundus, saeculum

---

1) Über die Aufgaben und Ziele der Liturgiegeschichte haben sich in letzter Zeit geäußert:

Adalbert Ebner, Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897. Première section. Sciences religieuses. Fribourg (Suisse) 1898. S. 32 ff.

Adolf Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1904. S. 3 ff. — Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. Bd. 141. München 1908, S. 85 ff.

Georg Schreiber, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung II. Weimar 1912, S. 423 ff.

Ildefons Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie, Deutschrechtliche Beiträge, hrsg. von K. Beyerle, Bd. VIII, Heft 4. Heidelberg 1913, S. 340 f.

— wie sie vor allem in dem Evangelium des hl. Johannes charakterisiert wird[1]), als das Reich des Bösen gegenüber. Dieses Reich hatte der Christ verlassen. Er war in der Taufe aus dem Tode zum Leben[2]), aus der Finsternis zum Lichte[3]) eingegangen. Licht und Finsternis, Leben und Tod, gut und böse, konkret: Christus und Satan waren von da ab die unvereinbaren Gegensätze, durch die das Leben des einzelnen Christen wie auch der Entwicklungsgang der Gesamtkirche mit ihren Leiden, Kämpfen und Siegen bestimmt wurde. Auf diesen Dualismus hat der große Lehrer von Hippo seine geschichtsphilosophische Civitas Dei gegründet[4]).

Durch die Sünde Adams war das ganze Menschengeschlecht und mit ihm die ganze Schöpfung der Sklaverei des Satans verfallen. Sünde, Tod und Teufel sind die weltbeherrschenden Mächte, mit denen Christus den Kampf aufnehmen mußte. Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat er uns erlöst[5]).

Die Frucht seiner Erlösung aber muß dem einzelnen Menschen durch die Sakramente mitgeteilt werden. Sogar die leblosen Geschöpfe werden durch Weihungen (Benedictiones) der Herrschaft der Sünde und des Teufels entzogen, bevor sie der Gottesverehrung dienstbar gemacht werden. Diese Zuwendung der Erlösungsgnade bewirkt stets ein Emporheben des Geschaffenen aus der Niederung des Bösen in die reine Sphäre des Heiligen, bedeutet also eine Erhöhung und Verklärung des Geschöpfes, vor allem des Menschen, aber auch der Materie. Der hl. Chrysostomus vergleicht den begnadeten Christen mit einem Gefangenen, der dem Kerker entrissen und in einen Königspalast geführt, auf den Thron erhoben und mit Ehre und Glanz überhäuft wird[6]).

Ordnungsgemäß vollzieht sich die Gnadenmitteilung stets durch einen liturgischen Akt, sodaß die Liturgie zur Trägerin und ersten Vermittlerin der innern Verklärung wird. Sie muß also ihre äußere Form in Wort und Handlung so gestalten, daß sie die Idee der Verklärung in einer dem jeweiligen Heiligungsakte angemessenen Weise zur Darstellung bringt. Damit wird der Verklärungsgedanke — schon sein Begriff verlangt das — kunstschöpferisch in der Liturgie, er wird geradezu das Prinzip, das die Liturgie zum Kunstwerk voll Ebenmaß und Schönheit von innen heraus gestaltet.

Die Verklärungsidee soll damit nicht als das absolut einzige liturgische Kunstprinzip bezeichnet werden. Gerade der Gebetscharakter der Liturgie drängt zur Kunst. Im Gebete erhebt sich der Mensch über das Irdische zu Gott, seine Seele versenkt sich in die Erkenntnis und Liebe der unendlichen Schönheit, und wenn Worte auch nur annähernd wiedergeben wollen, was Geist und Gemüt da bewegt, so muß die Gebetssprache einen, wenn auch noch so schwachen Widerschein des ewigen Schönheitslichtes an sich tragen. Wenn ferner im Namen der Kirche nur objektives, allen Christen gemeinsames Sinnen und Verlangen in seelenvoller, gehobener, großzügiger Form ausgesprochen werden soll, sodaß jeder einzelne sein eigenes Erleben in den Worten der Liturgie wiederfindet, so darf hier nur der Dichter, der Herzenskünder, das Wort ergreifen. Das liturgische Gebet wird daher naturgemäß zur Poesie. Darum ist das Psalmenbuch zur liturgischen Gebetsschule für die Kirche geworden. Davids Lieder nehmen in ihren Offizien den breitesten Raum ein.

---

1) Joh. 12, 31; 14, 30; 15, 18 ff.; 16, 20; 17, 14. 21. 23. 25. I. Joh. 2, 16; 5, 19.

2) Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. I. Cor. 15, 22.

3) Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ephes. 5, 8.

4) Auf der gleichen Grundlage steht im 12. Jahrhundert Rupert von Deutz mit seiner kleinen Schrift De victoria Verbi Dei. Migne P. lat. 169. 1218 ff.

5) Vgl. die Lehre des hl. Justin bei Bernhard Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1891, S. 72 ff. Ebd. auch weitere patristische Belege.

6) In epistolam ad Romanos homilia X. 2. Migne, P. gr. 60. 477.

Auch wenn wir neben diesem innern Kunstprinzip einige äußere, wie die Gemeinsamkeit des liturgischen Gottesdienstes und seine Eigenart als Handlung — actio — nicht vergessen, so darf dennoch der Verklärungsgedanke als das Kunstprinzip der Liturgie schlechthin bezeichnet werden, insofern in ihm der Kernpunkt der gesamten Liturgie, die Gnadenvermittlung, ausgedrückt ist und weil er — historisch betrachtet — tatsächlich unserer Liturgie Form und Gestalt gegeben hat.

Verklärung im christlichen Sinne ist die Erhebung des Menschen aus dem Zustande der Natur zur Übernatur, zu einer Teilnahme am göttlichen Sein, am göttlichen Lichte und Glanze. Für die alten Christen ging dieses Licht in der Osternacht auf, in der sie mit Christus dem alten Leben starben und zur novitas vitae auferstanden. Wie bei den eleusinischen Mysterien die Eingeweihten von dem Mystagogen in stufenweisem Ritual bis zu dem Orte geführt wurden, wo sie zuletzt als Epopten das Bild der Göttinnen selbst im Fackelschein erblickten, so wurden die Christen in der Osternacht durch eine Stufenreihe aufeinanderfolgender Handlungen aus dem Reiche der gefallenen Natur in das Reich der Gnade und des Lichtes erhoben[1]). Clemens der Alexandriner leiht diesem Gedanken Worte: „O wahrhaft heilige Mysterien! O reines Licht! Man trägt die Fackeln voran, und ich schaue den Himmel und Gott. Heilig werde ich, indem ich eingeweiht werde. Der Herr übt den Priesterdienst, besiegelt den erleuchteten Mysten und stellt den Gläubigen, der nun auf immer gerettet ist, dem Vater dar. Das sind die Bacchanalien meiner Mysterien. Auch du, wenn du willst, tritt ein, und du wirst den Reigen führen mit den Engeln um den, der wahrhaft und ohne Anfang und Ende ist, Gott, indem der Logos Gottes mit uns Hymnen singt. Dieser ewige Jesus, der eine große Hohepriester des einen Gottes und Vaters, betet für die Menschen und ermahnt die Menschen: Kommt zu mir, um von mir das Geschenk der Unsterblichkeit zu empfangen; den Logos gebe ich, die Erkenntnis Gottes, vollkommen mich selbst."[2])

Der Reigen, den Christus führt und dessen Ziel die Vereinigung des Heilandes mit dem Gläubigen und dessen Vergöttlichung ist, nimmt seinen Weg in stetem Aufwärtssteigen von der Taufe und Firmung zur Eucharistie. Jedes dieser drei Sakramente ist ein Kunstwerk, als äußeres Zeichen einer inneren Gnadenwirkung, als sinnlicher Ausdruck einer übersinnlichen Tatsache, als symbolische Verkörperung einer Idee. Zudem wird die Ideenfülle der Sakramente durch zahlreiche Riten —Sakramentalien — noch ausgemalt. Sakramente sind aber keine toten Zeichen, sondern ihr Gnadeninhalt wird durch eine Handlung den einzelnen zugewendet. Die Heiligung und Verklärung des Menschen aber, die jedes Sakrament bewirkt und die in dem Ritus seiner Spendung versinnbildet wird, ist zugleich durch ihre stufenweise Entfaltung das Prinzip, auf dem der Fortschritt der liturgischen Handlung und damit deren dramatische Ausgestaltung beruht. Zweck und innere Idee aller dieser Riten aber ist die Verklärung des Menschen.

Eine der ältesten eingehenderen Beschreibungen der altchristlichen Liturgie, die Taufkatechese des hl. Cyrill von Jerusalem[3]), möge diesen Grundsatz rechtfertigen.

Außerhalb des Heiligtums, in der Vorhalle des Baptisteriums, sozusagen noch auf

---

1) Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I. Tübingen 1903, S. 278 ff.

2) Protrepticus, c. XII. 120. 1—2 ed. Stählin GCS: Clem. Alex. I, 84. Vgl. die Anlehnung der Dreiteilung der christlichen Aszese in Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungsstufe an die drei Phasen des Mysterienkultus: Lustrationen, kleine Mysterien und große Mysterien. Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien, aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr. Kempten 1911. S. 9, A. 1.

3) Catecheticae orationes quinque ad recens baptizatos. Migne P. gr. 33 1065 ff.

weltlichem Boden, wandten sich die Täuflinge nach Westen, der Gegend der Finsternis, und sprachen mit ausgestreckter Hand: Ich widersage dir, Satan! Und nach der dreifachen, noch jetzt üblichen Abrenuntiatio kehrten sie sich gegen Osten, der Gegend des Lichtes und des neuen Paradieses, und bekannten laut ihren Glauben an Gott, den Vater, den Sohn und den Hl. Geist. Die Absage an den Satan sowohl wie auch die Übergabe an Christus[1]) vollziehen sich beide in der bei der römisch-rechtlichen Stipulatio gebräuchlichen Form von Frage und Antwort.

Schon hier weise ich auf die Verknüpfung eines negativen und eines positiven Moments in dem Vorbereitungsakte hin. Die Abschwörung bezeichnet das Verlassen des bisherigen Zustandes, das Sichentfernen vom Bösen; das Glaubensbekenntnis dagegen drückt das Ergreifen des neuen Lebens, die Übernahme der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, die erste Vorstufe der Umwandlung und Verklärung aus[2]). Diese Antithese negativer und positiver Elemente bestimmt als ausdrucksvollstes Kunstmittel die allmähliche Entfaltung des Verklärungsgedankens in der Liturgie.

Die Fortsetzung der Katechese Cyrills zeigt das deutlich. Nach dem Taufgelöbnis traten die Katechumenen in das Baptisterium ein und wurden völlig entkleidet[3]). Sie zogen den alten Menschen mit seinen Werken aus. Nackt, wie Christus am Kreuze, werden sie mit ihm sterbend über das Böse triumphieren. Sogleich wurden sie am ganzen Körper mit Öl gesalbt, und zwar mit dem „Öl des Exorzismus"[4]).

Während die Waschung und Besprengung mit Wasser stets die negative Bedeutung der Entsündigung hat, sinnbildet die Salbung mit Öl positiv die Mitteilung der Gnade und Heiligung[5]). Bezeichnend sagt die Präfation bei der Weihe des hl. Chrisma am Gründonnerstag: Inde etiam Moysi famulo tuo mandatum dedisti, ut Aaron fratrem suum prius aqua lotum per infusionem huius unguenti constitueret sacerdotem.

Man könnte nun glauben, die Salbung vor dem Taufbade störe den Aufstieg vom Negativen zum Positiven, vom Niedern zum Höhern. Dem ist jedoch nicht so. Die Salbung hat auch hier einen positiven Sinn, und zwar als Abschluß der gesamten Vorbereitung auf die Taufe.

Im Abendlande fand ursprünglich an dieser Stelle keine Salbung, sondern nur der Exorzismus statt[6]). Jeder Exorzismus enthält aber wieder einen negativen Teil: die Austreibung des bösen Geistes, und einen positiven: die Vorbereitung auf den Empfang des göttlichen Geistes. Auf die kürzeste Formel ist diese Idee der Beschwörung im heuti-

---

1) Die apostolischen Konstitutionen sprachen auch die Hingabe an Christus der Absage an den Teufel gegenüber in einer eigenen Formel aus: *μετὰ δὲ τὴν ἀποταγὴν συντασσόμενος λέγετω, ὅτι καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ.* VII. 41, 3. ed. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1906. I. 444. Ebenso Chrysostomus: *καὶ συντάσσομαί σοι Χριστέ.* Ad illuminandos catecheses II. 4. Ebd. Anm. 3.

2) *Ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς πρὸ τούτου χρόνοις κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας· ἐπὶ δὲ τοῦ ἁγίου τῆς παλιγγενεσίας λουτροῦ, ἀφεῖλεν ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου· οὐκ ἔτι γὰρ πενθήσεις, ἐκδεδυμένος τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον· ἀλλὰ πανηγυρίσεις ἐνδεδυμένος τὸ ἱμάτιον σωτηρίου Ἰησοῦν Χριστόν.* Cyrillus, Catechesis mystagogica I. c. X. 1073 f.

3) Vgl. Franz Jos. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. III, Heft 1—2, Paderborn 1909, S. 111.

4) *Εἶτα ἀποδυθέντες, ἐλαίῳ ἠλείφεσθε ἐξορκιστῷ, ἀπ' ἄκρων τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κάτω· καὶ κοινωνοὶ ἐγίνεσθε τῆς καλλιελαίου, Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Catechesis mystagogica II. c. III. 1080. Vgl. Dölger, Der Exorzismus, S. 138 f. und 158.

5) Die Riten der Kirch-, Altar- und Glockenweihe sind ein sprechender Beleg dafür. Bei den kleineren Weihen, z. B. der Kerzen und Palmen, der Asche u. a. wird das negative Element durch aspersio, das positive durch thurificatio symbolisiert; auch der Weihrauch bedeutet Verklärung.

6) Ferdinand Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1872, S. 140.

gen römischen Taufritual gebracht: Exi ab eo immunde spiritus et da locum Spiritui sancto Paraclito. Die morgenländische Kirche hat nun gerade dieses zweite, positive Glied des Exorzismus in ihrer Liturgie betont. Ihr ist die Salbung das Symbol der Bereitschaft der Seele zur Aufnahme des Geistes Gottes, der pinguedo Christi[1]) in der Taufe. Denn daß die Salbung hier einen exorzistischen Charakter hatte, spricht Cyrill deutlich aus: Das exorzisierte Öl erhält durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, daß es nicht nur die Spuren der Sünden ausbrennt und tilgt, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des Bösen vertreibt[2]).

„Hierauf seid ihr," fährt Cyrill fort, „zum heiligen Brunnen der göttlichen Taufe geführt worden, wie Christus vom Kreuze herab zu dem vor ihm liegenden Grabe." Durch das dreimalige Untertauchen sind die Täuflinge, nach der Auffassung des Katecheten, mit Christus in die Nacht des Todes versunken, um gleich darauf beim Auftauchen das Tageslicht zu schauen. So sind sie in dem gleichen Augenblick gestorben und geboren[3]). Die Heilswelle des Taufwassers ist ihnen Grab und Mutter geworden[4]). Nur symbolisch sind sie mit Christus gekreuzigt, gestorben und begraben worden; in Wahrheit und Wirklichkeit aber sind sie mit ihm zu einem neuen Leben auferstanden[5]).

Dieses neue Leben beschreibt der hl. Justin im Gegensatz zum früheren: „Wir sind dem Worte Gottes gefolgt, haben uns von den Dämonen losgesagt und dienen nun dem einzigen, ungewordenen Gott durch seinen Sohn. Wir, die wir uns einst in Unzucht ergötzten, umfangen jetzt die Keuschheit; die einst Zauberkünste brauchten, haben sich jetzt dem guten ungewordenen Gotte geweiht. Die einst Geld und Gut über alles liebten, tun jetzt, was sie haben, zusammen und teilen den Dürftigen mit. Die einst einander haßten und töteten, die mit Fremden der Sitte wegen nicht an einem Herde sitzen wollten, die beten jetzt nach der Erscheinung Christi zusammen, beten für ihre Feinde und suchen die, die sie ungerecht hassen, zu überreden, daß auch sie nach den schönen Vorschriften Christi leben und so die frohe Hoffnung haben möchten, mit uns dieselben Verheißungen von dem alles beherrschenden Gott zu erlangen."[6]).

Wenn aber der Christ nach der Taufe nach all seinen Lebensbeziehungen in eine reinere sittliche Welt eintritt, so ist das nur die Folge der innern Umwandlung, die das Sakrament in ihm bewirkt hat, der Verklärung und Vergöttlichung der Seele durch die Gnade. Die Gnade ist das neue Leben, und die höhere sittliche Vollkommenheit ist der Wandel in diesem neuen Leben[7]).

Das Taufbad ist aber nur der erste, wenn auch grundlegende Akt in der sakramentalen Heiligung des Christen. Sie ist vorwiegend Entsündigung und gilt dem hl. Cyrill geradezu als die negative Vorbedingung zur positiven Geistesmitteilung in der Firmung[8]).

---

1) *Τὸ οὖν ἐπορκιστὸν ἔλαιον σύμβολον ἦν τῆς κοινωνίας τῆς πιότητος τοῦ Χριστοῦ.* Catechesis mystagogica II. c. III.

2) Ebd. vgl. Dölger, Der Exorzismus, S. 67.

3) Ebd. S. 3.

4) *Καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκετε καὶ ἐγεννᾶσθε· καὶ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ὕδωρ, καὶ τάφος ὑμῖν ἐγίνετο καὶ μήτηρ.* Catechesis mystagogica II. c. IV. 1080.

5) *Ἐπὶ δὲ ὑμῶν θανάτου μὲν καὶ παθημάτων ὁμοίωμα· σωτηρίας δὲ οὐχ ὁμοίωμα, ἀλλὰ ἀλήθεια.* Catechesis mystagogica II. c. VII. 1084.

6) Justinus, I. Apologia c. 14, ed. von Otto, Corpus Apologetarum Christianorum, vol. I, tom. I, pars I. Jena[3] 1875, S. 42 f.

7) *Δυνατὸς δέ ἐστιν ὁ Θεὸς ὁ παραστήσας ὑμᾶς ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, δοῦναι ὑμῖν ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν.* Catechesis mystagogica II. c. VIII. 1084.

8) ... *ὅτι ὡς ἔστιν (τὸ βάπτισμα) ἁμαρτημάτων καθαρτήριον, καὶ Πνεύματος ἁγίου δωρεᾶς πρόξενον.* Catechesis mystagogica II. c. VI. 1081.

Rein negativ kann natürlich die Wirkung der Taufe nicht sein, da Sündennachlassung immer gleichbedeutend ist mit Gnadenverleihung. Aber die Taufgnade beschränkt sich sozusagen auf die Vernichtung der Sünde — des alten Lebens — und auf die Erzeugung des göttlichen Lebens, auf die Neubelebung der Seele. Der Getaufte ist ein „neugeborenes Kind“ [1]) im Reiche Christi. Das übernatürliche Leben wird zur Vollreife, zum Vollalter Christi [2]) gebracht durch die Firmung. Der Christ wird ein anderer Christus, wenn er das Unterpfand des Hl. Geistes empfängt [3]).

Legt die Taufliturgie demnach den Nachdruck auf die negative Seite des Sakramentes, auf die Entsündigung, so baut sich auf dem ihr innewohnenden positiven Element der sakramentale und zugleich liturgische Fortschritt in der Firmung auf [4]). Für Cyrill verhalten sich die beiden Sakramente zueinander wie die Taufe Christi in den Fluten des Jordan zu dem Herabsteigen des Hl. Geistes auf den getauften Erlöser [5]). Der Getaufte kann noch nicht im vollen Sinne des Wortes Christ genannt werden, er ist vielmehr erst auf dem Wege, ein solcher zu werden [6]). Erst die Salbung mit Chrisma macht ihn zu einem Christus, einem „Gesalbten“ [7]). Der Firmungsritus bestand zu Jerusalem in der Salbung von Stirn, Ohren, Nase, Brust und des ganzen Körpers mit dem geweihten Öl, sodaß der Täufling symbolisch ganz mit dem Hl. Geiste bekleidet und gerüstet wurde [8]).

Die Liturgie schafft also auch hier ihre Form ganz aus der Idee des Sakramentes heraus und schmückt sie in ihrer Symbolik noch weiter aus, wenn sie den aus dem Taufbrunnen herausgestiegenen und mit hl. Öl gesalbten Christen in ein weißes Gewand, das leuchtende Sinnbild der Entsündigung und Begnadung, kleidet. Cyrill weist in anderm Zusammenhange auf diesen fein empfundenen liturgischen Ritus hin [9]). Aber schon der

---

1) Deponentes igitur omnem malitiam et omnem dolum et simulationes et invidias et omnes detractiones, sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem, si tamen gustastis quoniam dulcis est Dominus. I. Petr. 2. 1—3.

2) Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, ut iam non simus parvuli fluctuantes ... Ephes. 4. 13—14

3) *Χριστοὶ δὲ γεγόνατε τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι.* Cyrillus, Catechesis mystagogica III. c. I. 1088.

4) Vgl. Franz Jos. Dölger, Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. V Heft 3—4. Paderborn 1911 S. 187 f. Ein karolingischer Dichter singt, noch ganz im Geiste der Väterliteratur:

Fratres, quos sacri baptismatis unda lotavit
Quosque salutiferi Christi coronavit oliva.

Tituli Augienses, VI. 6—7. MG. Poetae latini aevi Carolini (ed. Duemmler) II. 427.

5) *Κἀκεῖνος (Χριστός) μὲν ἐν Ἰορδάνῃ λουσάμενος ποταμῷ, καὶ τῶν χρώτων τῆς Θεότητος μεταδοὺς τοῖς ὕδασιν, ἀνέβαινεν ἐκ τούτων· καὶ Πνεύματος ἁγίου οὐσιώδης ἐπιφοίτησις αὐτῷ ἐγίνετο, τῷ ὁμοίῳ ἐπαναπαυομένου τοῦ ὁμοίου. Καὶ ὑμῖν ὁμοίως ἀναβεβηκόσιν ἀπὸ τῆς κολυμβήθρας τῶν ἱερῶν γαμάτων, ἐδόθη χρίσμα, τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα.* Catechesis mystagogica III. c. I. 1088 f.

6) *Πρὸ γὰρ τοῦ καταξιωθῆναι ὑμᾶς ταύτης τῆς χάριτος, ταύτης τῆς προσηγορίας κυρίως οὐκ ἦτε ἄξιοι, ἀλλ' ὀδεύοντες προεβαίνετε εἰς τὸ εἶναι χριστιανοί.* Catechesis mystagogica III. c. V. 1092.

7) *Μέτοχοι οὖν τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι, χριστοὶ εἰκότως καλεῖσθε· καὶ περὶ ὑμῶν ἔλεγεν ὁ Θεός· Μὴ ἅψασθε τῶν χριστῶν μου.* Catechesis mystagogica III. c. I. 1088.

8) *... οὕτω καὶ ὑμεῖς μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρίσμα, ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Catechesis mystagogica III. c. IV. 1092.

9) Catechesis mystagogica IV. c. VIII. 1104. Nach der alexandrinischen Liturgie wurde dem Getauften bezw. Gefirmten nach Anlegung des weißen Kleides ein Kranz aufs Haupt gesetzt. Die Akklamationen, die dieser Krönung folgen, geben der Verklärung des Neuchristen lauten Ausdruck: Pone, Dominator Domine Deus, super famulum tuum coelestem coronam, coronam gloriae. Amen. Coronam invictae fidei et quae impugnari non potest. Amen. Coronam roboris. Amen. Coronam iustitiae famulo tuo concede, ut Spiritus Sancti gratia impleatur. Assemani, Codex liturgicus, t. III. De confirmatione. Paris 1902, S. 94 f. Vgl. die äthiopische Liturgie, ebd. S. 112 f.

Umstand, daß er in seiner ersten Katechese über die hl. Eucharistie auf ihn zurückkommt, beweist, daß er in seinen Augen nicht so sehr einen glänzenden Abschluß der ersten Heiligung als vielmehr eine Vorbereitung auf eine noch höhere darstellt. Der Bischof von Jerusalem vergleicht seinen Taufunterricht mit dem Bau eines Hauses, dessen Zinnen er mit der Unterweisung über die hl. Eucharistie als Opfer[1]) und als Opferspeise[2]) den Kranz der Vollendung aufsetzt[3]). Diesem Lehrgebäude analog steigert sich auch das Heiligungswerk in der Seele des Christen, bis es im Empfange der hl. Eucharistie mit der höchsten Gottesgabe, mit Gott selbst gekrönt wird.

Es ist bemerkenswert, daß dem hl. Cyrill auch bei seiner Beschreibung des Meßopfers der Zusammenhang mit den vorhergegangenen Sakramenten stets vorschwebt. Er geht gleichsam mit seinen Zuhörern in der einheitlichen Weiterentwicklung des Heiligungswerkes der vollen Verklärung entgegen. Der eben Gefirmte wohnt, mit dem weißen Taufkleide angetan, als „Geheiligter“[4]) dem Opfermysterium bei. Auch diese liturgische Feier, die uns der Katechet in großen Zügen vorführt, beginnt mit der Entsündigungssymbolik der Handwaschung von seiten des Priesters[5]) und mit dem Versöhnungskusse von seiten des Volkes[6]), um nach diesen negativen Vorbereitungsriten mit der Präfation in eine Vereinigung mit den überirdischen Chören des Himmels einzutreten[7]) und in der hl. Wandlung die Vollendung des Opfers, die Vergöttlichung der Opfergaben zu erreichen. Für die Gesamtkirche, für die nun Gebete verrichtet werden[8]), ist die Opferfeier auf ihrem Höhepunkte angelangt; der einzelne Gläubige aber geht noch seiner gnadenvollen Gottverähnlichung entgegen. Nach dem Familiengebete der christlichen Gemeinde, dem Vaterunser, ruft der Priester: „Das Heilige den Heiligen“, und unter dem Gesange des Psalmverses: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus[9]) traten die Neophyten, die „Heiligen“, zum eucharistischen Opfermahle[10]). Die rechte Hand, die Christus, den König, empfängt, soll auf der linken wie auf ihrem Throne ruhen[11]). Man sieht hier deutlich den Gedanken an den verklärten Erlöser durchschimmern. Die vom hl. Blute noch feuchten Lippen soll der Gläubige mit den Händen berühren und dann Augen, Stirn und die übrigen Sinne heiligen[12]).

Nun ist der Mensch, der eben noch als Knecht des Bösen, unwürdig, das Heiligtum zu betreten, vor der Türe der Basilika stehen bleiben mußte, ganz eingetaucht in Gott. Er hat die reinigenden und heiligenden Mysterien durchschritten, um nun, mit Christus aufs

---

1) *Εἶτα, μετὰ ἁπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν ...* Catech. myst. V. c. VIII. 1116. *Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν.* Ebd. c. X. 1117.

2) Ebd. c. XX. 1124.

3) *νῦν δὲ ἐπὶ τὰ ἑξῆς μεταβαίνειν ἀναγκαῖον, σήμερον τὴν στεφάνην ἐπιθήσοντας τῇ πνευματικῇ ὑμῶν τῆς ὠφελείας οἰκοδομῇ.* Ebd. c. I. 1109.

4) *Ἅγιοι καὶ ὑμεῖς, Πνεύματος ἁγίου καταξιωθέντες.* Ebd. c. XIX. 1124.

5) Ebd. c. II. 1110.

6) *Σημεῖον τοίνυν ἐστὶ τὸ φίλημα, τοῦ ἀνακραθῆναι τὰς ψυχὰς καὶ πᾶσαν ἐξορίζειν μνησικακίαν.* Ebd. c. III. 1112.

7) *Διὰ τοῦτο γὰρ τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν ἐκ τῶν σεραφὶμ θεολογίαν ταύτην λέγομεν, ὅπως κοινωνοὶ τῆς ὑμνῳδίας ταῖς ὑπερκοσμίοις γενώμεθα στρατιαῖς.* Ebd. c. VI. 1113.

8) Ebd. c. VIII. u. IX. 1116.

9) Ps. 39, 9.

10) Catechesis mystagogica V. c. XX. 1124.

11) Ebd. c. XXI. 1125.

12) Ebd. c. XXII. 1125. Man vergleiche hierzu die Passio der hl. Agnes: jam corpus eius (Christi) corpori meo sociatum est et sanguis eius ornavit genas meas. Vita S. Agnetis, c. I. 3. Acta Sanctorum Boll. (ed. Palmé) Januar Bd. II S. 715.

innigste vereint, am göttlichen Leben teilzunehmen. Nun soll er in dem häufigen Empfange der hl. Eucharistie verharren und sich der beseligenden Gottesnähe durch Sünde nicht berauben[1]). Nach dieser Mahnung beschließt Cyrill seine Unterweisungen mit dem Worte des hl. Paulus: „Der Gott des Friedens heilige euch in allem, damit euer Leib, eure Seele und euer Geist unversehrt bewahrt bleibe bis zur Ankunft Christi."[2]). Zur Stunde also ist der neue Christ so hoch in Gnaden erhoben, daß er sofort zur ewigen Verklärung eingehen könnte. Sich makellos zu bewahren und an Heiligkeit und innerer Verklärung zu wachsen ist seine Lebensaufgabe, bis er vor den Richterstuhl Gottes berufen wird.

Im blendendweißen Taufkleide steht er nun vor dem Altare, die Freude und der Stolz der Kirche und ihres Hirten, das Staunen der Engel[3]), ein Bild der Verklärung[4]).

Unter stets fortschreitender dramatischer Entwicklung hat die Liturgie die allmähliche Loslösung des Menschen aus der Macht des Bösen und die damit verbundene innere Umwandlung bis zur höchsten Verklärung in der monumentalen Trilogie von Taufe, Firmung und Eucharistie zur Darstellung gebracht[5]). Sie dient im Sinne der Kirche der stufenweisen Verklärung der christlichen Seele, indem sie dem verklärten Christus den verklärten Christen entgegenführt[6]). Und in Hinordnung auf diese Bestimmung hat sich der ihr eigene Schönheitsgehalt ungesucht, aus innerer Notwendigkeit zum harmonischen Kunstwerk gestaltet. Schon die einfachen Linien, in denen Cyrill von Jerusalem uns die einzelnen liturgischen Szenen skizziert, zeugen dafür. Man betrachte aber unter diesem Gesichtspunkte unsere heutige reich entwickelte Liturgie. Der einheitliche, großzügige Grundgedanke der Verklärung wird überall zutage treten. Nicht nur die Anordnung des Kirchenjahres mit Ostern als Mittelpunkt und dem Pfingstfestkreise als Fortsetzung und Ausklang der Erde und Himmel umspannenden Verklärungsidee, sondern auch der Meßritus, die großen Weihen und kleinen Segnungen bewegen sich nach dem gleichen künstlerischen Kanon vorwärts und aufwärts.

Ludwig von Sybel hat unlängst die Malerei und Plastik der altchristlichen Antike als Jenseitskunst bezeichnet[7]). Mit vollem Recht. Auch in ihr waltet der Verklärungsgedanke.

---

1) *Τῆς κοινωνίας ἑαυτοὺς μὴ ἀποῤῥήξητε· μὴ διὰ μολυσμὸν ἁμαρτιῶν, τῶν ἱερῶν τούτων καὶ πνευματικῶν ἑαυτοὺς ἀποστερήσητε μυστηρίων.* Ebd. c. XXIII. 1125.

2) I. Thess. 5, 23.

3) Coepistis venire, spectarunt angeli, viderunt vos advenientes, et humanam conditionem illam, quae ante peccatorum tenebroso squalore sordebat, aspexerunt subito refulgere ... Mirantur ergo et angeli. Pseudo-Ambrosius, De sacramentis, lib. IV. c. II. Migne, P. lat. 16. 437. Vgl. Ambrosius, De mysteriis, c. VII. 35—36, ebd. 400 und Assemani, Codex liturgicus, II, 226: exercitus coelestium circumadstant baptisterio, ut ex aquis suscipiant filios dei similes; bei Dölger, Sphragis, S. 61 A. 3.

4) Die Kirche sagt in den Tagzeiten des Commune apostolorum tempore paschali von den Neugetauften: Isti sunt agni novelli, qui annuntiaverunt alleluja, modo venerunt ad fontes, repleti sunt claritate.

5) Tertullian charakterisiert den inneren Zusammenhang der drei Sakramente nach der sich steigernden Wirkung: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi uescitur, ut et anima de deo saginetur. De carnis resurrectione, c. 8. CSEL, ed. Kroymann, Pars III. p. 36 f. Vgl. Dölger, Sphragis, S. 192.

6) So sagt Cyrillus von Jerusalem mit Bezug auf die hl. Eucharistie: *Καὶ ὅτι περὶ τούτου ἔλεγε πάλαι ὁ Δαβὶδ ψάλλων· καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει, τοῦ ἱλαρῦναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ· στηρίζου τὴν καρδίαν, μεταλαμβάνων αὐτοῦ ὡς πνευματικοῦ· καὶ ἱλάρυνον τὸ τῆς ψυχῆς σου πρόσωπον. Ὅ γένοιτό σε ἀνακεκαλυμμένον ἔχοντα ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενον, ἔρχεσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν· ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Catechesis mystagogica IV. c. IX. 1104 f.

7) Das Christentum der Katakomben und Basiliken. Historische Zeitschrift, hrsg. von Friedrich Meinecke. Der ganzen Reihe Bd. 106, 3. Folge Bd. 10, Heft 1, München 1910, S. 1.

Die Liturgie hat aber mit der bildenden Kunst einen gemeinsamen Wurzelboden in der Jenseitsstimmung der Christen. Daß die Liturgie auf die Kunst in so geringem Maße eingewirkt haben soll, wie Sybel anzunehmen geneigt ist[1]), muß von vornherein als unwahrscheinlich gelten, wenn man ihre zentrale Stellung und ihren ebenso volkstümlichen wie tiefgreifenden Einfluß auf das gesamte Leben in der alten Kirche berücksichtigt. Zwar ist die Kunst nicht insofern liturgisch, als sie die Riten einfach wiedergibt, wohl aber in dem Sinne, daß sie die gleichen Ideen mehr als Zustand schildert, die in der Liturgie als eine Stufenfolge dramatischer Handlungen erscheinen. Das im einzelnen nachzuweisen, wäre eine verlockende Aufgabe. Für die enge Berührung zwischen Malerei und Liturgie könnte man beispielsweise die Darstellung der Taufe Jesu im Jordan anführen, die durch den Übergang des Taufritus von der Immersio zur Infusio eine Abänderung erfahren hat[2]). Allein, viel wichtiger als solche Einzelheiten sind die tragenden Ideen, die in der altchristlichen Kunst und in der Liturgie die gleichen sind. Beide drängen dazu, das Sieghafte[3]), das im christlichen Glauben liegt, in den ihnen eigenen Formen zu verkörpern. Wie die Kunst der Basiliken in der Apsis ihre höchste Steigerung erfährt, in der die Maiestas Domini auf strahlendem Goldgrunde thront und die Gläubigen zur Seligkeit des Himmels einladet, so strebt auch die Liturgie stets dem Glorienlichte der Gottverähnlichung entgegen[4]). Sie vermittelt und sinnbildet den Aufstieg des Christen aus dem rein natürlichen Dasein zum Berge der Gottheit. Die eucharistische Gottvereinigung, in der alle größern liturgischen Akte gipfeln, bedeutet hienieden das, was im Jenseits die Anschauung Gottes ist[5]). So leitet die Liturgie als Trägerin der irdischen Verklärung den leuchtenden Glanz der Ewigkeitssonne in das Leben des Christen und gleicht seine Seele der himmlischen Verklärung an, die ihn im Reiche der Auserwählten umfluten wird.

1) Ebd. S. 9.

2) Ebd. S. 22.

3) Quoniam omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum, et haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. I. Jo. 5, 4. Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. I. Cor. 15—57.

4) Man höre Clemens von Alexandrien: *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα· ἐγώ, φησίν, εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες.* Paedagogus, I. 6; 26, 1 ed. Stählin GCS, I. p. 105.

5) Mit leichter Abänderung wendet die griechisch-alexandrinische Basiliusliturgie I. Kor. 2. 9 auf die hl. Eucharistie an: Unser Herz ist mit Freude erfüllt ob des Empfanges der Mysterien. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hast du den Kleinen deiner hl. Kirche geoffenbart. Ferdinand Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, S. 45. In der Chrysostomusliturgie sagt der Cherubshymnus: Die Cherubim mystisch darstellend und der lebendigmachenden Dreifaltigkeit den dreimal heiligen Hymnus singend, laßt uns alle irdische Sorge ablegen als solche, die den König des All erwarten, der unsichtbar von der Leibwache der himmlischen Scharen begleitet wird. Wilhelm Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von Ildefons Herwegen, Heft 1—2, Münster 1912, S. 83.

Hymnologie und Kulturgeschichte des Mittelalters.

Von Clemens Blume S. J. in München.

Der Hymnus ist ein Lied, und zwar ein religiöses Lied, das in der Kirche der Lateiner vom 4. bis zum 16. Jahrhundert für die öffentliche und die Privatandacht eifrigst gehegt und gepflegt wurde. Dank dieser Eigenart reicht er in die verschiedensten Gebiete der Kultur hinein, nicht der geräuschvollen, durch Erfolge oft blendenden technischen, sozialen und politischen, sondern der stillen geistigen, idealen Kultur.

Als Lied ist der Hymnus ein Zweig sowohl der Dichtkunst als auch der Musik. Als vielgestaltig, in den wechselvollsten Formen auftretendes, über ein Jahrtausend hindurch fortlebendes und ständig sich erneuendes Lied, das auf die Gestalt der romanischen und germanischen Dichtungen wesentlichen Einfluß ausübte, ist der Hymnus die wichtigste Grundlage für Metrik und Rhythmik. Aus ihm ist überhaupt „die ganze herrliche Gesangesdichtung des Mittelalters emporgesproßt" (Wilh. Meyer im Vorwort zu den Gesammelten Abhandlungen zur mittellat. Rhythmik. Berlin, 1905); rechtes Verständnis der Frucht erheischt Verständnis des Stammes und der Wurzel.

Als religiöses Lied lebt und wächst der Hymnus mit der Liturgie, sie umrankend und zierend. Kein Fest des Herrn oder der Heiligen erstand, dem nicht sofort der Hymnus die rechte Stimmung und Weihe zu leihen versuchte; Heortologie und Hagiographie finden daher in der Hymnodie eine wertvolle Gefährtin und oft sogar Wegweiserin auf ihren Forschungsgängen.

Das ureigenste Gebiet des Hymnus, aus ihm hervorgehend und zu ihm hinführend, ist das religiöse Leben in seinen Grundlehren, seinen Auffassungen und Taten, somit die Theologie und Mystik und Askese. In die höchsten und erhabensten Regionen, wohin mittelbar schließlich alle Kulturziele zusammenlaufen müssen, erhebt sich der Hymnus unmittelbar und naturgemäß in die Sphären der Verehrung und Verherrlichung Gottes. Sein Wesen ist ja nach des hl. Augustinus klassischer Definition „cantus cum laude Dei" ein Lobpreis Gottes, seiner Werke und seiner Heiligen. Hervorsprudelnd aus einer warmen Seele, die sich versenkt hat in die erhabensten Lehren und Geheimnisse der Religion Jesu Christi und in die Großtaten seiner gebenedeiten Mutter, seiner Blutzeugen und Bekenner und jungfräulichen Bräute, ist der Hymnus ein jubelvolles, in seinen Formen bald schlichtes oder gar ungelenkes, bald prächtiges und kunstreiches Bekenntnis des Glaubens und Hoffens und Liebens. Von Herzen kommend und zu Herzen gehend, ist er als Bittlied oder Danklied, als fromme Anbetung oder tiefsinnige Betrachtung, als einfaches Schuldbekenntnis oder schwungvoller Lobpreis eine der edelsten Betätigungen des religiösen Lebens, und zugleich, wie sogar ein Augustinus es von sich bekannte, eine mächtig fördernde und hinreißende Anregung zur schönsten Kulturtat, zum Cultus Dei.

So spiegeln die Hymnen das religiöse Denken und Empfinden der verschiedenen Jahrhunderte wieder; die jeweiligen Lebensauffassungen und Lebensideale sind in ihnen dichterisch ausgeprägt; es leuchten aus ihnen hervor die Ideen der christlichen Kultur. Der Hymnode ist nicht berufsmäßig Theologe; er fühlt sich freier vom festgeprägten Ausdrucke

der Schule, ist mehr getragen von warmer Begeisterung des Herzens, als geleitet von kalter Erwägung des Verstandes. Trotzdem, gerade deshalb oft um so wirkungsvoller, wandelt er stets als ermunternder, begeisternder, belehrender Sänger und Herold und Interpret der großen Lebensideale den Weg der Theologie, insonderheit das hehre Trivium der Exegese, Patristik und Mystik.

Demnach sollte es eigentlich selbstverständlich erscheinen, daß die Hymnologie, d. h. die Erforschung und Erschließung des Hymnenschatzes vergangener Zeiten, manches Licht in die Kulturgeschichte hineinbringen und manchen ergänzenden, belebenden Zug in das Bild der Geisteskultur jener Perioden einzeichnen wird. Gilt das schon in etwa vom Hymnus der Syrer und weit mehr von jenem der Byzantiner, so in ungleich höherem Maße vom Hymnus der Lateiner. Letzterer hat, wie kein anderer, mehr denn ein Jahrtausend hindurch in überreicher Fülle und Mannigfaltigkeit eine hochbedeutsame, durchgreifende, ja zeitweise beherrschende Stellung in Literatur und Kultus des Abendlandes eingenommen. Der unermüdliche Schaffensdrang auf dem Gebiete der lateinischen religiösen Lyrik war besonders in der Blütezeit des Mittelalters geradezu ein Kulturfaktor.

Das Urteil in dieser Form mag befremden und vielen übertrieben erscheinen. Die Hymnologie ist nämlich eine noch junge Wissenschaft, die still und geräuschlos einherschreitend die Früchte ihrer Forschung erst spärlich in die Gelehrtenkreise, geschweige in die Gebildetenkreise getragen hat. Trotz mancher trefflichen Leistung während der letzten Dezennien — eines Bannister, Weale, Frere, Mearns, Walpole, Woodward in England, eines Gautier, Misset, Chevalier in Frankreich, eines Dreves, Werner, Wilh. Meyer, Wagner, Dümmler, Traube, v. Winterfeld, Streder in Deutschland, welche neben anderen Gelehrten die älteren Arbeiten eines Tommasi und Biraghi, eines Grimm, Sievers, Bartsch und Morel, eines Neale, Trench, Dumeril, Danko und Klemming, und namentlich die grundlegenden Schöpfungen Daniels und Mones mächtig förderten, — und trotz des umfangreichen, nahezu erschöpfenden Quellenwerkes der Analecta Hymnica medii aevi hat die Kenntnis der religiösen lateinischen Lyrik und erst recht die Erkenntnis ihrer Bedeutung kaum mehr als das Stadium der primitiven Anfänge überschritten. Selbst Hymnologen von Fach übersehen noch nicht und können auch aus gleich zu erörternden Gründen noch nicht klar übersehen, wie groß die Tragweite der Hymnodie für das kulturelle Leben des Mittelalters war. Wir stehen vor einem unabsehbaren Walde, in dem die Lichtungsarbeit nur begann. Ein gewisses Ahnen muß inzwischen das klare Sehen ersetzen und zugleich anregen, dem vielversprechenden vollen Lichte freie Bahn zu schaffen.

Diesem Ahnen ist von einsichtsvollen Gelehrten, welche der Hymnodie mit feinem Verständnis nähertraten, mehrmals Ausdruck verliehen worden. Es kommen da weniger solche Äußerungen in Betracht, welche vorwiegend unter dem Eindrucke des ästhetischen oder poetischen Genusses, den einzelne hervorragende Dichtungen auslösten, das Lob der Hymnik verkünden. Oft erwähnt ist in dieser Hinsicht das Urteil Johann Gottfried Herders in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität. „Die Hymnen der mittleren Zeit", so versichert er, „sind voll von goldenen Bildern in die Bläue des unermeßlichen Himmels gemalt. Ich glaube nicht, daß es Ausdrücke süßerer Empfindungen gebe als die, welche bei der Geburt, dem Leiden und Tode Christi, bei dem Schmerze der Maria, bei ihrem Abschiede aus der Sichtbarkeit, oder bei ihrer Aufnahme in den Himmel und bei dem freudigen Hingange so manchen Martyrers, bei der sehnenden Geduld so mancher leidenden Seele, meistens in den einfachsten Silbenmaßen, oft in Idiotismen und Solözismen des Affektes geäußert wurden" (a. a. O. VII. Sammlung, Riga 1796, 2. Fragment, S. 41 f.). Ähnlich, und zwar wiederum unter Mißkennung des mittellateinischen Sprachidioms, heißt es bei ihm an anderer Stelle: „Es sind mir im elenden Mönchsstil Elegien und Hymnen

zu Gesicht gekommen, die ich wahrlich nicht zu übersetzen wüßte. Sie haben ein Feierliches, Andächtiges oder ein so dunkel und sanft Klagendes, das unmittelbar ans Herz geht. . . . Hier tönt die Sprache eines allgemeinen Bekenntnisses, eines Herzens und eines Glaubens" (Sämtl. Werke XXIV, Stuttgart u. Tübingen, S. 385 f.).

Derartige und ähnliche Urteile maßgebender Kenner, welche „sehr viele Hymnen und Sequenzen zu den Perlen der Weltliteratur" rechnen (Wilh. Meyer, Ludus de Antichristo. Ges. Abhandlungen. I. Berlin 1905, S. 172) oder der religiösen Hymnik „einen Reichtum und eine Tiefe, eine Fülle und Innigkeit" zuschreiben, „welche selbst den Nichtgläubigen unwiderstehlich anzieht" (Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur. IV. Freiburg 1905, S. 441), bestätigen zunächst nur, daß die Hymnologie einen erheblichen ästhetischen Gewinn und Genuß zu vermitteln vermag. Und dieser Gewinn wird sich noch als ungleich erheblicher herausstellen, wenn einmal die gesamte Hymnik auf ihren poetischen Wert und Gehalt durchgeprüft, wenn das große Hemmnis zum richtigen Verständnis dieser mittelalterlichen Schöpfungen durch gute Übersetzungen und treffende Erklärungen in etwa beseitigt ist. Mit Bedauern muß nämlich bekannt werden, daß unserer modernen Bildung das lateinische mittelalterliche Gewand der Hymnen nicht bloß ungewohnt und fremd anmutet, sondern vielfach ganz unverständlich geworden ist.

Indessen, der Hauptwert der lateinischen Hymnik liegt nicht in ihrer Poesie als solcher, wenngleich auch diese ein nicht unwichtiger Kulturzeuge aus vergangenen Zeiten ist. Es darf sogar eingeräumt werden, daß ein großer Teil der erhaltenen Hymnen das Mittelmaß echt poetischer Leistung nicht übersteigt, oft nicht einmal erreicht. Das Auge des Hymnenforschers muß weniger auf die äußere Form, das ästhetische Ebenmaß und die dichterische Schönheit einzelner Produkte, als vielmehr auf den Gesamtinhalt der Hymnik als eines großen Ganzen gerichtet sein. Der Hymnologe muß zu verstehen und klarzumachen suchen die Wurzel und Triebfeder, die Verzweigung und vielgestaltige Entwicklung, die Seele und das Mark, den ganzen großen Gehalt und veredelnden Einfluß, die auch jetzt noch in verschiedenen Literaturzweigen fortbestehende, wenngleich durchweg nicht gekannte Wirkung dieser eigenartigen, überraschend üppigen Kulturerscheinung eines Jahrtausends bei allen Völkern des Abendlandes, an der die Edelsten und Besten aus Klerus und Volk, auf dem Throne und in der Hütte sich schlecht und recht beteiligten. Die Geschichte der Hymnodie muß vor allem sein und, wenn richtig erfaßt, wird sie sein eine Kulturgeschichte besonderer Art, eine Geschichte der Ideen und Ideale, wie sie das christliche Abendland vom 4. bis zum 16. Jahrhundert in das Gewand einer bald schlichten, bald glänzenden Poesie gekleidet hat.

Dieser Auffassung haben mehr oder minder ahnungsvoll verschiedene kompetente Richter das Wort geredet. Auch Herder läßt sie bei seinem eben erwähnten Urteile mit durchklingen, wenn er versichert: „An der Wirkung, die das Christentum auf die Sitten der Welt gehabt hat, nimmt auch sein großes Werkzeug, das Lied, teil; nur geht auch hier die Kraft des Himmels still und verborgen einher. Die Wirkung keiner Poesie ist vielleicht verkannter als dieser. Und doch wirkt sie auf den besten und treuesten Teil der Menschheit, und das nicht selten, sondern täglich, nicht über Gleichgültigkeiten, sondern bei den drückendsten Umständen, da ihm am meisten Hilfe not tut. Jene heiligen Hymnen und Psalmen, die Jahrtausende alt und bei jeder Wirkung noch neu und ganz sind, welche Wohltäter der armen Menschheit sind sie gewesen! . . . Was reicht an den Lohn und an die Wirkung dieser Lieder? . . . Wenn sie Hohe und Niedere vereinten, vereint auf die Knie warfen und Ewigkeit in ihre Seelen senkten — welche Philosophie, welch leichtes Lied des Spottes und der Narretei hat das getan und wird es je tun können? Wenn diese Poesie nicht auf Charakter und Sitte wirkt, welche wird dann wirken?" (A. a. O.)

Auf eingehendere Beobachtungen, als es bei Herder der Fall, stützt sich die Ansicht des geistvollen Léon Gautier. Einen relativ kleinen Zweig der lateinischen Hymnodie, nämlich die Gradual-Tropen, und auch diese wiederum nur in beschränkter Zahl und aus einem engeren Zeitraume des 9.—11. Jahrhunderts, hatte derselbe vor fast drei Dezennien zum Gegenstande einer Spezialstudie gemacht. Vom poetischen Standpunkte aus glaubte er sich weniger für dieselbe erwärmen zu können, obgleich seines Erachtens „manche alte Prose wahrhaftig die Majestät einer romanischen Kathedrale besitzt" und die Tropen „oft ganz originelle und wirkliche Schönheiten in sich bergen". Ihren Hauptwert aber findet er mit Recht in einem anderen Umstande; in der Geschichte der Tropen erblickt er „die Geschichte der Ideen während dreier Jahrhunderte". Dementsprechend lautet seine Versicherung: „Unsere Troparien verdienen es, viel eingehender studiert zu werden, als es bisher geschah, und von anderen Gesichtspunkten aus. Daß sie uns manche Aufschlüsse geben über bestimmte liturgische Gebräuche, die jetzt verschwunden sind, und über die Popularität dieses oder jenes Heiligen in dieser oder jener Gegend, das wird nicht überraschen. Aber man darf mutig mehr von ihnen fordern und sie im einzelnen befragen über das Privatleben, die häuslichen Einrichtungen und Gebräuche unserer Väter und über gewisse Ereignisse in der Geschichte ihrer Zeit. . . . Vor allem aber vom theologischen Standpunkte aus verdienen die Tropen studiert zu werden. Ihre Theologie in Bildern und Reimen ist von einer absoluten Genauigkeit und steter Erhabenheit. Unterzieht man den Ideengehalt der Tropare einer eingehenden Prüfung, so wird man darin eine vollständige Exposition des Glaubens finden, so wie er in jenen Klöstern des 10. und 11. Jahrhunderts herrschte" (Gautier, Les Tropes, I. Paris 1886, S. 109 ff.).

Nicht weniger eng umschrieben war das Quellengebiet, aus dem der verdiente Hymnologe der Abtei Einsiedeln, P. Gall Morel, seine Beiträge zur Hymnenforschung schöpfte. Was die alten Schweizer-Abteien Einsiedeln, St. Gallen, Engelberg und Rheinau einstens an Hymnen ihren Pergamentfolianten eingeschrieben hatten, hat er der Öffentlichkeit übergeben, nicht ohne späteren Forschern die Möglichkeit ganz umfangreicher Ergänzungen zu lassen. Aber auch dieser kleine Zweig am Riesenbaum der Hymnik brachte ihm die Überzeugung, daß in den alten Hymnen sich „der Geist des Landes, des Volkes, der Zeit, der Geistesrichtung und überhaupt aller Lebensbeziehungen spiegelt". Wenn es nun beinahe zur Mode geworden sei, in „vaterländischen Museen" alle Arten von alten und altertümlichen Gegenständen bis auf die unbedeutendsten Scherben aufzustapeln und oft über Gebühr anzustaunen, so seien diese geistigen Reliquien erst recht der Beachtung wert. (Morel, Latein. Hymnen des Mittelalters, Einsiedeln 1868. S. 4). —

Inzwischen haben die Analecta Hymnica immer mehr und mehr den gesamten Hymnenbestand aus allen irgendwie erreichbaren Handschriften ganz Europas zutage gefördert, und es fehlen nur noch einige Bände, um diese Publikation als eine im wesentlichen alles Material umfassende bezeichnen zu können. Angesichts dieser überreichen, vor 3 Dezennien noch ganz ungeahnten Fülle wird jeder in etwa Kundige dem gelehrten Abte Willibald Hauthaler von St. Peter zu Salzburg unschwer beistimmen: „Welch ein Schatz kirchlicher Denkweise und christlichen Lebens ist in diesen Gesängen enthalten! Welch eine Fundgrube für das Studium der Kulturgeschichte aller Völker des lateinischen Abendlandes werden fortan diese Dichtungen mit ihren oft launigen und drastischen Herzensergüssen bilden!" (Salzburger Kirchenzeitung, 1896, Nr. 96).

Es haben denn auch in letzterer Zeit manche Vertreter verschiedener Wissenszweige in höchst erfreulicher Weise begonnen, die von der Hymnodie dargebotene Hilfe ihren Forschungen nutzbar zu machen; so u. a. Riemann in seinem Handbuch der Musikwissenschaft, Wagner in seiner Einführung in die Gregorianischen Melodien, Michael in seiner Geschichte des deutschen

Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgange des Mittelalters, Franz in seinen Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bardenhewer in seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur, Beissel in seiner Geschichte der Verehrung Marias, Salzer in seiner Geschichte der deutschen Literatur, Eisenhofer in seiner Neubearbeitung der katholischen Liturgie von Thalhofer. Die Forderung und selbst die Erwartung wäre ungerecht, daß bei allen und in allem die der Hymnodie zu entnehmenden und entnommenen Züge auch nur annähernd vollständig, zutreffend und richtig seien. Die bisher von der hymnologischen Forschung eingeschlagenen Wege konnten nämlich noch nicht zu solchen Resultaten führen, welche die ganze Summe der in der Hymnik ruhenden Kulturschätze und der wertvollen Aufschlüsse über den Kulturzustand vergangener Zeiten klar erkennen und sicher verwerten lassen. Die Erörterung dieses letzteren Satzes wird einen Überblick über die bisherigen Leistungen der Hymnologie vermitteln und zugleich die oben ausgesprochene Versicherung begründen, daß selbst Hymnologen von Fach die Tragweite der Hymnologie bis jetzt mehr ahnen als voll durchschauen können.

Recht verschiedenartig waren im Laufe der Zeit die Impulse zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der lateinischen Hymnik und ebenso die Bedürfnisse, in deren Dienst die hymnologische Forschung gestellt wurde. Danach richteten sich die Ziele und die Wege. Statt auf das große Ganze zu gehen, ward meistens ein partikulärer Zweck, losgelöst von einem einheitlichen Gesamtplane, verfolgt, oder man baute auf einer Grundlage, die nicht systematisch geschaffen, sondern vorwiegend nur vom Zufall dargeboten und daher schwach und unzulänglich war. Die Hymnologie trat mit ihren Teilresultaten aus dem Kreise der Zunftgenossen kaum heraus, und ihre universelle Bedeutung konnte der Öffentlichkeit nicht recht zum Bewußtsein kommen.

Anfangs wurde ein mehr praktisches, vorwiegend der Erbauung dienendes Ziel ins Auge gefaßt. Das Verständnis der gerade in Übung und in liturgischem Gebrauch befindlichen Hymnen und Sequenzen, und nur dieser, sollte gefördert werden. Diesem Bestreben entsprang als nachweisbar älteste Schrift dieser Art im 12. Jahrhundert die „Expositio hymnorum et sequentiarum" eines gewissen Hilarius; mutmaßlich ist derselbe identisch mit jenem Hilarius, der aus England stammend, unter dem auch als fruchtbarer Hymnendichter berühmten Abälard im Kloster St. Gildas zu Rhuys um 1130 studierte und später nach Angers zog. Sichtlich kam seine Hymnenauslegung einem Bedürfnis entgegen. Die Abschriften und gelegentlich auch Umarbeitungen und Nachbildungen derselben mehrten sich nämlich im 13. und 14. Jahrhundert, wuchsen im 15. Jahrhundert überall zu einer beträchtlichen Anzahl und stellten dann ein ganz bedeutendes Kontingent zu den Erstlingserscheinungen des Buchdruckes. An dieser Hymnenexegese, die ab und zu mit meist unzuverlässigen Angaben über Autoren der Hymnen verbrämt war, beteiligten sich auch einige hervorragende Humanisten, wie der Württemberger Bebelius († 1518) und der Elsässer Wimpfeling († 1528); ebenso der bekannte Irenike Cassander († 1566). Überragt wurden die Leistungen dieser Männer durch das mehrere Auflagen erlebende „Elucidatorium" des einflußreichen Lehrers an der Sorbonne, Jodocus Clichtoveus († 1543). Aber auch diese Hymneninterpretation, so trefflich in ihrer Art sie ist, konnte wegen ihres eng umschriebenen, nämlich zumeist nur erbaulichen Zweckes und bei der geringen Anzahl der erklärten Hymnen die eigentlich historischen Kenntnisse ebensowenig fördern wie jene der übrigen Hymnenexegeten.

Um jene Zeit erlischt infolge des Humanismus mit dem mittelalterlichen Sangesdrang sein köstliches Produkt, die lateinische Hymnodie, und damit natürlich auch fast ganz das Interesse an derselben. Zu letzterer Wirkung trug in etwa mit bei die Uniformierung der abendländischen Liturgie auf dem Konzil zu Trient. So steht denn während

des 17. Jahrhunderts das 1683 erschienene und erst 1774 neu aufgelegte Hymnarium des Kardinals Tommasi ziemlich isoliert da, ohne zunächst einen nachhaltigen Einfluß ausüben zu können. Im Gegensatz zu den üblichen Hymnenauslegungen ist es eine von rein historischem Interesse eingegebene Textausgabe von 260 Hymnen, und dieselbe fußt auf gutem alten, wenn auch unzulänglichem Quellenmaterial, das in Italien, speziell in Rom, gesammelt war. Was inhaltlich geboten wurde, waren vorwiegend die im Römischen Breviere gebräuchlichen, aber humanistisch umgearbeiteten Hymnen, und so konnte eigentlich nur die rekonstruierte unverfälschte Form der Hymnen die Erinnerung an die Produkte der Vergangenheit wecken. Nachdrücklicher versuchte dieses 1721 Polycarp Leyser durch seine wertvolle „Historia poetarum et poematum medii aevi", aber in der damaligen Zeit verhallte seine Stimme wie die des Rufers in der Wüste.

Statt der mittelalterlichen Hymnik hatte die in Sprache und Form und Geist ganz anders und wahrlich nicht zu ihrem Vorteile so entgegengesetzt geartete humanistische Lateindichtung Wurzel gefaßt und während des 17. und 18. Jahrhunderts nicht bloß in ihren profanen, sondern auch in ihren zahlreichen religiösen Produkten sich immer weiter ausgedehnt. Namentlich in die jüngere Gallikanische Liturgie war sie mit Macht eingedrungen. Dadurch schwand die Kenntnis und mit ihr die Wertschätzung der mittelalterlichen Hymnenpoesie stetig mehr. Nur von einer Seite hatte letztere noch wirkungsvolle Nahrung und Pflege erhalten. Es ist ein bisher unbeachtetes und doch hoch anzurechnendes Verdienst der niederrheinischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, daß sie durch eine stattliche Anzahl lateinischer Lieder- und Gesangbücher die Fäden nicht ganz abreißen ließ, welche mit der Hymnik des Mittelalters verbanden. Wahrscheinlich im Jahre 1633 gab der Jesuit Johann Heringsdorf († 1665 in Paderborn) zum ersten Male das Liederbuch „Psalteriolum Cantionum catholicarum" heraus. Dasselbe erlebte bis gegen Schluß des 18. Jahrhunderts rund zwei Dutzend von Auflagen, fast jedesmal durch einen neuen Anhang erweitert. Mit demselben lief seit 1642 das „Psalteriolum harmonicum" parallel, welches vorwiegend die Melodien zu den Liedern des Psalteriolum cantionum bot. Eine Umarbeitung desselben sind seit 1678 die oft aufgelegten „Sirenes Symphoniacae". Der eigentümliche Wert dieser in Deutschland über ein Jahrhundert hindurch weit verbreiteten und namentlich in den marianischen Kongregationen der Studierenden und Gebildeten sehr beliebten lateinischen Gesangbücher bestand weniger darin, daß sie den Gebrauch mehrerer alter Hymnen und Reimgebete auch über die Kreise des Klerus hinaus aufrecht erhielten, sondern daß die Herausgeber in den neu hinzugedichteten Liedern nicht den Geist und den Ton der Humanisten zu Wort kommen ließen. Statt dessen brachten sie die warme und tieffromme Art der mittelalterlichen Dichter zur Geltung, und zwar so meisterhaft, daß mehrere dieser neuen Lieder, wie z. B. das liebliche Weihnachtslied „Altitudo, quid hic iaces In tam vili stabulo" und andere selbst von gewiegten Hymnologen zur Hymnodie des 14. oder 15. Jahrhunderts gerechnet wurden. Auf diese Weise blieb das Verständnis für die Dichtungsart des Mittelalters wenigstens in etwa wach.

Mächtigere Anregung erhielt die hymnologische Forschung erst um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, als mit der Romantik und ihrem sehnsuchtsvollen Zurückblicken nach geschwundenen Idealen ein neues historisches und auch poetisches Interesse auf den verschiedensten Gebieten sich regte. Dem neuen Forschungseifer wurde aber eine ganz bestimmte und zwar einseitige Richtung gegeben. Schon die Eigenschaft der ersten Träger der Romantik und namentlich der Umstand, daß das protestantische deutsche Kirchenlied im Gegensatze zum damaligen katholischen und erst recht zum lateinischen noch lebendig und eine gewisse Aktualität war, brachte es mit sich, daß sich das Interesse zunächst dem protestantischen Liede zuwandte. Der erwachende historische Sinn regte indessen an, nach

den Vorgängern und Vorbildern dieser Lieder zu suchen. So wurde man wieder zum großen Strome der mittelalterlichen Lateindichtung geführt, vorab freilich fast nur zu jenen Dichtungen, die in deutschen Liedern als deren Nachbildungen fortlebten. Aber auch den übrigen alten Hymnen, denen man bei dieser Suche nach den Vorläufern und Vorlagen begegnete, konnte und wollte man das Auge nicht verschließen, zumal wenn ihre poetische Schönheit fesselte. Die vorhin besprochenen „Sirenes Symphoniacae" gaben diesem Suchen und Prüfen und Genießen wenigstens mittelbar mächtigen Vorschub und leiteten weiter zum alten ursprünglichen Borne der Hymnik; muß doch die 1806 erschienene, mehrfach ausgenutzte „Corolla hymnorum sacrorum" des kunstsinnigen Walraff im wesentlichen nur als Neuauflage der Sirenes angesehen werden.

Das Stadium des kurz gezeichneten Prozesses verkörpert uns die „Anthologie christlicher Gesänge" in sechs Bänden, deren Ausgabe Rambach 1817 begann. Der erste Band galt ausschließlich den alten lateinischen Hymnen als den Vorbildern jener deutschen religiösen Lieder, denen die übrigen Bände gewidmet sind. Diesem Vorgehen Rambachs folgte später Wackernagel bei seiner umfangreichen Sammlung deutscher Kirchenlieder. Niemand wird jedoch erwarten, daß durch diese an sich treffliche Leistung der historischen Kenntnis der lateinischen Hymnik auch nur annähernd Genüge geleistet werden konnte.

Der Befriedigung des poetischen Interesses, das gleichfalls von der in die Vergangenheit blickenden Romantik ausging, stand als bitter empfundenes Hemmnis das lateinische Gewand der Hymnen im Wege. Ludwig Follen klagte im Anfange des 19. Jahrhunderts sehr darüber, daß die alten lateinischen Lieder und Gesänge, „die alleredelsten Früchte, die je im Gebiete der Dichtung aller Zeiten und Völker gereift sind, trotz der mahnenden Stimme Herders, Schlegels und anderer nie aus den lateinischen Gesangbüchern in das teutsche Leben eingetreten sind, während Horaz und Virgil, mit unzähligen teutschen, bald Streck- bald Sechs-Füßen angetan, auf allen Schultischen des lieben, gelehrten Vaterlandes herumkriechen." Diese Klage setzte er 1819 vor sein kleines, aber in den Folgen bedeutsames Büchlein „Alte christliche Lieder und Kirchengesänge", das durch seine Übersetzungen die Hebung des Übelstandes anbahnen sollte. Sichtlich hat er nicht geahnt, daß schon lange vorher, nämlich 1773, vom Jesuiten Franz Xaver Riedel 156 metrische Übertragungen kirchlicher Hymnen als „Lieder der Kirche aus den römischen Tagzeiten und Meßbuche übersetzt" herausgegeben waren, die von späteren fleißig ausgenützt sind. Tatsächlich zeigte sich seit Follens Büchlein die Übersetzerlust mächtig angefacht, und wenngleich viele der Übertragungen den an sie zu stellenden Forderungen nicht entsprechen, so förderten sie doch die Bekanntschaft mit dem mittelalterlichen Hymnenschatze.

Als reifste Frucht zeitigte das neu erwachte poetische und historische Interesse für die Hymnodie den verhältnismäßig groß angelegten „Thesaurus hymnologicus" des auch als Geographen gut bekannten Heinrich Adalbert Daniel. Zunächst vereinigte er 1841 und 1843 in zwei Bänden alles dasjenige, was ihm an lateinischen Hymnen in deutschen Quellen, vor allem in gedruckten Brevieren und Meßbüchern deutscher Diözesen vom Ausgange des 15. und vom Anfange des 16. Jahrhunderts sozusagen am Wege lag, ohne sich irgendwie auf systematisches Sammeln zu verlegen. Dieser Sammlung ward dasjenige beigesellt und eingegliedert, was frühere Hymnenausleger und Hymneneditoren, besonders Cassander, Bebelius, Clichtoveus, Tommasi und Rambach dargeboten hatten. Wie groß die Mängel betreffs Quantität und Qualität waren, trat besonders in die Erscheinung, als bald darauf, in den Jahren 1853—1855, der damalige Karlsruher Archivdirektor Franz Josef Mone seine dreibändige Sammlung „Lateinische Hymnen des Mittelalters" erscheinen ließ. Dieser rührige Forscher auf dem Gebiete mittelalterlicher Geschichte schöpfte sorgfältig aus handschriftlichen Quellen, während Daniel fast nur

auf gedruckten Grundlagen aufgebaut hatte. Aber auch seine Quellen entstammten einem eng begrenzten Gebiete, das kaum über Süddeutschland hinausreichte. — Inzwischen (1851 und 1852) hatte auch der feinsinnige englische Hymnologe John Neale eine kleine Blütenlese von Hymnen und Sequenzen aus gedruckten Brevieren und Missalien veranstaltet, wobei er lediglich das ästhetische und erbauliche Interesse im Auge hatte. Von seinem Landsmanne Erzbischof Trench war ihm 1849 durch ein geistreich und anregend geschriebenes Büchlein „Sacred Latin Poetry, chiefly Lyrical" hierfür der Boden günstig vorbereitet worden. Den von Neale und namentlich von Mone neu gebotenen Stoff suchte darauf Daniel in zwei Ergänzungsbänden seinem Thesaurus hymnologicus einzuverleiben.

So äußerst dürftig das Material und so schwach und morsch die kritische Unterlage betreffs des Hymnentextes und besonders der historischen Angaben auch war, Daniels und Mones Werke blieben für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gleichsam die beiden Säulen des Herkules, worauf im wesentlichen das Gebäude der Hymnologie ruhte. Was an literarhistorischen, philologischen oder liturgischen Untersuchungen in dieser Zeit erschien, baute sich notgedrungen über dem Materiale auf, das diese beiden gewiß hochverdienten Forscher zugänglich gemacht hatten. Welch verhängnisvolles Ansehen ihre Werke genossen, leuchtet aus der interessanten Tatsache hervor, daß Guido Dreves nach schon längerer eingehender Beschäftigung mit der Hymnodie höchlichst erstaunt war, als er 1885 bei einem Aufenthalte zu Kranenburg in einem dortigen handschriftlichen Antiphonar und Graduale Hymnen und Sequenzen entdeckte, die bei Mone und Daniel sich nicht vorfanden; so sehr stand er unter dem Eindrucke, daß die Publikation jener Hymnologen das gesamte Hymnenmaterial wenigstens Deutschlands umspannen müßte.

Inzwischen ist das hymnologische Material und mit ihm Verbreiterung und Vertiefung der hymnologischen Kenntnisse riesig und über alles Erwarten gewachsen. In manchen Detailfragen haben alte, tief eingerostete Anschauungen über Verfasser der Dichtungen, über Entwicklungsgang der Hymnen, über Ursprung der Sequenz, über Wesen des Tropus und des Motettes, über Bedeutung der Dichtungszentren in den verschiedenen Ländern, wie St. Gallen, Rheinau, Limoges, Winchester, Bobbio, Benevent, über Natur und Wert der Rhythmik und anderes mehr einer besseren, oft völlig entgegengesetzten Einsicht weichen müssen. Verschiedene Einzelforschungen und lokalhistorische Publikationen haben das Dunkel, welches über vielen Punkten schwebte, wenn auch nicht völlig geklärt, so doch bedeutend gelichtet. Das Wort Einzelforschungen ist hier stark zu unterstreichen, ohne dadurch den hohen Wert der Spezialforschungen und der sie veranlassenden Sonderinteressen herabzudrücken. Sie sind vielmehr nötig zur Gewinnung des richtigen Gesamtbildes. Aber das Gesamtbild selbst und die erst daraus erwachsende bessere Kenntnis des Kulturlebens im christlichen Altertum und Mittelalter ist und bleibt das noch in ziemlicher Ferne liegende wichtigste Hauptziel. Nur, wenn dieses Hauptziel den Einzelforschungen Richtung und Charakter gibt, ist von ihnen für ersprießliches Gedeihen der Hymnologie die rechte Förderung zu erwarten.

In Gelehrtenkreisen Deutschlands ließ man sich vorwiegend von philologischen Rücksichten leiten. Da der Garten des klassischen Altertums gründlich umgegraben ist, wandten sich manche dem noch kaum durchfurchten Boden des Mittellateins zu und damit auch der Hymnendichtung, allerdings mit dem Auge des Philologen. Philologie und historische Forschung begegneten und verbanden sich. Ein Denkmal dieses Prozesses sind die nacheinander von Dümmler, Traube, v. Winterfeld und Streder herausgegebenen, noch nicht zum vollen Abschluß gelangten vier Bände der „Poetae latini aevi Carolini" im Rahmen der Monumenta Germaniae. Es sind im wesentlichen Autoren-Ausgaben, in denen naturgemäß die religiöse Lyrik, d. h. die Hymnik, neben der profanen Lyrik sowie der

Epik und Didaktik und Epigrammatik nur einen bescheidenen Platz einnimmt. Ebenfalls in Deutschland war es wiederum ein Sondergebiet der Philologie, nämlich Metrik und Rhythmik, wofür aus der lateinischen Hymnodie neue Befruchtung erwartet wurde. Die geistvollen Untersuchungen von Paul Maas und namentlich von Wilhelm Meyer täuschten die Erwartungen nicht, wenngleich die Ergebnisse noch vielfach unsicher und sehr strittig sind. — England hingegen, insonderheit die anglikanische Hochkirche, interessiert sich vorwiegend für die liturgische Vergangenheit des Heimatlandes. Diesem liturgischen Interesse entsprangen und sind daher auch vor allem ihm dienstbar gemacht die wertvollen Publikationen der 1890 begründeten Henry Bradshaw Society. Von ihren wissenschaftlichen Gaben bringen der Hymnologie immerhin einen wichtigen Beitrag „The Bangor Antiphonarium" von Warren (1891 und 95), „The Winchester Troper" von Frere (1894) und „The Irish Liber Hymnorum" von Bernard und Atkinson (1897). — Das gleiche liturgische Interesse hat nach Frankreich hinübergegriffen und bekundet sich dort unter anderem in den groß angelegten liturgischen und archäologischen Publikationen eines Cabrol und Leclercq. Der Hymnologie als solcher ist darin eine untergeordnete Rolle zugewiesen. Etwas größeren Gewinn brachten ihr in der „Bibliothèque Liturgique" Chevaliers die Publikationen des „Prosaire de la Métropole de Reims" durch Chevalier im siebenten und des „Tropaire-Prosier de Montauriol" (richtiger Moissac) durch Daux im neunten Bande. Wie hier, so ist überhaupt in Frankreich die hymnologische Forschung wesentlich vom stark entwickelten lokalhistorischen Interesse getragen. So durchaus berechtigt dasselbe ist, so sehr gereicht es zum Nachteil der Wissenschaft, wenn dadurch der Kontakt mit den Forschungsergebnissen des Auslandes vielfach beeinträchtigt erscheint. Am fatalsten zeigte sich dieser Übelstand bei der Publikation des „Graduel de l'Eglise Cathédrale de Rouen" durch Loriquet (vgl. Rassegna Gregoriana VII. [1908], Sp. 69 f.). — Lokalhistorisches Interesse endlich veranlaßte in Schweden eine verdienstvolle Sammlung der Hymnen, Sequenzen und Kantionen, welche ebendort während des Mittelalters in Brauch waren; Klemming bereicherte 1885—87 die Hymnologie durch diese schöne Gabe in vier Bändchen.

Der Detailforschung entspringen auch einige biographische Studien, welche hervorragenden Hymnoden, wie Hilarius, Ambrosius, Notker dem Stammler und Adam von St. Viktor, unter dem Gesichtspunkte ihrer hymnischen Tätigkeit von Gamurrini, Biraghi, Dreves, Steiner, Werner, Gautier und Misset in den letzten Dezennien gewidmet wurden. Der bloße Hinweis auf diese durchwegs mustergültigen, wenn auch alle strittigen Punkte noch keineswegs endgültig austragenden Werke mag hier genügen, da wir uns mit den Hauptlinien bescheiden müssen. Aus gleichem Grunde ist an manchen kleineren Beiträgen vorüberzugehen, die in Broschüren und Zeitschriften, besonders auch in der Rassegna Gregoriana, der Hymnologie zunutze dargeboten sind.

Eigentlich hätte man nun in der neueren Zeit eine intensivere und allgemeinere Anteilnahme an der hymnologischen Forschung in Anbetracht ihrer objektiv großen Bedeutung erwarten sollen. Weshalb diese noch fehlte, dafür glaubt Wilh. Meyer einen Grund in folgendem zu finden: „Als im Beginn des 19. Jahrhunderts besonders die Deutschen mit Eifer der Erforschung ihrer Vorzeit sich zuwandten, wurde der lateinischen Literatur des Mittelalters mindestens derselbe Eifer gewidmet wie der deutschen oder der französischen. Doch die deutsche, die französische, dann auch die englische Philologie wurden Schuldisziplinen mit vielen Lehrern und Schülern, und diese waren zunächst nur darauf bedacht, ihr Spezialfach auszubauen und für die Tagesbedürfnisse zu sorgen. So ist die Erforschung der übrigen mittelalterlichen Sprachen und Literaturen ziemlich weit gediehen; dagegen die lateinische Literatur des Mittelalters, deren Betrieb keinem unmittelbaren Zwecke dient und keinen unmittelbaren Gewinn abwirft, ist seit langem hintangestellt. Und doch kann

man zum vollen Verständnis der übrigen mittelalterlichen Literaturen nur gelangen an der Hand der mittellateinischen." (Ges. Abhandlungen I. Vorwort). Es ist leider richtig, rein ideale Bestrebungen finden in unserer Zeit nur in kleinen auserlesenen Kreisen das rechte Verständnis und gebührende Förderung. In unserem Falle aber dürfte noch ein besonderer Umstand nachteilig hemmend mitgewirkt haben. Durch all die vielen, noch so wertvollen Kleinarbeiten auf dem Gebiete der Hymnologie ließ sich der Mangel eines universellen Standpunktes und Ausblickes, der die gesamte Hymnodie aller Völker des Abendlandes nach jeder Richtung hin umfaßt, keineswegs wettmachen. Nur ein Höhenstandpunkt, der den Blick in die Weiten eines unbekannten Landes von ungeahntem Reichtum eröffnet, wird zu interessevollem und sinnendem Durchwandern dieses fremden Gebietes allgemein anregen.

Daniel und Mone mochten im Prinzip diesen universellen Standpunkt wohl angestrebt haben; seine volle, den allseitigen Ausblick ermöglichende Höhe aber konnten sie noch nicht ahnen, geschweige denn erreichen. Die Gewinnung dieses Höhepunktes wurde um das Jahr 1886 fast gleichzeitig von drei Hymnologen in Frankreich, England und Deutschland in Angriff genommen. Ihr Ausgangspunkt war ein verschiedener; wie lang und hoch und schwierig der Weg sein würde, sah keiner von ihnen voraus. Misset und Weale hatten die Einsicht gewonnen, daß vorab auf den Bibliotheken zu Paris und London noch viele unbekannte Hymnen resp. Sequenzen zu heben seien. Die materielle Grundlage der Hymnologie gedachten sie daher gemeinsam zu einer universellen zu gestalten und hofften, durch ein „Supplementum amplissimum" zu den früheren Hymnenpublikationen in etwa 10 Jahren ein „möglichst vollständiges Corpus hymnologicum" zu schaffen, für das schon „mehrere tausende" von Nummern bereit lägen. Nach Herausgabe von 912 Sequenzen aber erlahmte 14 Jahre später der Mut zur Vollendung des großen Unternehmens. — Dreves hingegen hatte anfangs, bevor noch Misset und Weale sich zu ihrer Arbeit anschickten, geglaubt, das Hymnenmaterial sei im wesentlichen vollständig genug, um darauf eine systematisch angelegte Geschichte der gesamten Hymnodie als idealste Krone und Vollendung der Hymnologie aufbauen und so das universelle Verständnis der Hymnodie als solcher anbahnen zu können. Was er als wichtigste Hauptaufgabe ansah, mußte er jedoch auf Jahrzehnte hinaus zurückstellen, um erst das als notwendige Vorarbeit auszuführen, was Misset und Weale sich zum Ziele gesetzt hatten. Das erste Rüsten zur Abfassung der Geschichte brachte ihn nämlich in Kontakt mit den handschriftlichen Quellen der Hymnendichtung; je mehr Quellen benützt wurden, desto klarer ward es, daß noch ein gewaltiges Hymnenmaterial unbekannt und ungehoben in den Bibliotheken Europas ruhe. Bevor an eine Geschichte der Hymnendichtung gedacht werden konnte, war dieses Material notwendig erst zugänglich zu machen. Drei oder vier Bändchen der 1886 begonnenen „Analecta hymnica" schienen dieser Aufgabe genügen zu können. Die Handschriften jeder weiteren Bibliothek aber ließen den unbekannten Hymnenschatz stetig wachsen und mit diesem Wachstum ergab sich die Notwendigkeit, den Umfang der Analecta hymnica auf 10 bis 20 Bände ansetzen zu müssen. Für eines Mannes Schulter erschien die Arbeitslast allmählich zu schwer; seit 1896 suchten wir zu zweit den stetig zunehmenden Riesenstoff zu bewältigen. Nunmehr, ohne daß Dreves den Abschluß seines bedeutungsvollen Unternehmens erleben konnte, lassen ganze 53 Bände, denen noch fünf weitere sich anschließen werden, in etwa erkennen, wie groß und fruchtbar und allgemein der Sangesdrang des Mittelalters war, und welch mächtiger Geist der Andacht, Liebe, Freude und Poesie zugleich das Abendland in jener Zeit beseelte. Dabei darf nicht vergessen werden, daß vom wirklich einst vorhandenen Hymnenschatz infolge brutaler Vernichtung vieler liturgischer Handschriften nur ein Bruchteil gerettet und ein beträchtlicher Teil der außerliturgischen Hymnendichtung auch jetzt noch in handschriftlichen Sammelbänden versteckt ist.

Eine Ahnung oder gar Erkenntnis vom Umfange der lateinischen Hymnendichtung wäre hierdurch vermittelt. Aber auch der Einblick in den Gehalt und die Bedeutung der Hymnodie? Gewiß nicht; der ist nur angebahnt. Die Vorarbeit geht dem Ende zu; die eigentliche Arbeit muß und soll beginnen. Es hieße den Zweck und den Wert der Analecta hymnica verkennen und zugleich überschätzen, wenn man dieselben mit Paul v. Winterfeld teils als „neue Stockwerke" auf dem Mone-Danielschen Bau und teils als „neue Fundamentierung" desselben ansehen würde. Die Analecta hymnica haben nämlich nicht einen Bau der Hymnodie aufgeführt oder aufführen wollen; sie lieferten und liefern — um beim Bilde zu bleiben — lediglich die Bausteine für die einzelnen Teile des zukünftigen Baues, und zwar sortiert nach ihrer besonderen Art als Hymnen, Sequenzen, Tropen, Cantionen, Reimoffizien, Reimgebete, ferner mehr oder minder zu ihrer genuinen Form wieder hergerichtet und zurechtgehauen, soviel als möglich mit der Marke versehen, wessen Alters und Landes sie sind, wo ungefähr sie in den späteren Bau sich einzugliedern haben. Dabei ist zugleich, was andere bereits als Baumaterial angefahren hatten, Stein für Stein neu revidiert, ausgebessert und der entsprechenden Partie des Baumaterials zugewiesen worden. Der eigentliche Bau mit dem so herbeigeschafften Materiale, an dem alsdann noch vieles zu meißeln und anders nach Alter und Herkunft zu sortieren sein wird, hat erst mit der von Anfang an uns als Hauptaufgabe vorschwebenden Geschichte der lateinischen religiösen Lyrik des christlichen Altertums und Mittelalters zu beginnen und kann voraussichtlich bald in Angriff genommen werden. Damit jedoch dieser Aufbau systematisch und sicher sich erhebe, ist es nötig, daß vorher ein groß angelegtes hymnologisches Lexikon oder richtiger eine hymnologische Enzyklopädie den Überblick über die Unsumme des verschiedenartigsten, in den Analecta Hymnica aufgestapelten Stoffes ermögliche.

Das Bild nun alles dessen, was ungefähr wir von der Hymnologie für die Kenntnis der älteren Kulturgeschichte erwarten dürfen, läßt sich wohl am besten durch eine programmatische Skizze der Ziele und Aufgaben ergänzen, welche die Geschichte der Hymnodie zu erreichen und zu lösen hat.

Da der Hymnus in des Wortes weitester Bedeutung ein religiöses oder geistliches Lied ist, so gliedert sich die Geschichte der lateinischen Hymnodie oder die Darstellung vom Entwicklungsgange der lateinischen religiösen Lyrik naturgemäß in zwei große Abteilungen: die erstere behandelt den Hymnus als ein Lied, als eine Literaturgattung, nach seiner mehr formalen Seite, vom literar-historischen und ästhetischen Standpunkte aus; die zweite betrachtet den Hymnus als religiöses Lied, als den Ausdruck des religiösen, geistlichen Denkens und Empfindens, nach seinem sachlichen Gehalte, unter dem kulturhistorischen, insbesondere dem dogmengeschichtlichen, liturgischen und hagiographischen Gesichtspunkte.

Die einzelnen Arten des Hymnus, deren Ursprung in verschiedenen Jahrhunderten liegt und deren Gepräge und Entwicklung sich grundverschieden gestaltete, lassen die erste Abteilung in mehrere Teilgebiete zerlegen. Die Hymnodie wuchs nämlich heraus aus der Liturgie, und war zunächst für die Liturgie bestimmt; so ergibt sich die große Gruppe des liturgischen Kirchenliedes oder des offiziellen Liedes der Gemeinde, sei es der Volksgemeinde, wie ursprünglich in der altchristlichen Zeit, oder der Klostergemeinde bezw. des Klerus, als später das Latein aus einer lebenden Volkssprache die Sprache der Kirche wurde. Dieser liturgischen Gruppe steht frühzeitig gegenüber die ebenso große Gruppe des außerliturgischen Hausliedes, des poetisch abgefaßten Hausgebetes oder Privatliedes des einzelnen.

Die Hymnodie der Liturgie ist abermals eine doppelte: Jene der Gebetsliturgie, die das Breviergebet poetisch umrankt und daher die Hymnodie des Breviers

oder des Antiphonale genannt werden kann, und jene der Opferliturgie, die an die verschiedenen Teile der Messe anknüpft und somit passend Hymnodie des Missale oder des Graduale bezeichnet wird. — Die erstere Hymnodie des Breviers umfaßt die Brevierhymnen oder die Hymnen einfachhin (in des Wortes engerer Bedeutung), die Reimoffizien, die metrischen Litaneien und die Brevier-Tropen oder Verbeten. Die Hymnodie des Missale setzt sich zusammen aus den Versus alleluiatici, den Sequenzen dreier Epochen, den Tropen des Ordinarium und des Proprium der Messe, den Prozessionshymnen und den rhythmischen Messen.

Die außerliturgische Gruppe der Hymnik oder die Hymnodie des Orationale entwickelt sich zunächst in zwei Zweigen: in solchen Dichtungen, welche sich an Teile des Breviers anlehnen, nämlich an die Psalmen (Psalterien und Rosarien) oder an die liturgischen Tagzeiten (Stundenlieder) oder an liturgische Orationen (Glossenlieder); und in solchen Liedern, welche den Tropus der Messe weiter ausführen, und zwar entweder im Anschluß an den technischen Charakter des Tropus, wie es bei den Motetten und Kantionen der Fall ist, die alsdann ihre Ausläufer finden in den Laichen, Rufen und Volksliedern, oder im Anschluß an den dramatischen Charakter des Tropus, wie die Oster-, Weihnachts- und Passionsfeiern, aus denen sich die religiösen Schauspiele und schließlich das moderne Drama entwickelten. — Neben diesen enger umschriebenen Arten des außerliturgischen Liedes läuft eine Unzahl von Liedern der Privatandacht, die sich vorläufig nicht gut näher spezifizieren und daher wohl am einfachsten unter dem generellen, im Mittelalter beliebten Namen der „Pia Dictamina" zusammenfassen lassen.

Diese drei großen Gruppen der Hymnodie, nämlich jener der Gebetsliturgie, der Opferliturgie und der Privatandacht, umschließen nicht weniger als rund 30 000 noch erhaltene Dichtungen. Jede dieser Gruppen, und durchweg auch die zu ihr gehörigen Arten entstanden in verschiedenen Jahrhunderten und bei verschiedenen Völkern und zeigen entsprechend dem jeweiligen Charakter der Nation und der Dichter ein ganz eigenartiges Sondergepräge. Von jeder einzelnen Art nun muß die Geschichte, d. h. ihre ganze Entwicklung, möglichst nach jeder Richtung hin klar gelegt werden. Es ist daher zu erforschen und zu zeigen das Wann, Wo und Wie ihres Ursprunges im Zusammenhange mit der Entwicklung der Gebets- und Opferliturgie und der Euchologie überhaupt; dabei ist aufzudecken, ob und inwieweit Vorbilder und Anregungen aus der außerlateinischen, namentlich aus der byzantinischen und semitischen Liturgie und Dichtung Einfluß ausgeübt haben. — Ferner muß genetisch der erste technische Aufbau und der spätere Ausbau jeder Hymnenart festgestellt werden; das führt zur Erforschung der Metrik, Rhythmik, Reimkunst und Strophengliederung unter Heranziehung der vielfach noch unedierten metrischen und rhythmischen Traktate des Mittelalters. Insonderheit führt diese Forschung ins Gebiet der Melodien, wobei zu beachten ist, daß die Geschichte der Entwidlung der Musik während des 9. bis 12. Jahrhunderts in gewissem Grade sich als wesentlich gleichbedeutend deckt mit der Geschichte der Sequenzen und der ihnen verwandten Tropen und Motetten (vgl. Kirchenmusikal. Jahrbuch XXIV [1911] S. 1 f.). — Schließlich harrt der Geschichtschreibung der Hymnodie die große Aufgabe, den ästhetischen Werdegang der Hymnenarten nach Sprache, Stil und poetischem Gehalte aufzudecken. Derselbe ist charakterisch verschieden bei den verschiedenen vielfach noch erst zu ermittelnden Dichtern, bei den der Reihe nach sich an der Hymnodie beteiligenden Orden der Benediktiner, Augustiner-Chorherren, Franziskaner, Dominikaner, Karthäuser und Zisterzienser; ferner verschieden und den Nationalcharakter widerspiegelnd bei den einzelnen Völkern; verschieden in den Sängerschulen und Dichtungszentren zu St. Gallen, Rheinau, Fulda, St. Amand, Jumièges,

Winchester, St. Martial, Moissac, Farsa, Benevent; verschieden endlich in den verschiedenen Jahrhunderten. Das ergibt ebenso viele Gesichtspunkte, unter denen die Hymnographie an ihre Forschung heranzutreten und ihre Resultate zu gruppieren hat. Letztere müssen uns zugleich klar zur Anschauung bringen das Aufsprießen, die höchste Blüte und auch den Verfall der Hymnodie in ihren Ursachen und ihren Nachwirkungen. Wir möchten kennen lernen die Wechselbeziehungen zwischen den der lateinischen Hymnodie lebenden Völkern, Diözesen, Klöstern und Dichtern, nicht weniger aber auch die fast noch gar nicht aufgedeckten Fäden, welche von der Lateindichtung zu den nichtlateinischen Liedern der romanischen und germanischen Literatur hinüberführen. In den letzteren lebt und wirkt die mittellateinische Hymnodie, meist ungekannt und ungeahnt, fort. Auch zu anderen Künsten stand die Hymnodie in Wechselbeziehung. Barbier de Montault hat schon 1890 in der Revue de l'art chrétien darauf hingewiesen, daß Malerei und Plastik, wie sie der Hymnodie manche Anregung gaben, so auch manche Anleihe bei ihr machten. Den Grad dieser interessanten Belehnung und Entlehnung festzustellen, bleibt Aufgabe des Historiographen der Hymnik.

Es braucht hiernach kaum betont zu werden, daß dieser erste Hauptteil einer Geschichte der Hymnodie, wiewohl er vorwiegend die mehr formale Seite des Hymnus vom literarhistorischen und ästhetischen Gesichtspunkte aus behandelt, auch einen reichen Gewinn für die kulturhistorischen Kenntnisse abzuwerfen vermag. In erhöhtem Maße hat der zweite Hauptteil des geplanten Geschichtsbildes diese Kenntnisse zu vermitteln. Die verschiedenen Arten der Hymnendichtung kommen dort nicht mehr in Betracht, sondern nur der Stoff oder Vorwurf der Lieder, um aus ihm, systematisch geordnet, herauszulesen, wofür die christlichen Völker des Abendlandes sich im Laufe eines Jahrtausends in ihrer Hymnik erwärmten, wie sie darüber dachten und empfanden. Diese Geschichte der lateinischen Lyrik soll uns zeichnen die Gotteslehre im Lichte der Hymnodie, soll schildern, wie die Hymnoden der verschiedenen Perioden, überaus vertraut mit der ganzen Heiligen Schrift und reichlich schöpfend aus den Schriften der Väter und später der Mystiker, in ihrer individuellen Art ihre Ideen über Gott und seine Werke, über die Trinität, über Christus und seine Geheimnisse, über die Person und die Gaben des Hl. Geistes poetisch zum Ausdruck brachten. Welchen Einblick in das Geistesleben des Mittelalters uns eine solche Geschichte eröffnen kann, davon nur ein Beispiel aus vielen: Die Kenntnis und Verehrung des Hl. Geistes spielt in dem religiösen Leben der Jetztzeit leider keine hervorragende Rolle. Im Mittelalter hingegen haben wir das interessante Schauspiel, wie die verschiedenen Länder und Zeiten gerade in den Pfingstgesängen und in den Liedern auf den Hl. Geist gleichsam um die Palme tiefen Verständnisses, feuriger Empfindung, sprudelnder Gefühle, glänzender Bilder, packenden Ausdruckes und wechselnder Formen zu ringen scheinen. Es ist eine sommerliche Fülle von Licht und Wärme und Fruchtbarkeit, es ist abermals wie ein Weben und Schweben des Geistes über den Wassern. So oft und innig und warm und treffend wurde der Hl. Geist und sein Wirken von den mittelalterlichen Hymnoden des 10. und der späteren Jahrhunderte verehrt und besungen.

Wie die Gotteslehre, so erhält der Marienkult im Lichte der Hymnodie ein ganz neues, eigenartiges Kolorit. Aus verhältnismäßig späten und kleinen Anfängen hervorgehend, wächst die Dichtung auf die Heilandsmutter und Heilsvermittlerin, dann auf die Feste und die verschiedenen Geheimnisse aus dem Leben Mariens vom 10. Jahrhunderte an immer mehr zu einem gewaltigen, fast übergroßen Strome. Die „Marienminne" redet in den tausendfachen Tönen und Bildern der Poesie eine wunderbare Sprache, die uns mehr als alles andere erkennen und verstehen läßt, bis zu welch hohem Grade der Hyperdulie das Mittelalter „Unserer Lieben Frau" huldigte, ohne sich zur Latria zu versteigen. — In

ähnlicher Weise hat die Feder des Hymnographen den Heiligenkult, seine Anfänge und seine Entwicklung, im Lichte der Hymnodie zu schildern und schließlich das ganze religiöse Leben und die Askese des Mittelalters.

Die knappen Andeutungen dürften genügen, um das große, vielgestaltige, weitverzweigte Gebiet ahnen zu lassen, in welches die Hymnologie führt. Dort begegnen wir einer Poesie ganz eigener Art, aus der mannigfaltige Belehrung, Erbauung und Genuß zu schöpfen ist. Es ist nicht, wie Baumgartner treffend bemerkt, die Poesie „einer Zunft professioneller Poeten", sondern ein Liederschatz und Sangeshort, an dessen Schaffung „die gesamte Kirche" zwölf Jahrhunderte hindurch sich eifrig beteiligte. Päpste und Könige, Kardinäle und Bischöfe, die größten Leuchten der Wissenschaft und einflußreiche Politiker und Diplomaten, schlichte Mönche und einfache Lehrer, wahre Heroen der Dichtkunst und bescheidene Freunde der poetischen Muse, verkünden bald in meisterlichen, formvollendeten Liedern, bald in anspruchslosen, ungelenken Versen, was Schönes, Großes und Erhabenes aus dem Reiche der Natur und der Gnade ihren Geist beschäftigte, ihr Sinnen erfüllte und fesselte, ihr Herz erwärmte und bewegte.

So wird die Geschichte dieser Hymnodie wirklich eine Geschichte der Geisteskultur des Mittelalters sein, freilich eigenartig, wie die Hymnendichtung selbst, und auch bescheiden und anspruchslos, weil nicht von blendenden, in die Augen stechenden Errungenschaften der Kultur berichtend, aber nichtsdestoweniger eine wahre und wertvolle Kulturgeschichte, weil eine Geschichte der religiösen Ideen und Ideale, des künstlerischen Strebens und Fühlens und Könnens während eines Jahrtausends, zum Ausdruck gebracht in den wechselvollsten Formen des Liedes.

Thomas von Kempen ist der Verfasser der Nachfolge Christi.

Von Gymnasialdirektor a. D. Dr. Joseph Pohl in Bonn.

Seit dem Jahre 1616 tobt über den Verfasser der Nachfolge Christi ein bis heute noch nicht völlig ausgetragener Streit, wie er in der Geschichte der Weltliteratur, abgesehen von der Homerischen Frage, nicht seinesgleichen hat. Es ist nicht meine Absicht, über die Entstehung des Streites und seinen Verlauf oft Gesagtes[1]) hier zu wiederholen; ich möchte nur die beiden Hauptursachen seiner langen Dauer klarstellen und einige neue Beweise beibringen, durch die er m. E. zu Gunsten des Thomas von Kempen endgültig entschieden wird.

Die erste dieser Hauptursachen liegt in der irrtümlichen Auffassung der am Schlusse des in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel aufbewahrten Autographs 2188 (früher 5855—61) stehenden Subscriptio. Diese in meiner Ausgabe Vol. II p. 439—468 besprochene Handschrift enthält 13 Traktate. Die vier ersten sind die vier Bücher der sog. Imitatio Christi unter folgenden Titeln: 1. Admonitiones ad spiritualem vitam utiles, 2. Admonitiones ad interna trahentes, 3. Devota exhortatio ad sacram communionem, 4. Liber internae consolationis; die neun übrigen sind unbestritten Werke des Thomas von Kempen. Am Schlusse des 1., 2., 5., 7. und 8. Traktats steht: Explicit bezw. Expliciunt nebst beigefügtem bezüglichen Titel. Die Traktate 3, 4, 6, 9—12 haben keine Schlußformel. Die Subscriptio des 13. Traktats, der Brevis admonitio spiritualis exercitii, fol. 192v lautet so: „Finitus et completus anno domini m°. cccc°. xli° per manus Fratris thome Kempis In monte s agnetis prope zwollis."

Lediglich durch diese Subscriptio ist, wie die Antithomisten behaupten, die „Fabel" entstanden, Thomas von Kempen sei der Verfasser der Imitatio Christi. Diese Worte besagen in der Tat an und für sich nicht, daß Thomas die voraufgehenden Traktate verfaßt, sondern nur, und zwar auch dies bloß indirekt, insofern sie nämlich alle von der nämlichen Hand geschrieben sind, daß er sie geschrieben habe, schließen ihn aber als Verfasser nicht aus, wie er sich denn überhaupt in keiner seiner 39 Schriften, mit Ausnahme der Chronik vom Agnetenberge, als Verfasser zu erkennen gibt.

Man hat nun früher allgemein geglaubt, die ganze Handschrift sei 1441 geschrieben, und da es sicher datierte Handschriften der Imitatio aus den Jahren 1427, 1431, 1437 usw. gibt, so folgerte man notgedrungen, sie sei nicht die Urschrift des Verfassers der Imitatio, sondern die Abschrift irgend einer Vorlage, und zwar einer schlechten. Aber die Abschrift könne auch nicht etwa von dem Verfasser der Imitatio selbst herrühren, da doch nicht anzunehmen sei, daß dieser eine mangelhafte Vorlage für die Abschrift seines eigenen Werkes gewählt habe. Mithin sei Thomas bloßer Abschreiber, nicht Verfasser der Imitatio.

Diese Schlußfolgerungen waren falsch, weil ihr gemeinsamer Obersatz falsch war.

1) Vgl. über die einschlägige Literatur meinen Artikel in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., XI, Sp. 1689. Ausführlicheres wird Vol. VIII meiner Ausgabe der Opera omnia Thomae a Kempis, Friburgi Brisigavorum, sumptibus Herder, MDCCCCII sqq. bringen.

Der erste[1]), der den wahren Sachverhalt erkannte, war der Zwoller Pfarrer O. A. Spitzen. Dieser wies in seiner Schrift: „Nouvelle défense de Thomas a Kempis, Utrecht, J. L. Beijers, 1884 p. 137 ff. durch Anführung einer Anzahl schwerwiegender Gründe nach, daß die Jahreszahl 1441 der Brüsseler Handschrift sich nur auf die Niederschrift des letzten ihrer 13 Traktate beziehe, daß aber die vier ersten schon etwa zwischen den Jahren 1416 oder 1417 und 1420 geschrieben seien, und daß alle 13 Thomas zum Verfasser hätten.

Bernh. Hölscher glaubte Spitzens Beweise, von denen er übrigens nur einen einzigen anführte, mit der unhöflichen Frage abtun zu können[2]), was man denn mit derlei Faseleien wolle. Billiger und richtiger urteilte L. Schulze, indem er Spitzens Beweisführung wahrscheinlich nannte[3]); und damit eine wirklich ergötzliche Steigerung in der Bezeichnung ihrer Bewertung nicht fehle, fand F. X. Funk sie über jeden Zweifel erhaben[4]).

Wer von den Dreien hat nun recht, fragte ich mich, und wie läßt sich dieses Recht streng wissenschaftlich beweisen?

Zum Glück fiel mir ein, daß in der Imitatio der Brüsseler Handschrift 2188 elfmal[5]) falsch concilium statt consilium, und nur einmal[6]) richtig consilium geschrieben sei, und daß durch Vergleichung der Schreibung dieses Wortes in der von Thomas geschriebenen in der Großherzoglichen Bibliothek zu Darmstadt in fünf stattlichen Foliobänden aufbewahrten Bibel[7]) die Frage vielleicht entschieden werden könne. Die Bände sind nämlich datiert, und zwar trägt Band V die Jahreszahl 1427, Band III 1428, Band II 1435, Band IIII 1438 und Band I 1439. Auf meine Bitte hatte der Großherzogliche Bibliothekar Dr. Adolf Schmidt die Liebenswürdigkeit, die Vergleichung vorzunehmen. Er fand unter Zugrundelegung der Bamberger Konkordanz vom Jahre 1740 in Band V das fragliche Wort 25mal mit c geschrieben, einmal mit s, in Band III unter vielen c einmal s neben c in dem nämlichen Satze (2 Mach. 14, 5); dagegen in Band II 14mal s neben 35 c, in Band IIII c nur an vier Stellen und in Band I überhaupt nur s. Hiernach ist Thomas zwischen den Jahren 1427 und 1439 die Erkenntnis des Richtigen immer mehr aufgegangen, wie er denn in dem zwischen 1435 und 1448 geschriebenen Löwener Autograph[8]) ausnahmslos richtig, und zwar sechsmal, consilium bietet. Ja seine Vorliebe für s ist im Laufe der Zeit immer mehr gewachsen, so daß er in dem 1456 geschriebenen Brüsseler Autograph 2195 (4585—87) in den entgegengesetzten Fehler verfiel und elfmal falsch reconsiliare bezw. reconsiliacio schrieb neben einmaligem richtigen consilium[9]).

Und nun das Ergebnis dieser philologischen Kleinarbeit? Es liegt auf der Hand. Die Verschiedenheit der Schreibweisen läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Buch I,

1) Die folgende Stelle, sowie mehrere andere habe ich herübergenommen aus dem Kirchenlexikon a. a. O. und aus meinem Aufsatz „Thomas a Kempis" in der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Glaube" Jahrgang V, 1913, S. 265—278.

2) Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, 44. Bd., 1. Abteilung, Münster, Regensberg, 1886, S. 163—170.

3) Göttingische gelehrte Anzeigen, 1885, p. 620.

4) Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. II. Band, Paderborn, F. Schöningh, 1899, S. 425.

5) I 4 (p. 12, 6 meiner Ausgabe), I 9 (p. 17, 6), I 13 (p. 23, 3), IIII 2 (p. 99, 16), IIII 10 (p. 117, 12), IIII 13 (p. 127, 8), III 7 (p. 158, 30), III 30 (p. 199, 21), III 50 (p. 238, 21), III 55 (p. 252, 10), III 57 (p. 255, 16).

6) III 7 (p. 158, 5).

7) Vgl. über diese Handschrift das Centralblatt für Bibliothekswesen, Leipzig, 1896, S. 379—387.

8) Vgl. über dieses Autograph meine Beschreibung in Vol. VI p. 456—478.

9) Die Stellen habe ich aufgezählt Vol. III p. 412.

II[1]) und IIII der Imitatio, in denen sich nur das falsche concilium findet, vor der Darmstädter Bibelhandschrift geschrieben sind. „Quod si quis aliam interpretationis viam investigaverit, eam si nobis commonstrare voluerit, magnam a nobis gratiam inibit" schrieb ich vor fast 10 Jahren Vol. II p. 464 meiner Ausgabe, aber bis jetzt hat sich niemand diesen Dank verdient. Mithin wird Spitzen mit seinen chronologischen Ansetzungen wohl Recht behalten.

Die zweite Hauptursache der langen Dauer des Streites ist in der Verkennung der Ursache der Beschaffenheit der Brüsseler Handschrift 2188 zu suchen. Die Sache verhält sich so:

Die Antithomisten behaupten, grade die Brüsseler Handschrift sei der größte Feind der Sache des Thomas, d. h. sie beweise, daß er die Imitatio nicht verfaßt habe. Die Handschrift sei voll von am Rande und zwischen den Zeilen geschriebenen Wörtern, von Korrekturen, Rasuren, Ausstreichungen und Umstellungen, mit einem Worte: Thomas habe einen jüngeren Ableger der Überlieferung des älteren Werkes gedankenlos kopiert. Aber wie so denn? Mich haben diese Äußerlichkeiten geradezu der entgegengesetzten Schlußfolgerung geführt. Jeder Schriftstellernde weiß aus Erfahrung — mir wenigstens ist es so ergangen —, daß der erste Entwurf seines Manuskripts schließlich oft mit Nachträgen, Tilgungen, Umstellungen usw. so bedeckt ist, daß er selbst seine eigene Schrift kaum noch entziffern kann und es am geratensten findet, das für andere geradezu unleserliche Blatt jetzt sofort, wo ihm Wortlaut und Inhalt noch frisch im Gedächtnisse sind, abschriftlich durch ein neues zu ersetzen. Und daß es Thomas genau so gemacht hat, wird durch zwei Tatsachen bewiesen:

1. Thomas war, was a) durch seine eigenen Äußerungen und b) durch die Zeugnisse anderer feststeht, ein ausgezeichneter Abschreiber, bei dem die Häufung solcher Verunstaltungen, wie der eben genannten, ausgeschlossen ist.

ad a): Er selbst legt auf den Fleiß und die Geschicklichkeit im Schreiben so hohen Wert, daß er sie in seinen Schriften oft erwähnt, z. B. Vol. III p. 169, 18—171, 2: Iesus legere noverat et scripsit: ut ars scribendi ac ardor legendi sacros codices magis placeat. Quam artem multi sanctorum didicerunt; et ore ac manu diligentissime executi sunt dum in carne vivèrent: et sanctam ecclesiam scriptis suis maxime illustrarunt. Fuit ergo Iesus . . . scripturarum auctor et amator: . . . Placeat igitur tibi Iesum imitari legendo scribendo . . . Valde bonum opus est scribere libros quos amat Iesus: . . . ab ipso amaberis et copiose remuneraberis: si diligenter ad honorem Dei, et utilitatem proximorum, libros ecclesiasticos scripseris . . . Quot enim litteras debite formas: tot Deo hostias laudis offers. Meritorium est ergo et devotum scribendis libris operam dare, et eos in magna reverentia ac diligenti custodia servare[2]) . . .

ad b): Der Fortsetzer des von Thomas verfaßten Chronicon canonicorum regularium montis s. Agnetis, Antverpiae 1621, berichtet p. 137 über Thomas u. a.: „Scripsit autem Bibliam nostram totaliter, et alios multos libros pro domo et pro pretio." Es fehlte also Thomas nicht an Übung im Abschreiben; auch liegt es in der Natur der Sache, daß man zum Abschreiben für Geld nicht einen ungeschickten Abschreiber wird genommen haben.

Franciscus Tolensis schreibt in der seiner Imitatio-Ausgabe vom Jahre 1575 vor-

1) Auch das II. Buch (obschon darin weder concilium noch consilium vorkommt), da dessen letzter und des IIII. Buches erster Teil den Inhalt der 5. Bogenlage der Handschrift ausmachen; vgl. Vol. II p. 444.

2) Weitere Stellen sind nachgewiesen von J. Mooren, Nachrichten über Thomas a Kempis, Crefeld 1855, S. 156, Anm. 4, und von mir in der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Trier 1902, XXI S. 321.

gedruckten Vita[1]) Thomae Kempisii: „Multum enim scriptione pollebat. Supersunt adhuc aliquot Diui Bernardi opuscula praecellenti arte et magna industria a Thoma conscripta."

Cölestin Wolfsgruber, ein entschiedener Gegner der Ansprüche des Thomas auf die Autorschaft der Imitatio, nennt ihn in seinem Giovanni Gerson (Augsburg 1880) S. 82 „einen vorzüglichen Bücherschreiber", und S. Kettlewell, Thomas à Kempis and the brothers of common life, London 1882, Vol. I S. 231 „the first copist of his time." Adolf Schmidt hatte die Gefälligkeit, mir auf meine Anfrage betreffs etwaiger Auslassungen, Streichungen, Wortumstellungen, Nachträge am Rande oder zwischen den Zeilen in der Darmstädter Handschrift folgende vom 16. April 1902 datierte Auskunft zu erteilen: „Unsere Thomasbibel ist zwar ungemein sorgfältig geschrieben, aber, was wohl bei mittelalterlichen Handschriften überhaupt nicht vorkommt, nicht durchaus frei von Korrekturen. . . . Ein Schreiber, dessen Arbeit so wenig Korrekturen aufweist wie unsere Thomasbibel, darf wohl als ein durchaus sorgfältiger Abschreiber bezeichnet werden. . . . An Korrekturen fand ich folgende: überflüssige Buchstaben und Worte sind rot ausgestrichen, Umstellungen durch rote Striche angedeutet, ausgelassene Worte zwischen den Zeilen, ausgelassene Zeilen unten oder neben an den Rand geschrieben. Alles aber kommt nicht häufig vor." Die Ursache des Unterschieds zwischen der durchaus sorgfältigen Abschrift der Bibel und den zahlreichen Verbesserungen der eigenen Geisteserzeugnisse bedarf keiner weiteren Erörterung.

Es ist nach allem Diesem nicht anzunehmen, daß ein solcher Mann eine so unordentliche Abschrift sollte geliefert haben, wie nach der Behauptung der Antithomisten die Imitatio der Brüsseler Handschrift ist. Es ist eben keine schlechte Abschrift, sondern die sorgfältig verbesserte Urschrift des Verfassers.

Dasselbe Streben nach Verbesserung des ursprünglich zu Papier Gebrachten zeigt sich in den beiden andern Thomas-Autographen, in diesen aber, besonders in dem Brüsseler 2195, an steigend weniger Stellen[2]). Wir ersehen hieraus, daß Thomas es im Laufe der Zeit zu immer größerer Fertigkeit in der sofortigen Herstellung sauberer Texte gebracht hatte.

2. Daß aber das über den Ersatz fast unleserlich gewordener Blätter oben Gesagte keine bloße Vermutung ist, wird durch folgende Tatsache außer Zweifel gestellt:

In der Imitatio der Brüsseler Handschrift 2188 sind, was ihre früheren Beschreiber nicht beachtet haben, noch die Streifen von 28 ausgeschnittenen Blättern vorhanden, während solcher Streifen in den fünf Foliobänden der Darmstädter Bibel nur drei sich finden. Ich habe auf eine anderweite Erklärung dieser von mir Vol. II p. 467 mitgeteilten Tatsache bis jetzt vergeblich gewartet. Die Brüsseler Handschrift stellt sich auch hiernach unzweifelhaft als die Urschrift des Verfassers der Imitatio heraus.

Daß aber kein anderer als eben Thomas von Kempen dieser Verfasser ist, hoffe ich[3]) durch das Zeugnis des Johannes Busch, Chronicon Windeshemense (De viribus illustribus cap. 21 in der Ausgabe Karl Grubes, Halle 1886, S. 58) gegen alle Einwendungen so sicher gestellt zu haben, daß dadurch allein der Beweis als erbracht anerkannt werde, daß er das weltberühmte Buch verfaßt habe. Das Zeugnis lautet folgendermaßen: „Contigit ante paucos dies sui obitus, ut duo fratres notabiles de Monte sancte Agnetis prope Zuollis ordinis nostri dictum priorem[4]) nostrum super certis rebus consulturi in Windesem

1) Sie ist mit Ausnahme der ersten Ausgabe in sämtlichen Sommalschen Ausgaben der Opera omnia Thomae Malleoli a Kempis (1607—1759), allerdings nicht diplomatisch genau, abgedruckt.

2) Vgl. Vol. III p. 403—410; Vol. VI p. 469—471; Westdeutsche Zeitschrift XXI S. 321 f.

3) In der dem Programm des Königlichen Gymnasium Thomäum zu Kempen (Rhein) 1894, Progr.-Nr. 447, als wissenschaftliche Beilage vorgedruckten Abhandlung: Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi.

4) Johannes Vos van Huesden.

advenirent, quorum unus frater Thomas de Kempis vir probate vite, qui plures devotos tractatulos composuit, videlicet „qui sequitur me“ de imitacione Christi cum aliis, nocte insecuta sompnium vidit presagium futurorum.“ Nach eingehender Untersuchung sämtlicher Handschriften des Chronikons sowie Erbringung des Nachweises, daß Busch die Wahrheit habe wissen können und sie habe sagen wollen, schrieb ich am Schlusse dieses Nachweises: „Aber noch mehr! Busch wollte nicht bloß in unserem Falle die Wahrheit sagen, er mußte sie sagen. Schrieb er doch 1. im Auftrage seines Vorgesetzten und auf Bitten seiner Klostergenossen, 2. zu Lebzeiten des Thomas (sieben Jahre vor dessen Tode), 3. ein Werk, das, wie die Utrechter Handschrift vom Jahre 1465 beweist, bereits damals (ein Jahr nach Vollendung der zweiten Redaktion) abschriftlich in weitern Kreisen verbreitet ward. Daß er allen diesen eine Lüge aufzubinden sollte gewagt haben, ist einfach undenkbar.“

Umsonst! Trotz vielfacher Zustimmung wurde dennoch vereinzelter Widerspruch laut[1]). Zu seiner Widerlegung mögen die nachstehenden mir damals z. T. unbekannten Zeugnisse dienen.

1. Kein Geringerer als der gelehrte Benediktiner Mabillon[2]) erhob 1677 die Forderung, die Anhänger des Thomas möchten doch mit einer ein älteres Datum als 1441 tragenden und Thomas von Kempen ausdrücklich als Autor der Imitatio bezeichnenden Handschrift herausrücken und so der Streitfrage endlich ein Ende machen. Diese Forderung war unbillig, ja unberechtigt; denn eine solche Handschrift mußte doch nicht existieren, und falls keine existierte, konnten die Thomisten auch keine vorlegen. Diese aber hätten den Spieß umkehren und mit gleichem Recht oder vielmehr Unrecht die Vorlegung einer mit irgendeiner bestimmten Jahreszahl und dem Namen Gersens, für den die Benediktiner als Verfasser der Imitatio eintraten, versehenen Handschrift verlangen können. Nun hat es aber ein glücklicher Zufall gewollt, daß eine mit den geforderten Merkmalen ausgestattete Handschrift sich erhalten hat. Es ist die der öffentlichen Bibliothek zu Cambrai gehörige Handschrift Nr. 835, in welcher Thomas mit der wünschenswertesten Bestimmtheit an zwei Stellen als Verfasser der vier Bücher der Imitatio genannt wird, und als Zeit der Niederschrift der Imitatio die Jahreszahl 1438 gleichfalls zweimal erscheint[3]). Bei Veröffentlichung dieses Fundes in der Literarischen Beilage der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 21. Mai 1908 Nr. 21 S. 159 habe ich die Frage gestellt, ob die Antithomisten aus dem Mitgeteilten wohl dieselbe Folgerung ziehen würden, die Mabillon daraus gezogen haben würde. Eine Antwort auf diese Frage ist mir nicht bekannt geworden.

2. Die in dem Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae universitatis Rheno-Trajectinae. Trajecti ad Rhenum, 1887 p. 74 dem 15. Jahrhundert zugewiesene Handschrift Nr. 227[4]) enthält neben vielen Schriften des Thomas von Kempen auch Auszüge aus dem 4. Buche der Imitatio, auf die fol. 40v mit folgenden Worten hingewiesen wird: „Ex tractatu thome de Kempis regularis iuxta zwollis qui incipit. Venite ad me omnes qui laboratis.“ Die Übereinstimmung mehrerer Traktate in Text und Interpunktion mit dem Brüsseler Autograph 2188 ist so groß, daß die Handschrift entweder aus diesem selbst oder aus einer Abschrift desselben abgeschrieben sein muß[5]).

1) Ich trat ihm entgegen in der Westdeutschen Zeitschrift XXI S. 316—336 und im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1906 (in Verbindung mit Herrn Dr. Peter Eschbach) S. 322—333 und S. 965 bis 975.

2) Vgl. Puyol, L'auteur du livre de imitatione Christi, Paris, Victor Retaux, MDCCCXCIX, I p. 625—632.

3) Vgl. Vol. I p. 377—379 nebst dem Corrigendum p. 586 und der photographischen Tafel Nr. III in Vol. I meiner Ausgabe.

4) Von mir beschrieben Vol. I p. 374 sq.

5) Vgl. Vol. I p. 396 sq.

3. In der Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Brüssel 2214 (4634), die fol. 1 bis 162 eine flämische Übersetzung des dritten Buches der Nachfolge Christi enthält, heißt es: „Dit boec heeft ghemaect broeder Thomas van Kempen, regulier tot Sinte Agnietenberch bi Zwol" . . . „finitus anno Domini 1469 . . ."

4. In einem von L. Schulze in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, IX. Band, Gotha, Perthes 1888, S. 119 ff. beschriebenen Buch 4, 1 und 2 der Imitatio Christi enthaltenden Wernigeroder Miscellancodex[1]) schließt Kapitel 12 des 2. Buches mit folgender rot geschriebenen Unterschrift: „Expliciunt ammoniciones trahentes ad interna . Frater Thomas de campis, canonicus regularis in monte S. Agnetis prope Swolle est auctor istorum trium tractatuum ante scriptorum . sabbato ante trinitatis anno quo supra", also 31. Mai 1477, da Buch 4 am 14. Mai (vig. ascens. Christi) 1477 fertig geschrieben ist, Buch 1 „1477 ipso die Urbani papae et martiris hora tertia".

5. In einem jetzt im Besitz von Herrn W. A. Copinger in Manchester befindlichen, von mir in Vol. IIII eingehend beschriebenen, zum Teil defekten Miscellancodex, auf den zuerst V. Becker, Les derniers travaux sur l'auteur de l'imitation, Bruxelles 1889, p. 49 f. aufmerksam gemacht hat, sind folgende Incipits bezw. Explicits der Bücher De imitatione Christi erhalten: fol. 53v: Explicit liber primus; fol. 60v: Explicit liber secundus fratris Thome Kempis; fol. 61v: Explicit tabula tercij libri fratris Thome Kempis. Sequitur liber tercius fratris Thome Kempis ordinis regularium; fol. 90r: Explicit liber tercius fratris Thome Kempis. Capitula quarti libri eiusdem fratris; fol. 90v: Explicit Tabula quarti libri fratris thome kempis. — Incipit liber quartus fratris Thome kempis ordinis regularium. Die Handschrift schließt fol. 267v mit folgenden mit roter Tinte geschriebenen Worten: „Ad laudem et gloriam dei omnipotentis ac gloriosissime virginis marie . Nec non seraphici patris nostri ffrancisci . Atque tocius curie celestis honorem . ffinit scala deuocionis fratris seuerini bolswardie[2]) . Anno incarnacionis dominice Millesimo Quingentesimo primo . Nona die Julij . In octaua visitacionis marie . Scriptum per manus fratris eiusdem." Fol. 130r leitet der Schreiber eine Erzählung mit den Worten ein: Michi per plures annos in episcopatu cameracensi vices gerenti episcopi in confessionibus audiendis . . . Bruder Severin, über den Näheres zu erfahren ich mich vergeblich bemüht habe, war also Stellvertreter des Bischofs von Cambrai in Reservatfällen, bezüglich deren das vierte lateranische Konzil unter Innocenz III. (1215) can. 10 cap. 15 X de officio iudicis ordinarii lib. I tit. 31[3]) folgendes allgemein anordnete: „ . . . praecipimus, tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere, non solum in praedicationis officio, verum etiam in audiendis confessionibus et poenitentiis iniungendis, ac ceteris, quae ad salutem pertinent animarum", und als solcher ein Mann von wissenschaftlicher Bildung, dessen Zeugnis in unserer Frage Beachtung verdienen dürfte.

6. In einer dem Staatsarchiv zu Arnheim gehörenden handschriftlichen Chronik des Fraterhauses zu Doesburg heißt es p. 107 zum Jahre 1511: „Eodem anno VI° scilicet Junii Henrick, sartor noster, de Doetinchem, novicius, domum deseruit. Conquerebatur enim propter defectum pectoris non ferre se posse onus laboris, sed ut dicit Thomas Kempis: Sepius est inopia spiritus unde tam facile conqueritur miserum corpus." Die Stelle steht

1) Vgl. Förstemann, Die gräflich Stolberg. Bibliothek zu Wernigerode, 1866, S. 93.

2) In der Tabula opusculorum et tractatuum fol. 1v ist der Name von späterer Hand so geschrieben: Severini de bolzuardia. Eine Stadt Bolsward liegt in der holländischen Provinz Friesland.

3) Cfr. Corpus iuris canonici . . . Pars secunda . Decretalium collectiones . Ex officina Bernardi Tauchnitz, Lipsiae MDCCCLXXXI, col. 192.

De imit. I 21 § 6 = Vol. II 41, 6 meiner Ausgabe, wo indessen mit dem Autograph Saepe statt Sepius und leviter statt facile gelesen wird[1]).

7. Die wegen ihrer Gelehrsamkeit als „Wunder der Welt" gerühmte Ursula Canter[2]), gestorben gegen Ende des Jahres 1534, 88 Jahre und einige Monate alt, hatte die Imitatio Christi abgeschrieben. Hierüber heißt es in dem Buche: „Ger. Nicolai Heerkens[3]) complurium academiarum socii, de valetudine literatorum, libri III. Groningae, Apud viduam Henrici Vechneri MDCCXC" XVI und 244 S. 8° p. 225 Anm. 2: „Magnis vivam Chronicon Coloniense, magnis mortuam Ursulam laudibus illustravit Werdenhagius[4]), Civitatum Anseaticarum descriptor, minus vagis et magis memoria dignis frater Jacobus[5]). Excitaverat laudes descriptum a sorore Thomae Kempensis de Imitatione Christi opusculum: laudesque hoc continentur epigrammate.

Ingentem exiguo scripsisse volumine Thomam,
Quam non exiguum res tibi parva dedit!
Parva quid artificis nunc gloria dicitur illa,
Qua veteres amitas me superare putas?
Duxerat ipse manum libri mirabilis author,
Praeceptor tenerae missus ab arce Deûm.
Laudem ille extenuat scripti tuus Ursula doctor:
Aequat doctorem vita sed inde suum.
Quin superas hunc ipsa, virum quia faemina vincit,
Aequat tam magnum quae sapiendo virum!

de Jacobi poëmatiis praeter distichum, quod sepulcro suo Jacobus inscribendum curavit, nisi tria ipsius vidi epigrammata, eaque inedita, et ad Ursulam spectantia. hoc vero jam ostensum, peculiari potest fato servatum videri, scriptum laudans, cui fatum magis peculiare reservatum fuit: per hoc enim maximè Thomas Kempensis operi suo assertus est author. ab Ursulae abnepote Theodoro Cantero ad Andraeam Schottum, et ab illo ad Hagiographos Antverpienses pervenit: qui cum ab inscriptione donatoris volumen viderant sub oculis authoris nominati, et à vetere donatoris amita scriptum fuisse, litem paulo post de operis authore coortam, ostenso artificiosissime scripto facilè diremerunt."

8. Nach der Münchener Handschrift Clm 26468 fol. 49 hatte Kilian Leib, geboren den 23. Februar 1471, seit 1503 Prior des Stiftes Rebdorf, gestorben am 16. Juli 1553[6]) in dem der Bibliothek seines Klosters gehörigen Exemplar der Nürnberger Ausgabe der Werke des Thomas von Kempen vom Jahre 1494 folgendes eingetragen:

„Kempis oppidum est secundo milliario a Nussia (Nouesia) Gelriam versus, patria voce Kempen dicitur. illic natus est Venerabilis hic Thomas, qui ea, que hoc codice con-

1) Herr Dr. M. Schoengen, jetzt Reichsarchivar in Zwolle, hatte die Liebenswürdigkeit, mir in einem Briefe, datiert Leeuwarden, Ostern 1905, Abschrift des oben mitgeteilten Wortlauts aus der damals noch in Privatbesitz befindlichen mir unbekannten Chronik zu übersenden.

2) Vgl. über sie „Die Cronica van der hilliger Stat van Coellen" (gedruckt von Johan Koelhoff, Coellen 1499), Blatt cccxxxvj^{v} und Johannes Butzbach in „Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins". Siebenter Band. Bonn, 1871, S. 275.

3) Sein Ururgroßvater (atavus paternus) Eppo Rutger Heerkens, nach p. 238 zu Gröningen 1515 geboren, hatte Johanna Canter, G. N. Heerkens Urgroßmutter, eine Schwester der namhaften Gelehrten Theodor und Wilhelm Canter, geheiratet. Letzterer starb 1575 zu Löwen im Alter von 33 Jahren.

4) Johan. Angelii a Werdenhagen I. C. C. de rebus publicis Hanseaticis tractatus . . . Francofurti, apud Matth. Merianum (1641) part. IV cap. V p. 33.

5) Vgl. über ihn G. N. Heerkens a. a. O. S. 224.

6) Wegele, Allgemeine deutsche Biographie, Leipzig 1884, XIX. Band, S. 753 f., gibt, ich weiß nicht aus welcher Quelle, als Todesdatum den 17. Juli 1550 an.

tinentur opuscula condidit, anno vero a Nativitate nostri Salvatoris post millesimum ac quadringentesimum septuagesimo primo mortem obiit, sepultus in coenobio, quod Mons sanctae Agnetis dicitur non longe ab oppido Zwolis, Q̄ (quantus, aut quis)[1] vero fuerit hic Thomas sanctimonia religiosae vitae pcipuus, (praecipuus) opuscula ipsa ex affectu mentis sincere deprompta lectori devoto monstrabunt."

Auf diese Notiz Leibs folgte ein von ihm auf die Schriften des Thomas verfaßtes Gedicht „non inelegans, at prolixius, quam ut apte describi hic possit".

Er war „mit nicht gewöhnlicher gelehrter Bildung ausgestattet", schreibt Wegele a. a. O., wo er überhaupt seines Lobes voll ist, wie auch Andreas Straus, Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes . . . Eichstadii MDCCIC, p. 277 lobende Urteile über ihn aus verschiedenen Schriftstellern[2] zusammenstellt. Leib war aber auch als Teilnehmer an den General-Kapiteln der Windesheimer Kongregation — in dieser Eigenschaft hielt er zu Neuß am 12. Mai 1522 eine mit großem Beifall aufgenommene Rede — in der Lage, den wirklichen Sachverhalt in unserer Streitfrage in Erfahrung zu bringen, zumal er mehrmals in den Niederlanden und im Jahre 1529, also 58 Jahre nach Thomas' Tode, an der Stätte von dessen Wirksamkeit, d. h. auf dem Agnetenberge, persönlich anwesend war.

Diese Nachrichten über Leib hat Maximilian Münch, Regular-Kanoniker und Bibliothekar des Klosters Rebdorf, im Jahre 1772 in Clm 26468 teils aus gedruckten, teils aus handschriftlichen Werken Leibs zusammengetragen.

---

1) So die Handschrift. Es ist vielmehr aufzulösen: Quam.

2) Siehe besonders W. Pirkheim, Luciani Piscator s. Reuiuiscentes, Norimbergae 1511, 4 in Epist. apolog. post med.

Die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV. 29. November 1560.

Von Prälat Dr. Stephan Ehses in Rom.

Allgemeine Kirchenversammlungen können keine ständige und regelmäßige oder an sich notwendige Einrichtung im Verfassungsleben der Kirche, sondern nur außerordentliche, je nach Zeit und Umständen gebotene Veranstaltungen sein. Das geht schon hervor aus der Menge und Größe der Schwierigkeiten, die überwunden werden, aus den Voraussetzungen und Bedingungen, die gegeben sein müssen, ehe ein ökumenisches Konzil zusammentreten kann. So lagen, um beim Konzil von Trient zu bleiben, zwischen der ersten Ansage durch Paul III. und der wirklichen Eröffnung nahezu zehn volle Jahre; die zweite Tagung unter Julius III. wurde damals von der ganzen französischen Nation unter Heinrich II. weder beschickt noch anerkannt, und über dem Werke dieser beiden Päpste schwebte längere Zeit die Gefahr, keine Bestätigung zu finden und dem Ansturm der Neuerer zum Opfer zu fallen. Die Schlußepoche unter Pius IV., mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, traf es zwar in diesen beiden Beziehungen besser und kam damit auch den vorausgegangenen Perioden sehr zugute; es fallen aber doch in den kurzen Zeitraum von der Wahl Pius IV. am 26. Dezember 1559 bis zu der Konzilsbulle am 29. November 1560 so weitverzweigte und wechselvolle Verhandlungen, daß das glückliche Gelingen nur durch das gute Einvernehmen aller an erster Stelle Beteiligten möglich wurde.

Diese an erster Stelle Beteiligten sind vor allen der Papst, der Kaiser Ferdinand I., die Könige Philipp II. von Spanien und der Knabe oder Jüngling Franz II. von Frankreich, der mit seinen 16 Jahren und seiner leiblichen Schwachheit naturgemäß noch nicht mit eigener Hand, sondern durch seine Mutter Katharina von Medici und die Großen am Hofe, namentlich die Guise, regierte. Und das gute Einvernehmen zwischen diesen vier Hauptstellen traf sich in dem einen Punkte, ganz allgemein ausgedrückt, daß wieder ein Generalkonzil gehalten werden müsse, und zwar möglichst bald; alle näheren Umstände, das Wie und Wo, namentlich die Frage, wie dieses Konzil sich zu den vorigen unter Paul III. und Julius III. zu stellen habe, blieben noch zu vereinbaren, und eben darin lagen die Schwierigkeiten, deren Lösung im wesentlichen dem Papste Pius IV. zufiel.

Der erste Schritt geschah bereits in dem Konklave, das nach dem Tode Pauls IV. (18. August 1559) am 5. September zusammentrat. Die Wahlkapitulation vom 8. September enthält nämlich an zweiter Stelle die Verpflichtung des künftigen Papstes, mit allem Fleiß und Eifer Sorge zu tragen, daß durch ein allgemeines Konzil und mit allen sonst zulässigen Mitteln die Kirche von den eingedrungenen Irrlehren und Mißbräuchen gereinigt werde[1]). Ganz Ähnliches hatte allerdings bereits in vorausgegangenen Kapitulationen gestanden[2]);

1) Einen Auszug aus dieser Kapitulation geben Raynald Nr. 37 und Le Plat 4, 612, eine Ergänzung Th. Sickel, Zur Gesch. des Konzils von Trient 12, Nr. 7, alle ohne oder mit falschem Datum (Le Plat nach Sarpi: 5. September). Das richtige Datum mit Notarzeugnis steht in Cod. Var. Polit. 41 f. 205 des vatik. Archives und bei dem päpstlichen Zeremonienmeister Firmanus, Conc. Trident. 2, 519.

2) Vgl. Th. Müller, Das Konklave Pius IV. S. 102.

aber Pius IV. bekräftigte auch, abweichend von seinen nächsten Vorgängern, die Kapitulation in ihrem vollen Umfange durch Bulle vom 12. Januar 1560[1]) und in seinem ersten Konsistorium vom gleichen Tage, in welchem er sich auch bereits offen für die Anerkennung der bisherigen Trienter Dekrete, besonders der reformatorischen aussprach[2]).

Mit Reformmaßregeln begann dann auch zunächst Pius IV. seine Tätigkeit, indem er alle an der Kurie weilenden Bischöfe zur Erfüllung ihrer Residenzpflicht aufforderte und eine Reformkommission von 14 Kardinälen einsetzte, die unter seinem eigenen Vorsitze jeden Donnerstag, später jeden Sonntag zusammentrat und wichtige Entscheidungen über die kurialen Tribunale, das Konklave und anderes vorbereitete[3]). Sehr bald aber fing der Konzilsgedanke unter den Einwirkungen von außen her an, feste Gestalt zu gewinnen und so stark in den Vordergrund zu treten, daß z. B. die Verfügungen des Papstes über die Residenz der kurialen Bischöfe wiederholt aufgeschoben oder erneuert werden mußten, je nachdem das Konzil in die Nähe oder Ferne gerückt schien.

Den Anlaß gaben die Obedienzgesandtschaften, deren Reigen Kaiser Ferdinand I. eröffnete, mit welchem Pius IV. sogleich nach seiner Wahl durch Anerkennung der Kaiserwürde in gute Beziehungen getreten war. Doch hielt es Ferdinand aus Gründen, die mit dem Verhalten der protestantischen Fürsten auf dem vorjährigen Augsburger Reichstag zusammenhingen[4]), nicht für rätlich, im öffentlichen Konsistorium die Konzilsfrage anzubahnen; sein Obedienzgesandter Graf Szipio von Arco hatte und befolgte offenbar die Weisung, öffentlich davon zu schweigen, und so war bei dem feierlichen Akte am 17. Februar 1560 weder in Szipios Ansprache noch in des Papstes Antwort vom Konzil die Rede[5]). Wir hören aber bald darauf, am 11. März, in der Instruktion, mit welcher Pius IV. den Bischof von Terracina als Nuntius nach Spanien schickte, daß der Graf von Arco im Namen des Kaisers „con gran zelo di pietà" ein Konzil vorgeschlagen und „instantemente" gefordert habe[6]). Übereinstimmend schreibt etwas später, gegen Ende Juni 1560, Ferdinand selbst nach Rom, er habe durch den Grafen Arco den Papst eindringlich gebeten, „omnia sua consilia omnesque conatus" auf die Berufung eines „concilium Christianum liberum et oecumenicum" zu verwenden[7]).

Bei der Obedienz, die am 9. März 1560 der Posener Propst Johann Adam Konarsky für den König Siegmund August von Polen leistete, kam dann Pius IV. aus sich auf das Konzil zu sprechen, das er zu berufen gedenke und von dem er auch für Polen gute Früchte erhoffe[8]). Ganz deutlich aber sprach im Konsistorium vom 15. März die Gesandtschaft der

---

1) Die Bulle steht in Arm. 44 vol. 18 f. 95 und 99 des vatik. Archives; teilweise herausgegeben von Raynald ad an. 1559 Nr. 38; Le Plat 4, 613—615. Vollständig demnächst in Conc. Trident. 8. Aus einer Stelle dieser Bulle wird man übrigens ersehen, daß doch auch Paul IV. sich nicht so allgemein, wie Müller a. a. O. S. 101 behauptet, von der Ausführung seiner Wahlkapitulation entband, sondern gleichfalls eine Bulle wenigstens über einen Teil der Kapitel erließ.

2) Acta consistorialia cancellarii tom. 8 f. 1; vergl. Döllinger, Beiträge 1, 328.

3) Darüber später Näheres aus den Konsistorialakten und anderen Quellen; vgl. vorläufig Massarellis Tagebuch, Conc. Trident. 2, 343 f.; Göller, Die päpstl. Pönitentiarie 2, 126; Sägmüller, Papstwahlbullen 43 f.; P. Herre, Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II. S. 70 f.

4) S. weiter unten.

5) Die Rede Arcos ist herausgegeben von J. Schlecht im Histor. Jahrbuch (1893) 14, 22—25; die Antwort des Papstes steht in den Acta consist. camerarii 9 f. 13.

6) Arch. vatic., Varia Polit. 117 f. 380, Orig.-Minute.

7) Sickel, Konzil v. Trient S. 55 Nr. 38. Ein genauer Abdruck dieses wichtigen Stückes mit allen Varianten der verschiedenen Fassungen erfolgt in Conc. Trid. 8.

8) Acta consist. camerarii 9 f. 16. Ähnlich in dem Schreiben des Papstes vom 22. März an den König von Polen bei A. Theiner, Vet. monumenta Poloniae et Lithuaniae 2, 597 (Raynald Nr. 6, Le Plat 4, 617 mit falschem Datum). Eine andere Fassung der Antwort vom 9. März, die

sieben katholischen Schweizerkantone mit dem tüchtigen Melchior Lussi an der Spitze den Wunsch nach einem Generalkonzil aus, das endlich dem unheilvollen Zwiespalt in der Christenheit ein Ende mache. Der Papst erwiderte, er hege schon selbst die Absicht und werde darin durch das lobenswerte Anbringen der Schweizer sehr bestärkt[1]).

Auffallend schweigsam zeigte sich dem neuen Papste gegenüber Philipp II. von Spanien; denn obschon Pius IV. noch vor seiner Krönung am 6. Januar 1560 einen eigenen Gesandten, Fabrizio de Sangro, an den König schickte[2]), dauerte es bis zum 12. und 16. Mai, bis der Graf von Tendilla (Tendiglia) aus Spanien in Rom eintraf und Obedienz leistete[3]). Der lange Verzug klärte sich freilich später auf und Philipp entschuldigte sich darüber, da in diese Zeit seine Vermählung mit Elisabeth von Frankreich gefallen war; aber dem Papste lag sehr daran, die Beziehungen der Kurie zu Spanien, die noch sehr unter den Störungen während des vergangenen Pontifikates litten, wieder in die rechte Bahn zu bringen, und so entsandte er am 11. März 1560 einen neuen Nuntius, den schon genannten Bischof Oktavian Raverta von Terracina, nach Toledo, mit einer Instruktion über alle schwebenden Fragen, vor allem aber und an erster Stelle über die Berufung eines Konzils[4]). Seit Beginn seines Pontifikates, so erklärt der Papst, halte er Umschau, wie der Zwietracht in der Christenheit abzuhelfen sei, und finde kein anderes Mittel als das allgemeine Konzil. Viele Fürsten haben sich bereits dem Verlangen des Papstes nach einem solchen angeschlossen, wie besonders und nachdrücklich der Kaiser und die katholischen Schweizer; der König von Frankreich sehne sich darnach. Nun also soll der Nuntius auch den König von Spanien um tätige Mithilfe angehen und sofort über dessen Antwort berichten, damit unverzüglich über Ort und Zeit Beschluß gefaßt werden kann.

Hier tritt also der Papst bereits mit Nachdruck werbend für den Konzilsgedanken auf, und zwar bei der ersten Vormacht der damaligen Christenheit, bei Philipp II. von Spanien. Ebenso bedeutsam für die Festigkeit seines Entschlusses ist die Ablaßbulle vom 25. März 1560, in welcher der Papst erklärt, daß er das vor Jahren unterbrochene Konzil von Trient wieder eröffnen und fortsetzen wolle, wozu er die Gläubigen in üblicher Weise zu Gebet und frommen Übungen ermuntert[5]). In vollster Übereinstimmung stehen damit die Berichte des spanischen Gesandten Franz Vargas vom 8.[6]) und des kaiserlichen, Graf Franz vom Thurm, vom 26. April[7]).

in Arm. 44 vol. 10 f. 297 steht und von Theiner an gleicher Stelle herausgegeben ist, hat bezüglich des Konzils folgenden Wortlaut: Daturi itaque sumus operam, quantum in nobis erit, ut sublatis haeresibus et dissidiis religio ad pristinum candorem et tranquillitatem reducatur, factis bonis reformationibus et etiam concilio oecumenico indicto, si opus videbitur, ut non modo provideatur Mtis Suae regnis et populis, sed etiam universo orbi Christiano." Diesen Zusatz „si opus videbitur" betonen nun zwei sonst ganz tüchtige Forscher, E. Reimann (Forschungen z. dtsch. Gesch. 6, 591) und W. Voß (Die Verhandlungen Pius' IV. mit den kath. Mächten über die Neuberufung des Tridentiner Konzils i. J. 1560. Leipzig 1887, S. 30 ff.), über Gebühr, um aller anderen Tatsachen ungeachtet darzutun, daß Pius IV. in den ersten Monaten der Konzilsfrage sehr kühl gegenübergestanden habe und erst durch das drohende französische Nationalkonzil, worüber sogleich, zu kräftigen Entschlüssen veranlaßt worden sei.

1) Der Wortlaut beider Reden bei C. Wirz, Quellen zur Schweizer Geschichte 21, 612 f.

2) Arch. Vatic., Epist. Pii IV. tom. 1 f. 27, min.; Arm. 39 vol. 64 f. 48, min.

3) Conc. Trid. 2, 345 u. 534; Epist. Pii IV. tom. 1 f. 12.

4) Arch. Vatic., Var. Polit. 117 f. 380 A, Originalentwurf. Von Anführung des Originaltextes wird hier und überhaupt abgesehen, wo der Abdruck für die Konzilsakten beabsichtigt ist.

5) Das Original mit der Bleibulle in Arm. VIII. caps. 3 Nr. 4 di Castello; registriert in Reg. Vatic. 1933 f. 49r.; herausgegeben von E. S. Cyprianus, Tabularium eccl. Romanae saec. 16. (Frankfurt 1731) S. 91; vgl. Sidel 46.

6) Bei Voß (Simancas) 33, der allerdings nach seinem oben gezeichneten Standpunkte alle diese Zeugnisse zu entwerten sucht.

7) Bei Sidel S. 46 Nr. 31.

Bald tritt nun auch die dritte Großmacht, die bei der Konzilsfrage in Betracht kam, nachdrücklich auf den Plan und fast in den Vordergrund. Frankreich befand sich seit dem Tode Heinrichs II. am 10. Juli 1559 in schlimmer Gärung durch die beginnenden Hugenottenkriege. Zwar gelang es, den ersten calvinistischen Aufstand von Amboise im März 1560 niederzuschlagen; aber die Schwäche und Jugend Franz' II., die Herrschsuchtugenden der Mutter Katharina von Medici, die Eifersucht der Großen untereinander ließen keine geschlossene starke Regierung aufkommen; ohne Not gab man die Vorteile des errungenen Sieges aus der Hand und glaubte noch dem Lande gut zu dienen, wenn man, wie es am 31. März durch königlichen Erlaß aus Amboise geschah, eine Art Nationalkonzil für Frankreich ansagte, das nach sechs Monaten zusammentreten und die Heilung der verworrenen kirchlichen Zustände des Landes in die Hand nehmen sollte[1]). Dieses Dekret und die Versuche, es auszuführen, sollten in den Vorverhandlungen für das allgemeine Konzil eine maßgebende Bedeutung gewinnen, wenn auch, wie schon erwähnt, der Einfluß dieser französischen Vorgänge auf die Entschlüsse des Papstes von neueren Darstellern stark übertrieben wird.

Zunächst glaubte allerdings der Hof des jungen Königs, die Einwilligung und Mitwirkung des Papstes erlangen zu können; denn Katharina von Medici und der Kardinal Karl von Lothringen (Guise) sandten Botschaft nach Rom mit der Bitte, den Kardinaldekan Franz von Tournon, der allenthalben mit Recht unbedingtes Vertrauen genoß, als Legaten zu dieser französischen Kirchenversammlung zu senden[2]). Aber wie es scheint, hielt es der französische Gesandte zu Rom, Philibert Babou de la Bourdaisiere, Bischof von Angouleme, für geraten, die Botschaft bis nach der feierlichen Obedienzleistung zu verschieben, um in diese keinen Mißklang zu bringen. Sie verlief denn auch am 2. Mai 1560 in der üblichen feierlichen Weise, indem der genannte Bischof im Namen des Königs Franz II. und seiner Gemahlin Maria Stuart für Frankreich und Schottland die entsprechende Anrede hielt und sich u. a. über die dringende Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils verbreitete. Pius IV. dankte durch seinen Sekretär mit aller Wärme und ließ namentlich erklären, das Konzil sei sein Wunsch von Anfang an und er werde binnen kurzem zu dessen Berufung schreiten[3]).

Von dem französischen Nationalkonzil also noch kein Wort. Erst die Instruktion, mit welcher Pius IV. am 15. Mai den Bischof von Viterbo, Sebastiano Gualterio, als Nuntius nach Frankreich sandte[4]), nimmt entschieden gegen das Nationalkonzil Stellung, wenn auch aus den Eingangsworten hervorgeht, daß der Papst schon seit einiger Zeit die Weisungen für den Nuntius bei sich und mit diesem erwogen hatte. Damit mag auch zusammenhängen, daß am 11. Mai an die geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, sowie an die Bischöfe von Konstanz und Worms, also an die Frankreich benachbarten deutschen Bischöfe, päpstliche Breven ergingen mit der Aufforderung, für das nahe bevorstehende allgemeine Konzil geeignete Vorkehr zu treffen[5]).

Die Instruktion nun, von der wir reden, hält sich bei den Gründen, aus denen der

---

1) Französisch in den Mémoires de Condé 1, 351 (vgl. Voß 40, Anm. 79); eine gleichzeitige italien. Übersetzung im Arch. Vatic., Varia Polit. 14 f. 55v ff.

2) Instruktion vom 15. Mai 1560 für den Bischof von Viterbo beim Antritt der Nuntiatur in Frankreich. Varia Polit. 117 f. 374, min.

3) Acta consist. camerarii 9 f. 20; Epist. Pii IV. tom. 1 f. 10r; die Antwort des Papstes (ohne Tag) auch bei Raynaldus 24 und Le Plat 4, 614.

4) S. die vorvorige Anmerkung. Das wichtige Schriftstück wird zum ersten Male in den Konzilsakten veröffentlicht.

5) Epist. Pii IV. tom. 1 f. 309 ff.; Arm. 44 vol. 10 f. 162 ff. Nur das Breve nach Trier ist vom 22. Mai, was wohl auf einen Irrtum des Schreibers zurückzuführen ist.

Papst ein Nationalkonzil mißbilligen muß, nicht weiter auf, indem sie darüber auf ein Schreiben an den Kardinal von Lothringen verweist, das dem Nuntius in Abschrift mitgegeben wurde. Sie fährt dann fort: Da nun bereits allenthalben der feste Entschluß des Papstes, das Generalkonzil zu berufen, bekannt ist, soll Gualterio, nach Ort und Zeit gefragt, erklären, nachdem das Konzil von Trient nicht aufgehoben, sondern nur vertagt worden sei, beabsichtige der Papst, dieser Vertagung ein Ende zu machen und das Konzil in Trient fortzusetzen, sobald die Fürsten, die bereits durch ihre Gesandten in Kenntnis gesetzt seien, ihre Zustimmung erklärt haben. Sollte sich eine Stadt finden, die geeigneter wäre als Trient, so wird sich der Papst im Einverständnis mit den Fürsten nicht weigern, von Trient abzusehen, da er alles vermeiden will, was den geringsten Aufschub verursachen könnte. Da nun also das Konzil in nächste Nähe gerückt ist und zahllose andere Gründe gegen ein Nationalkonzil sprechen, hegt der Papst die Überzeugung, daß der König von Frankreich jeden Gedanken an dieses fallen lassen wird. Sollte das wider Erwarten nicht geschehen, so muß der Nuntius dem auf jedem zulässigen Wege entgegentreten, protestieren und seine Teilnahme verweigern, ohne jedoch das Land zu verlassen.

Hier war also die Möglichkeit eines Konfliktes mit Frankreich gegeben, und dem Papste mußte daran liegen, mit den beiden andern Mächten, dem Kaiser und Spanien, über das Konzil in gutem Einvernehmen zu bleiben. Demgemäß erging am 25. Mai 1560 an den Nuntius in Spanien die weitere Weisung, jetzt im Hinblick auf die Dinge in Frankreich mit noch mehr Nachdruck, als ihm beim Antritt seines Amtes am 11. März geboten war, auf die Zustimmung Philipps hinzuarbeiten und dessen Antwort sofort durch Eilboten nach Rom zu berichten; denn der Papst beabsichtige, durch die Wiederaufnahme des Konzils von Trient dem französischen Nationalkonzil zuvorzukommen[1]).

Das Gleiche geschah dem Kaiser gegenüber, bei dem eben erst die unter Paul IV. unterbrochene Nuntiatur durch Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, wieder besetzt worden war. Am 20. März reiste dieser von Rom ab, nur mit mündlichen Instruktionen durch den Papst, da die Sendung drängte und Pius IV. auf Hosius das Vertrauen setzte, daß er schriftlicher Weisungen nicht bedürfe[2]). Auf Grund dieser mündlichen Aufträge, die denen an den spanischen Nuntius vom 11. März entsprachen, hielt Hosius am 10. Mai dem Kaiser Vortrag über die Absicht des Papstes und erhielt von Ferdinand zur Antwort, ein besseres Mittel, der kirchlichen Notlage Abhilfe zu bringen, gebe es nicht, als das allgemeine Konzil; nur über Ort und Zeit müsse längere Beratung gepflogen werden[3]).

Unterdessen hatte aber Hosius, der sich mit bloß mündlichen Weisungen nicht sicher genug fühlte, nicht aufgehört, schriftliche zu verlangen und erhielt diese auch mit Schreiben des Kardinals Karl Borromeo vom 18. Mai[4]), worin freilich die Instruktionspunkte so gestellt

---

1) Nunziatura di Germania 4 f. 22 r., Originalregister.

2) S. Steinherz, Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1560—1572, Bd. I, S. 3 oben.

3) Steinherz I, 23/4; Theiner, Vet. Mon. Pol. 2, 603. Der Papst sei entschlossen, so erklärte Hosius, das Konzil zu halten, und warte nur auf Nachrichten aus Frankreich und Spanien; sobald dann die Mächte über Ort und Zeit einig seien, werde der Papst unverzüglich zur Berufung schreiten (nihil in eo congregando morae Stem Vram interpositurum). So Hosius in seinem Berichte an Pius IV. vom 13. Mai. In dem Schreiben vom 2. Mai dagegen an Borromeo, wo Hosius die Punkte aufzählt, die ihm der Papst mündlich aufgetragen (Steinherz I, 7 unten), lautet bei sonstiger Übereinstimmung nur der Schlußsatz etwas schwächer: Posse me tamen significare Caesae Mti, quod a convocando concilio Stis eius voluntas aliena non est. Beide Fassungen gehen auf die gleiche Äußerung des Papstes vom 18. März zurück, und da Hosius dem Kaiser gegenüber die stärkeren Wendungen gebrauchte, wird das Urteil Reimanns (Forschungen 6, 591), daß „diese Worte weder Eile noch Eifer verraten", der Sachlage nicht gerecht.

4) Steinherz, 1, 32: „Secundum, de concilio" usw.

sind, als wären sie niedergeschrieben, wie Pius IV. sie dem Nuntius zwei Monate vorher mündlich eingeprägt hatte. Sicher ist darin von dem französischen Nationalkonzil, über das man an der Kurie genau unterrichtet war, noch nicht die Rede, wenn auch der Konzilsplan des Papstes schon in den Umrissen auftritt, die in der Instruktion für Viterbo vom 15. Mai gezeichnet sind. Mit dem Vorbehalt jedoch, daß Hosius von der Fortsetzung des Konzils von Trient noch nicht wie von einer beschlossenen Sache reden, sondern dem Kaiser nahe legen sollte, aus sich heraus zu den Anregungen des Papstes Stellung zu nehmen und Wünsche zu äußern[1]).

Aber schon nach acht Tagen gab man auch gegen Ferdinand diese abwartende Haltung auf, indem Borromeo am 26. Mai an Hosius ganz wie am Tage vorher an den spanischen Nuntius schrieb[2]), der Papst wünsche durch ein Generalkonzil dem nationalen französischen zuvorzukommen und alle Meinungsverschiedenheiten über den Ort dadurch abzuschneiden, daß er das suspendierte Trienter Konzil wieder herstelle und fortsetze, die Zustimmung des Kaisers, ohne die der Papst unter keinen Umständen vorgehen wolle, immer vorausgesetzt. Möglichste Eile und unverzüglichste Übermittelung der Antwort Ferdinands werden ebenso anbefohlen wie bei Terracina in Spanien.

Selbst damit noch nicht zufrieden, rief der Papst zum 3. Juni 1560 alle in Rom anwesenden Gesandten mit Ausnahme des französischen, der mit dem spanischen wegen des Vortrittes in Hader lag, zu sich und machte ihnen in eindringlicher Rede dieselben Eröffnungen wie den Nuntien, damit auch die Gesandten bei ihren Fürsten um baldigste zustimmende Antwort würben. Der Vorgang war etwas ungewöhnlich und sollte es nach Absicht des Papstes wohl auch sein, um der Sache Nachdruck und Gewicht zu geben; die Berichte des kaiserlichen Gesandten Franz von Thurm[3]) und des Venetianers Mark Antonio Amulio[4]), beide vom selben 3. Juni, weden auch durchaus den Eindruck eines hochwichtigen Ereignisses, weil diesen Gesandten, wie auch dem spanischen Franz Vargas, der allerdings erst am 9. Juni darüber an Philipp II. schrieb[5]), die vorhergegangenen Weisungen an die Nuntien nur im allgemeinen bekannt waren. In Wirklichkeit war der Schritt vom 3. Juni nur die Ergänzung zu den Schreiben Borromeos vom (18.) 25. und 26. Mai, die selbst noch auf die Instruktion für Viterbo nach Frankreich vom 15. Mai zurückgehen; hier wie dort bindet der Papst die Ausführung seines Entschlusses ausdrücklich an die Zustimmung der Fürsten, und es geht nicht an, ihm den Vorwurf zu machen[6]), er habe mit der Ankündigung, das suspendierte Trienter Konzil wiederherstellen zu wollen, seinem Versprechen, die Antwort der Fürsten abzuwarten, zuwidergehandelt. Die Sachlage ist nur die, daß Pius IV. seine ursprünglich allgemein gehaltene Anfrage über Berufung eines Generalkonzils jetzt im Hinblicke auf das drohende Nationalkonzil in Frankreich mit hoher Dring-

1) Daß sich dieser Vorbehalt nicht auf das Konzil überhaupt, sondern nur auf die Art der Berufung (Nova indictio oder Continuatio) bezog, die noch zu weitgehenden Erörterungen führen sollte, geht deutlich aus der authentischen Deutung hervor, die Borromeo selbst am 26. Mai seinen Worten gab, Steinherz 1, 36, worüber sogleich. Das ist von Reimann (Forschungen 6, 592) nicht genügend beachtet und durch eingeschobenes „gelegentlich" noch unkenntlicher gemacht. Ähnlich bei Voß 44.

2) Steinherz 1, 36, der die älteren Drucke notiert.

3) Bei Sickel S. 48 Nr. 33.

4) Barb. lat. 5751 (LXII, 11) f. 25 v, Kop. Die wichtigeren Abschnitte aus Amulios Korrespondenz sollen später zum Abdruck gelangen. Eingehende Verwertung hat dieselbe bereits durch Sarpi (ungenannt), Pallavicini und Raynald gefunden; auch Reimann und Voß geben aus einer Berliner Handschrift einige Zitate, der letztere namentlich (S. 43) über die Unruhe des Papstes wegen des französischen Nationalkonzils. Amulius (oder Mula) genoß persönlich hohes Vertrauen bei Pius IV.

5) Voß (Simancas) 45, Anm. 89.

6) Wie bei Sickel 49 Anm. und Voß S. 42 ff.

lichkeit dahin umgestaltete, daß das Konzil von Trient wieder erstehen und fortgeführt werden solle.

Nun hatten die drei Mächte das Wort, und keine derselben ließ es an der nötigen Sorgfalt fehlen, so störend und zuweilen verwirrend sich auch der schleppende Postverkehr geltend machte. Zuerst trat Philipp II. von Spanien auf den Plan, und das entsprach auch den Absichten der Kurie. Denn schon in der ersten Audienz zu Toledo am 1. April 1560 erklärte der neue Nuntius, Ottaviano Raverta von Terracina, dem König, daß Pius IV. auf die Stimme Philipps II. ganz besonders und vor allen andern Gewicht lege, nicht bloß wegen dessen überwiegender Machtstellung und oft bewiesener katholischen Gesinnung, sondern vornehmlich, weil der König von Spanien, in dessen Reiche die neuen Lehren keinen Eingang gefunden haben, in Tat und Urteil viel freier, sicherer und eindrucksvoller auftreten könne, als andere Fürsten, die durch den starken Anhang der Neuerung in ihren Gebieten zu mancherlei Rücksichten gezwungen seien[1]).

Philipp II. hatte schon in dem Friedensvertrag von Cateau Cambresis mit Frankreich am 3. April 1559 eine Bestimmung durchgesetzt, die auf gemeinsame Schritte beim Papste für die Berufung des Konzils hinauslief[2]). Die Franzosen, anfänglich wenig geneigt, fingen im Februar 1560, durch die nach Heinrichs II. Tode wachsenden Schwierigkeiten beunruhigt, selbst bei Philipp um derartige gemeinsame Schritte zu bitten an[3]). Seitdem verhandelten die beiden Höfe miteinander darüber, Philipp unter Beiziehung von Theologen und Räten; seine Antwort an den Bischof von Terracina am 1. April bezüglich des Konzils wich daher einer bestimmten Zusage aus. Der König lobte den heiligen Eifer des Papstes aufs höchste, bat aber um Geduld, bis Franz II. von Frankreich geantwortet habe. Über einen Monat dauerte dieses Zuwarten, ohne daß von Frankreich eine andere Antwort einlief als jener königliche Erlaß vom 31. März nach der Verschwörung von Amboise, der für sechs Monate später das Nationalkonzil verhieß. Daraufhin ging nun Philipp II. um den 12. Mai einen Schritt weiter, indem er sich mündlich dem Nuntius Terracina gegenüber[4]), wie schriftlich an den Kaiser[5]) ganz dem ursprünglichen Wunsche des Papstes gemäß aussprach, er billige durchaus und lobe die Absicht, das Konzil zu berufen, und werde dazu alle ihm mögliche Hilfe leisten.

Aber ehe diese Antwort nach Rom kam, war sie bereits, wie wir wissen, durch den weitergehenden Entschluß des Papstes überholt, und Philipp sah sich durch den Nuntius gemäß der Weisung vom 15. Mai vor die Notwendigkeit gestellt, für oder gegen die Fortsetzung des Trienter Konzils einzutreten. Wieder ließ Philipp, ehe er sich entschied, lange Beratungen seiner Theologen vorausgehen; denn, so erklärte er, die Sache sei zu wichtig für ihn allein. Endlich am 18. Juni 1560 fielen auch hier die Würfel; an diesem Tage schrieb sowohl der Nuntius Terracina[6]) wie auch der König selbst nach Rom, dieser sogar doppelt, nämlich an den Gesandten Franz Vargas[7]) und mit Beglaubigung für diesen an

1) Aus der zusammenfassenden Depesche Terracinas vom 22. Mai 1560 in Arch. Vatic., Var. Polit. 14 f. 190 ff., die bereits von Pallavicini 14, 13, 2—6 eingehend verwertet wurde, neuerdings auch von Reimann und Voß nach einer Berliner Handschrift; der Wortlaut, der sich auch über manche Beschwerden der Kurie gegen Philipp verbreitet, folgt später.

2) Reimann, Forschungen 6, 589; Raynaldi annales 1559 Nr. 11; der Friedensvertrag bei Du Mont, Corps universel diplomatique 5 ps. 1, 34.

3) L. Paris, Négociations relatives au règne de François II, Paris 1861 S. 206 f., 278.

4) Var. Polit. 14, 198r, cop.

5) Coleccion de documentos inéditos 2, 255; 98, 140, hier aber irrig vom 21. Mai.

6) Var. Polit. 14 f. 266 v. im Auszug; das Original ist nicht erhalten.

7) Voß, (Simancas) 51 Anm. 97.

den Papst[1]). In gleicher Weise schrieb Philipp am 24. Juni an seinen Gesandten in Wien, Grafen de Luna[2]), und an den Kaiser[3]). Alle diese Schreiben sprechen es aufs deutlichste aus, daß Philipp auch in bezug auf Wiederherstellung und Fortsetzung des Trienter Konzils zur Abwehr des französischen Nationalkonzils durchaus auf die Seite des Papstes trete. Nur wünsche er dringend, daß Pius IV. nicht zur Tat schreite, ehe er die Meinung des Kaisers und des Königs von Frankreich eingeholt habe. Philipp selbst wolle bei beiden Höfen darüber vorstellig werden und namentlich seinem jungen Schwager Franz II. von dem gefährlichen Vorhaben eines Nationalkonzils ernstlich abraten. Endlich möge der Papst dem Konzil außer den Glaubenssachen eine allseitige Reformation der Kirche zur Aufgabe stellen und geeignete, gelehrte und würdige Präsidenten ernennen.

Mit großer Sehnsucht hatte man in Rom auf günstige Antwort aus Spanien gewartet; wiederholte dringliche Schreiben waren seit der Instruktion vom 25. Mai an den Nuntius Terracina ergangen, bis endlich Kardinal Borromeo fast die Hoffnung aufgab und am 29. Juni den Nuntius anwies, nunmehr die Vorstellungen bei Philipp ruhen zu lassen, da der Papst keine Antwort erzwingen wolle, wenn Philipp eine solche nicht aus eigenem Entschlusse gebe[4]). Um so freudiger atmete man über die Botschaft vom 18. Juni auf, weil dieselbe eine erste starke Grundlage für die Absicht des Papstes bot und zugleich einen sicheren Ausgangspunkt, um auch die andern Mächte zu gewinnen. Darüber unterrichtet uns Borromeo selbst in der Instruktion, mit der am 14. Juli 1560 der Nuntius Prosper Santa Croce, Bischof von Chissamos auf Creta, in außerordentlicher Sendung nach Spanien ging[5]). Mit „infinita satisfattione“ und nicht geringerem Danke habe der Papst den Entschluß Philipps vernommen, die Aufhebung der Suspension und die Fortsetzung des Trienter Konzils in Trient gutzuheißen. Die Forderung des Königs, nichts ohne Einverständnis des Kaisers und Frankreichs zu tun, decke sich vollkommen mit den Schritten, die der Papst schon nach dieser Richtung getan, aber leider von seiten des Kaisers mit einem Erfolg, der Mut und Hoffnung rauben könnte, wenn der Papst seine Pflichten gegen Gott und die Kirche nicht mit aller Festigkeit zu erfüllen entschlossen wäre. Auch der König von Frankreich wünsche im allgemeinen ein Konzil, verwerfe aber Trient, wohin die Protestanten nie kommen würden. Da nun nach des Papstes Überzeugung die Fortsetzung des Konzils von Trient der einzige Weg ist, um allen Zeitverlust und Aufschub zu vermeiden, muß er auf seinem Vorsatze bestehen bleiben, um so mehr, da der Widerspruch gegen Trient darauf hinausläuft, die dort erlassenen Dekrete in Zweifel zu ziehen, alles Beschlossene unbeschlossen zu machen und das Konzil selbst zu verzögern. Demgegenüber möge auch Philipp auf seinem Standpunkte vom 18. Juni beharren und, wenn er es für gut halte, auf den Kaiser und Frankreich in gleichem Sinne einzuwirken suchen.

1) Arch. Vatic., Nunziature diverse 107 f. 12r, gleichfalls Auszug, herausgegeben von Adriani in Miscell. di stor. ital. 5, 1024.

2) Documentos inéditos 98, 149 f.; vergl. Voß a. a. O.

3) Docum. inéd. 2, 558; 98, 152.

4) Nunziatura di Germ. 4 f. 33 v, Or.-Register. Ähnlich am selben Tage an Hosius. Steinherz 1, 67.

5) Original-Entwurf in Arch. Vatic. Var. Polit. 117 f. 365 ff.; nach Abschriften gedruckt von Adriani in Misc. di stor. ital. 5, 1012—1021, zum Teil von H. Lämmer in den Meletemata 177—179. Die Instruktion selbst ist vom 13. Juli, nachdem am 10. Pius IV. Kenntnis der Schreiben Philipps vom 18. Juni erhalten hatte. Döllinger, Beiträge 1, 337 ff. nach dem Berichte des spanischen Gesandten Franz Vargas vom 13. Juli, der sich inhaltlich mit dem Schreiben Borromeos deckt. Am 11. Juli hatte eine Kongregation der großen Kardinalsdeputation für Reformsachen unter Vorsitz des Papstes stattgefunden. Sickel S. 86 zu Nr. 45; Amulius nach Venedig am 12. Juli in Barb. lat. 5751 f. 59.

Werden nun Ferdinand I. und Franz II. von Frankreich in dieselben Bahnen lenken? Die Aussichten dafür waren einstweilen sehr gering; denn wie wir eben hörten, waren mittlerweile von beiden Höfen Antworten eingelaufen, die zu der spanischen in scharfem Gegensatze standen. Reden wir zunächst von der kaiserlichen, die zwar später als die französische eintraf, aber früher oder doch gleichzeitig niedergeschrieben wurde und nur deshalb einige Tage länger ausblieb, weil an dem ersten Entwurfe, dann auch auf des Hosius Antrag an der Reinschrift mehrfach geändert wurde, so daß die letzte Fassung erst am 26. Juni vom Kaiser an Hosius übergeben und von diesem am 28. nach Rom geschickt werden konnte[1]). Hier haben wir es nur mit dieser Schlußfassung zu tun, die mit dem Begleitschreiben des Hosius in der Nacht vom 11. auf 12. Juli in Rom anlangte[2]).

Die Antwort des Kaisers[3]) ist sehr umfangreich und weist mehr auf einen Juristen als auf einen Theologen hin[4]). Ferdinand findet die Berufung eines Generalkonzils aus vielen Gründen höchst lobenswert und notwendig; zur genügenden Vorbereitung sei aber

1) Steinherz, 1, 54, 59 Anm., 64.

2) Nur einige Daten sind hier genau festzustellen, um über die Reihenfolge der Dinge Klarheit zu schaffen. Daß das Schreiben des Kaisers am 11./12. Juli in Rom einlief, wissen wir durch den kaiserlichen Gesandten Franz von Thurm (Sickel S. 86 Anm.) und durch Annulius, der am 12. Juli nach Venedig schreibt, was er soeben vom Papste selbst vernommen hatte, nämlich u. a. (Barb. lat. 5751 f. 59): L'Imperatore veramente non si lascia intendere et ha mandato una scrittura, et questa notte è gionto pure un'altra posta, non volendo il nostro nuntio admettere quella scrittura prima. Diese Worte gibt Reimann (Forschungen 6, 601, Anm. 3) zum Teil wieder und schließt daraus, daß Ferdinand seine Antwort, als Hosius seine Einwendungen machte, bereits nach Rom geschickt habe und daß sie dort schon einige Tage vor dem Eingange der Schlußfassung angelangt sei. Aber davon müßte der Gesandte in Rom wissen, der jedoch erst von der Sendung meldet, die am 12. Juli bei ihm einlief. Auch Voß, S. 66, deutet den Hergang nicht richtig, indem er unter den Schreiben, die am 11./12. Juli nach Rom kamen, die Depesche des Hosius aus Wien vom 21. Juni versteht, die von der Antwort des Kaisers zunächst nur einen kurzen Auszug gibt (Steinherz 1, 53—56). Voß zieht auch das Schreiben des Kardinals Truchseß aus Rom an Hosius bei, das bei Cyprianus (Tabularium 101) vom 13. Juli, bei Lagomarsini (2, 82) dagegen vom 12. Juli datiert ist, obschon Lagomarsini auch dem 13. den Vorzug geben möchte, weil dies ein Samstag war und die Post zum Kaiserhof am Samstag abzugehen pflegte. Auch Voß nimmt dieses spätere Datum an und findet darin eine Bestätigung für seine Ansicht. Aber das Schreiben des Truchseß ist zweifellos vom 12. Juli; denn in einem deutschen Schreiben vom 13. Juli an Herzog Albrecht V. von Bayern (Steichele, Archiv für Augsburger Geschichte 2, 185—189) berichtet Truchseß über Dinge, von denen er offenbar in dem Schreiben an Hosius noch nichts wußte, die also zwischen 12. und 13. Juli liegen. Um also die Sache kurz klarzulegen, sei bemerkt, daß das Schreiben des Hosius an Borromeo vom 21. Juni sofort von einem celerrimus tabularius entgegengenommen und befördert wurde (Steinherz 1, 55 unten), also wohl spätestens nach 14 Tagen in Rom einlief und den Papst vorläufig von der demnächst eintreffenden großen Antwort des Kaisers in Kenntnis setzte (cetera scribam alio tempore). Dieses Schreiben des Hosius nun ließ der Papst in der Kongregation vom 11. Juli, die sich namentlich mit der Antwort aus Frankreich zu befassen hatte, verlesen und spendete dabei dem Eifer und der Klugheit des Hosius hohes Lob (Truchseß bei Lagomarsini a. a. O.), wohl besonders deshalb, weil dieser sich der kaiserlichen Antwort in einer für Rom verletzenden Form widersetzt hatte. In der Nacht darauf kam dann die weitere Sendung des Hosius vom 27. und 28. Juni mit dem großen Schreiben des Kaisers, worauf dann sofort am 12. Juli und in den nächstfolgenden Tagen weitere Kongregationen stattfanden. Truchseß bei Steichele a. a. O.; Sickel 84 Nr. 45; Nunziat. di Germ. 4 f. 60 v; Schreiben Borromeos vom 13. (14.) Juli.

3) Das ursprüngliche Konzept mit den Änderungen für die erste Reinschrift steht in den Anecdota Blands (Göttingen 1791—1808, fasc. XVII—XX), die erste Reinschrift unter Beifügung der hauptsächlichsten durch Hosius veranlaßten Varianten bei Sickel 55—72 Nr. 38; vergl. dazu Bucholtz, Gesch. Ferd. I. 9, 678 bis 681 mit den von Sickel S. 70 gegebenen Berichtigungen. Der schließliche Text, wie er nach Rom gelangte, steht abschriftlich Arch. Vatic., Var. Polit. 21 f. 193—215; Barb. lat. 857 (XVI, 64) f. 103—130 usw.

4) Daß der kaiserliche Rat Dr. Georg Gienger der Verfasser sei, sucht vornehmlich H. Löwe in seiner Dissertation, Die Stellung Ferds. I. zum Trienter Konzil 1561/6 (Bonn 1887), darzutun.

zum wenigsten ein Jahr erforderlich. Außerdem seien sechs Schwierigkeiten besonders zu erwägen: 1. Der Krieg zwischen Frankreich und England (Maria Stuart und Elisabeth); 2. der schwache Besuch des Konzils unter Paul III. und Julius III.; 3. der Papst möge persönlich zugegen sein; 4. an Stelle von Trient empfehle sich eine Stadt im Innern Deutschlands, Köln oder Regensburg oder Konstanz; 5. freies Geleit für die Anhänger der Augsburger Konfession; 6. das Konzil soll nicht Fortsetzung des Tridentinums, sondern eine neue Versammlung sein. Da ferner wenig Aussicht sei, daß das Konzil so schnell zusammentrete oder in seinen Beschlüssen so schnell zur Durchführung gelange, möge der Papst schon jetzt, wie er begonnen, das Reformwerk in die Hand nehmen und dabei namentlich in zwei Punkten von der bisherigen Strenge des Kirchenrechtes absehen, indem er „interim pendente concilio" den Laien die Kommunion unter beiden Gestalten, den Priestern die Ehe gestatte, da man sich von diesen beiden Maßregeln großen Vorteil gegen den Abfall von der katholischen Kirche versprechen dürfe.

Als Beleg zu seinen Schwierigkeiten fügte Ferdinand die Bedingungen bei, unter welchen ein Jahr vorher, am 6. Juni 1559, auf dem Augsburger Reichstage die protestantischen Reichsstände in ein Konzil zu willigen erklärt hatten und die ein gleichzeitiger kurzer Auszug[1]) auf folgende neun Punkte zurückführt: 1. Das Konzil soll ein „freies, christliches" sein und in Deutschland tagen; 2. und 3. es wird nicht vom Papste berufen, und der Papst führt nicht den Vorsitz, sondern ist dem Konzil unterworfen; 4. alle von Bischöfen und Erzbischöfen dem Papste geleisteten Eide sind zu lösen; 5. in Kontroversen entscheidet nur das Bibelwort; 6. die protestantischen Theologen müssen Gehör finden und beschließende Stimme erhalten, dazu 7. freies Geleit und kaiserlichen Schutz; 8. nicht die Mehrheit der Stimmen gibt den Ausschlag, sondern die Schrift; 9. die Akten und Beschlüsse des Trienter Konzils sind außer Kraft zu setzen.

Von der übergroßen, fast ängstlichen Rücksicht auf diese Forderungen der deutschen Protestanten, homines potentes, praefracti, wie sie genannt werden, ist im Grunde die ganze kaiserliche Antwort eingegeben und durchdrungen. Niemand zweifelte freilich an der Aufrichtigkeit des frommen Kaisers, wenn er versicherte, daß er für seine Person wie am Glauben, so auch an den ehrwürdigen Überlieferungen der katholischen Kirche festzuhalten entschlossen sei; den Gesamteindruck aber, den seine Antwort hervorrief, kleidet Pius IV. im Gespräch mit dem venetianischen Gesandten Amulius in die Worte: Man sieht die Schwäche des Kaisers, der durch Zustimmung zum Konzil zu verlieren fürchtet, was er besitzt[2]). Ein Eindruck, der kaum dadurch abgeschwächt wurde, daß der neue kaiserliche Gesandte an der Kurie, Graf Prosper von Arco, am 14. Juli bei Pius um die äußerste Geheimhaltung der Antwort Ferdinands vorstellig wurde, allerdings etwas zu spät, da die schon erfolgte Bekanntgabe an Kardinäle, Gesandte und Nuntien nicht mehr rückgängig zu machen war[3]). Der Vorgang gleicht der Vorsicht, mit welcher Ferdinands Obedienzgesandter

1) Conc. 149 f. 17 r; daselbst auch f. 71—75 das Ganze in Übersetzung, wahrscheinlich das vom Kaiser beigelegte Exemplar, gedruckt bei Pland fasc. XXV. Abschriften in Var. Polit. 2, 126; 78, 264 usw.

2) Bericht des Amulius vom 12. Juli. Barb. lat. 5751 f. 60 r. Dem Urteil der Kurie gibt auch Kardinal Truchseß Worte, wenn er am 13. Juli an Herzog Albrecht V. von Bayern schreibt: Nun findet sich, daß ohne Zweifel Ihre Kaiserliche Majestät die Sache gut meint; aber es ist doch nicht ein kleines Mitleiden mit Ihrer Maj. zu haben, daß Ihre Maj. die Religionssachen mehr auf menschliche prudentiam denn göttliche Fürsehung setzen und hoffen, dadurch cunctando et connivendo viel zu gewinnen, so doch das contrarium unvermeidlich daraus erstehen möchte. Steichele, Archiv 2, 185.

3) Sickel 84 Nr. 45; Nuntiat. di Germ. 4 f. 60. Ebenso in dem Berichte des Amulius nach Venedig.

es vermieden hatte, im Konsistorium vom 17. Februar vom Konzil zu sprechen[1]); im übrigen aber hätte man nach dem gran zelo di pietà, mit welchem Graf Szipio von Arco damals für das Konzil eingetreten war, nicht erwarten sollen, daß bald nachher Kaiser Ferdinand diesem so schwere Steine in den Weg legen werde.

Eine Antwort des Papstes ist bereits in dem Entschlusse gegeben, mit welchem, wie wir oben sahen, der Nuntius Santa Croce am 14. Juli nach Spanien reiste. Gleichzeitig sollte ein zweiter Nuntius (neben Hosius) an den Kaiser abgehen, Zacharias Delphinus, Bischof von Pharus (Lesina) in Dalmatien, dessen Sendung schon am 15. Juli als sicher gemeldet wird, sich dann aber aus verschiedenen Gründen, unter denen eine Erkrankung des Papstes, bis zum 2. September verschob[2]). Sehen wir daher zu, wie sich unterdessen die Beziehungen der Kurie zu Frankreich entwickelten.

Über den Nuntius Bischof Gualterio von Viterbo, dessen Instruktion vom 15. Mai nach Frankreich wir oben kennen gelernt haben, hören wir zunächst nur, daß er erst gegen Ende Juni 1560 am französischen Hofe eingetroffen sei[3]). Es kamen ihm daher, wie es scheint, die Kardinäle Ferrara und Tournon sowie der französische Gesandte an der Kurie, der Bischof de la Bourdaisiere von Angoulême, mit ihren Mitteilungen an Franz II. zuvor; denn ohne des Nuntius Erwähnung zu tun, sandte der König etwa am 20. Juni den Abt Franz Belliers von Manne mit einer Instruktion nach Rom, die uns in mehreren Exemplaren, aber nur italienisch und ohne Datum erhalten ist[4]). Dieses läßt sich indessen annähernd daraus entnehmen, daß der Abt am 4. Juli in Rom ankam und daß der Papst dessen Aufträge am 11. Juli in der Kongregation zur Sprache brachte[5]).

Die französische Antwort nun deckt sich in ihren zwei wesentlichen Punkten fast aufs Haar mit der kaiserlichen, nur daß das Gefühl der Ratlosigkeit gegenüber der Hugenottenpartei fast noch stärker hervortritt als bei Ferdinand gegenüber den protestantischen Reichsständen. Denn nach einer allgemeinen Einleitung voll des Lobes für die Berufung eines Konzils überhaupt wird der Gedanke an Wiederherstellung des suspendierten Tridentinums so scharf wie möglich abgewiesen und eine neue Ansage verlangt, aber ja nicht in Trient, sondern in einer anderen Stadt und in solcher Form, daß auch die Protestanten aller Länder, vor allem Deutschlands, dann auch Englands usw., bereitwillig dort erscheinen könnten und daß ihnen keinerlei Vorwand geboten werde, das Konzil zu meiden und die Unterwerfung unter dessen Beschlüsse zu verweigern. Die Wahl des Ortes sei vornehmlich nach dem Gutachten des Kaisers und nach den Wünschen der Deutschen zu treffen; es empfehlen sich aber Städte wie Speyer, Hagenau, Worms und Trier, ganz besonders aber Konstanz[6]).

---

1) Oben S. 140.

2) Die Daten bei Sickel 85 Nr. 45 vom 15. (nicht 13., wie bei Steinherz); S. 92 Nr. 50 vom 19. Juli; das frühere Datum vom 10. Juli bei Sickel 82 Nr. 43 gehört zum 10. August (Steinherz 99 oben, nach Voß); im übrigen Steinherz 1, 98 ff.

3) J. Susta, Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. (Wien 1904) 1, LXXII; Susta konnte für diese sehr kümmerlich erhaltene Nuntiatur zum folgenden Jahr einen Band der Nationalbibliothek zu Neapel (XI G. 3) benützen; dem Verfasser ist dies erst im Laufe dieses Sommers möglich.

4) Die Fundstellen folgen bei der Herausgabe in den Akten; eine Pariser Handschrift, gleichfalls italienisch, benützte Voß 54. Eingehend berichten darüber auch schon Pallavicini 14, 12, 14—16 und Raynaldus Nr. 52.

5) Voß 65; Sickel 86 zu Nr. 45.

6) Zu den drei Städten, die Kaiser Ferdinand nannte, treten also hier schon vier andere hinzu. Die Zahl steigt dann im weiteren Verlaufe noch beträchtlich mit Besançon und Vercelli, Lyon und Casale, Mantua und Vicenza, Innsbruck usw. Wohl gemerkt führen sowohl Ferdinand wie Franz II., namentlich dieser, gegen Trient die „wunderbare" Unbequemlichkeit für Wohnung und Unterhalt ins Feld, während doch manche der sonst vorgeschlagenen Plätze darin nichts vor Trient voraus gehabt haben würden.

Der Schluß der Instruktion für den Abt von Manne kommt dann auf die Hauptbeschwerde des Papstes über das französische Nationalkonzil zu sprechen, behandelt dieselbe aber wie eine Sache von minderem Belang, da der König damit nur ein Kronrecht ausübe, wie auch mehrere seiner Vorfahren getan. Da nun aber jetzt der Papst bereit sei, das allgemeine Konzil zu berufen, werde jenes Nationalkonzil von selber hinfällig, vorausgesetzt, daß Pius bei seinem Entschlusse beharre; denn andernfalls würde der König sich doch genötigt sehen, sein den Ständen gegebenes Versprechen zu erfüllen.

Schon am 3. Juni 1560 hatte sich Pius IV. vor den um ihn versammelten Gesandten dahin ausgesprochen, wenn er das Konzil nicht im Ernste, sondern nur um den Schein zu wahren wolle, könnte er allein mit der Schwierigkeit der Ortsfrage die Welt drei bis vier Jahre hinhalten[1]). Die Antworten aus Wien und Frankreich geben die Probe auf diesen Ausspruch des Papstes. Aus Frankreich spricht, wie es scheint, nicht der König, sondern die Protestanten, so meinte Pius am 12. Juli zu Amulius[2]), und zu Vargas, dem spanischen Gesandten, die Franzosen reden vom Konzil, gehen aber nicht nur darauf aus, ihm Schwierigkeiten zu machen, sondern auch die Dekrete des früheren, namentlich über die Rechtfertigung, in Zweifel zu ziehen[3]).

Auch die nächstfolgenden Ereignisse in Frankreich liefen noch auf dem gleichen Geleise. Pius IV. erwiderte nicht sofort auf die Instruktion des Abtes von Manne, sondern sandte fürs erste den vortrefflichen Kardinaldekan Franz von Tournon, einen Franzosen von hoher Herkunft, als Legaten nach Frankreich. Mit ihm in gleicher Eigenschaft sollte Kardinal Karl von Lothringen (Guise) die Gefahren, die in Frankreich dem Katholizismus drohten, zu beschwören suchen. Die Bulle für beide war bereits am 16. Juni ausgefertigt und bevollmächtigte sie u. a., Prälaten und Theologen nach ihrer Wahl um sich zu versammeln und mit diesen geeignete Schritte zu beraten[4]). Dann aber beschloß man an der Kurie, wie es auch mit der Sendung Santa Croces nach Spanien geschehen war, die Antworten auf die Kundgebungen von Mai und 3. Juni abzuwarten. Am 17. Juli erfolgte demgemäß im Konsistorium die Kreation der beiden Legaten mit der ausgesprochenen Aufgabe, das Nationalkonzil in Frankreich zu verhindern, und am 26. Juli trat Tournon aus Rom die Reise an, nachdem ihm Kardinal Georg von Armagnac, der zum gleichen Zwecke mitwirken sollte, um einen Tag vorausgegangen war[5]).

Um dieselbe Zeit erkrankte der Papst, dessen Gesundheit überhaupt manchen Schwankungen unterlag. Am 5. August bei beginnender Besserung siedelte er nach der Sommerresidenz San Marco (Palazzo Venezia) über[6]); aber erst gegen Mitte des Monats kamen die Geschäfte wieder in gewohnten Gang, und es wurden die Entgegnungen sowohl an den Kaiser wie auf die Instruktion Mannes nach Frankreich festgestellt[7]). Mit jener reiste Zacharias Delphinus allerdings erst am 2. September ab[8]), der Abt von Manne mit der seinigen schon in der Nacht auf den 22. August[9]); aber auch jene stand bei Mannes Abreise bereits im Entwurfe fertig und wurde dem Abte zur Ergänzung der seinigen in Abschrift

1) In dem Berichte des Amulius nach Venedig, Barb. lat. 5751 f. 26r; auch bei Reimann, Forschungen 6, 594 Anm. 3.
2) Barb. lat. 5751 f. 59.
3) Döllinger, Beiträge 1, 337 ff.
4) Raynaldi annales, an. 1560 Nr. 32.
5) Conc. Trident. 2, 347.
6) Conc. Trident. 2, 347.
7) Borromeo an S. Croce in Spanien am 15. August 1560; Nunt. di Germ. 4 f. 73 v.
8) Steinherz 1, 99.
9) Nuntiat. diverse 107 f. 45.

mitgegeben. An König Franz II. schrieb also Pius IV.[1]), alles in allem wohl erwogen, um weiterem Zeitverluste und Streitereien vorzubeugen, könne er nicht anders als bei der Absicht der Fortsetzung des Trienter Konzils in Trient zu beharren, sei aber bereit, wenn sich nach dessen Zusammentritt ein anderer Ort als geeigneter erweise, diesem zuzustimmen. Je schneller der Kaiser, wie der Papst hoffe, und der König von Frankreich, unter vollem Verzicht auf das Nationalkonzil, hiezu ihr Einverständnis erklären, desto schneller werde der Papst das Konzil berufen können.

Aber sowohl der Kardinal Tournon mit seinen 71 Jahren, als der Abt von Manne reisten den Dingen in Frankreich zu langsam; denn noch unterwegs kreuzte sich Tournon mit dem Bischof von Fermo, dem abberufenen und zurückkehrenden Vorgänger des Bischofs von Viterbo in der französischen Nuntiatur, und erhielt durch ihn Nachrichten, die ihn veranlaßten, die Weiterreise einzustellen und durch denselben Bischof von Fermo um neue Weisungen aus Rom zu bitten[2]). In den Tagen vom 21. bis 26. August tagten nämlich die Notabeln von Frankreich mit Franz II. zu Fontainebleau; scharf stießen die Glaubensparteien aufeinander, fast schärfer noch die politischen, die Guise mit ihrem herrschenden Einflusse am Hofe auf der einen, ihre zahlreichen und mächtigen, von Katharina de Medici heimlich begünstigten Gegner auf der andern Seite. Die Guise behaupteten sich und die katholische Sache mit Kraft und Geschick, konnten aber nicht und wollten wohl auch kaum, um nicht neue Unruhen hervorzurufen, den Abschied vom 26. August verhindern, der dahin ging, daß am 10. Dezember die Generalstaaten sich in Meaux zu versammeln hätten, dann einen Monat später, am 10. Januar 1561, an noch zu bestimmendem Orte die Bischöfe des Landes, um entweder von dort zum Konzil zu reisen, oder in Ermangelung des letzteren selbst in Frankreich nach dem Rechten zu sehen. Und fünf Tage später, am letzten August, ließ Franz II. aus Fontainebleau ein diesem Abschiede entsprechendes Edikt ergehen, nur daß statt des 10. nunmehr der 20. Januar für das Nationalkonzil bestimmt wurde[3]).

Daran schloß sich am 10. September 1560 aus St. Germain en Laye der Befehl des Königs an alle Bischöfe und Prälaten, sich am 20. Januar 1561 zu Paris einzufinden, um dort oder in der Nähe diesem Nationalkonzil beizuwohnen, das unbeschadet der Berufung des ökumenischen durch den Papst der kirchlichen Notlage in Frankreich steuern und alle nötigen Reformen einführen solle[4]).

Bereits am 8. September war unterdessen der Abt von Manne am französischen Hofe eingetroffen; an diesem Tage weiß der englische Gesandte nicht bloß dessen Ankunft, sondern auch, wenigstens in den Umrissen, dessen Aufträge aus Rom nach London zu berichten[5]); aber obgleich König Franz II., wie er am 3. September seinem Gesandten am Kaiserhofe schreibt[6]), von Tag zu Tag Mannes Rückkehr erwartete, nimmt weder der Erlaß vom 10.

---

1) Ausgabe bei Sickel 88—89 Nr. 48; handschriftlich Barb. lat. 858 f. 89, Kop.; vergl. Pallavicini 14, 12, 18; Raynald Nr. 53.

2) Var. Polit. 9 f. 758; vgl. Pallavicini 14, 16, 11.

3) Das Nähere über die Versammlung von Fontainebleau findet man in den bekannten Geschichtswerken (De Thou lib. 25, 10—12; Pallavicini 14, 16, 1—7 usw.); wir folgen einem italienischen (wohl übersetzten) Berichte in Var. Polit. 14 f. 287—293 (ähnlich 9 f. 766—771). Das Edikt des Königs steht französisch bei L. Paris, Négociations 486—490. An Stelle von Meaux für die Generalstaaten trat später Orleans, wo während der Vorbereitungen dafür König Franz II., noch nicht 17jährig, am 5. Dezember 1560 starb.

4) Französisch bei Le Plat 4, 650—652; ohne Datum und unvollständig auch bei L. Paris, Négociations 594—597; italienisch in Var. Polit. 14 f. 89.

5) Stevenson, Calendar of state papers. Elizabeth. Foreign 3, 280.

6) L. Paris, Négociations 502.

irgendwie Bezug auf dessen Botschaft, noch ist in den nächsten Wochen eine Wirkung dieser Botschaft am französischen Hofe erkennbar.

Den Papst berührte es begreiflicherweise höchst unangenehm, sich durch dieses beständige Pochen auf die Nationalsynode und durch die kurze Frist für deren Zusammentritt in die Zwangslage einer vielleicht übereilten Berufung des allgemeinen Konzils versetzt zu sehen, bevor nämlich mit dem Kaiser und mit Frankreich selbst über den Ort und die Frage der Fortsetzung oder neuen Indiktion ein Einvernehmen erzielt war. Mit den Gesandten, die er am 23. September, wieder mit Ausschluß des französischen[1]), zu sich lud, führte Pius IV. bittere Klage darüber, ohne sich jedoch in seinem Entschlusse wankend machen zu lassen. Nur fügte er jetzt dem früheren Zugeständnisse, daß das Konzil nach dem Zusammentritt in Trient nach einer anderen Stadt, etwa Vicenza, Mantua oder Montferrat verlegt werden könnte, das andere hinzu, daß vorläufig die Frage, ob die früheren Trienter Dekrete zu bestätigen seien oder nicht, unentschieden bleiben möge[2]).

Einen Tag darauf, am 24. September 1560, ging an den Kardinal von Tournon die erbetene Weisung ab, dahin lautend, die Reise an den Hof von Frankreich mit möglichster Eile fortzusetzen und alles zu tun, um die Nationalsynode zu verhüten, da allen Wünschen, die man in Frankreich hegen könne, unverzüglich durch das ökumenische Konzil Genüge geschehen werde. Erreiche Tournon damit nichts, so sollen weder er noch die übrigen französischen Kardinäle an dieser Versammlung der Geistlichkeit teilnehmen, sondern sich unter entsprechenden Protesten zurückziehen[3]).

Gleichzeitig versuchte auch Philipp von Spanien, der seit einigen Monaten mit Elisabeth, der Schwester Franz' II., vermählt war, auf diesen einzuwirken und ihn im Sinne des Papstes umzustimmen. Am 26. August war nämlich der Nuntius S. Croce in Toledo eingetroffen, etwas verspätet, da er in der Sommerhitze zu Avignon erkrankt war; am 28. hatten er und der Bischof von Terracina Audienz bei Philipp, den sie, wie wir wissen und wie Terracina schon vorher getan, um seine Vermittelung beim Kaiser und in Frankreich angehen sollten. Philipp und sein Gesandter in Rom, ebenso die spanischen Bischöfe sahen es fast wie ein Verbrechen an, an den früheren Trienter Beschlüssen rütteln zu wollen; ihnen war daher die Fortsetzung des Tridentinums eine gegebene Sache, und da Philipp sich überzeugt hielt, daß man in Frankreich nur aus Furcht vor den Hugenotten anders denke oder handele, mochte er sich durch diese nahe Verwandtschaft für berechtigt und verpflichtet halten, dem augenblicklich recht schwachen Königtum in Frankreich zu Hilfe zu kommen. So konnten die beiden Nuntien am 28. und 29. August aus Toledo nach Rom berichten, Philipp beabsichtige, einen seiner angesehensten Granden und Staatsräte, Antonio de Toledo, Prior von Leon, nach Frankreich zu senden[4]), eine Nachricht, welche den Papst mit hoher

1) Wegen des Streites um den Vortritt mit dem spanischen, wie auch am 3. Juni.

2) Sickel 95, Prospero von Arco an den Kaiser am 24. September. Ähnlich in den Schreiben Borromeos an S. Croce in Spanien (Nunz. di Germ. 4 f. 44) und an Delphino am Kaiserhofe (Steinherz 1, 115). Die Frage, die in den letzten Worten angedeutet ist, kann hier nur gestreift werden, da sie für sich eine eigene Abhandlung beanspruchen würde. Sie deckt sich nämlich und ist zugleich die Wurzel der anderen Frage der Continuatio oder Nova indictio; beide ziehen sich durch das ganze Konzil hindurch. Bemerkt sei nur, daß Pius IV. von Anfang an gewillt war, sich so zu entscheiden, wie er sich nach Schluß des Konzils entschied, nämlich für die Bestätigung des Konzils, zeitlich wie inhaltlich, in seiner Gesamtheit. Dafür trat besonders Philipp II. von Spanien ein, dagegen, aus Rücksicht auf Protestanten und Hugenotten, der Kaiser und Frankreich.

3) Arch. Vatic., Nunz. div. 107 f. 63; Barb. lat. 846 f. 39.

4) Nunziat. div. 107 f. 163r usw., gedruckt Miscell. di stor. ital. 5, 1034 ff., zum Teil bei Lämmer, Meletemata Rom. 180. Das Schreiben Terracinas summarisch in Var. Polit. 14 f. 267 v.

Zuversicht erfüllte und zur Ausfertigung eines entsprechenden Breve an Antonio de Toledo veranlaßte[1]).

Am 23. September traf Toledo am französischen Hofe ein[2]); seine Instruktion vom 2. September bevollmächtigte ihn, alle Gründe und Gefahren vorzutragen, die ein Nationalkonzil verderblich und nutzlos erscheinen ließen; wenigstens solange sollte man dasselbe zurückstellen, bis man über den Zusammentritt des ökumenischen Klarheit habe. Vor neuen Unruhen in Frankreich dürfe doch darum der König keine Besorgnis hegen, da Philipp mit allem, was er besitze, zu dessen Hilfe bereitstehe[3]).

Aber so kurz nach dem für Frankreich nicht eben glänzenden Frieden von Cateau Cambresis herrschte hier nicht die Stimmung, aus Spanien weder Ratschläge noch Hilfeleistung anzunehmen, selbst wenn beides anscheinend noch so uneigennützig angetragen wurde. „Wenn die Franzosen am Rande des Abgrundes stünden und könnten durch die Hand der Spanier Herren der Welt werden, sie nähmen es nicht an," so schrieb aus Anlaß dieser Sendung Philipp Musotti am 19. Oktober 1560 an einen Kardinal, wahrscheinlich Morone[4]).

Kurz, am 27. September wurde Toledo in aller Höflichkeit und Freundschaft mit einer Antwort verabschiedet, die zwar nach wie vor die Zustimmung zu jeder Konzilsstätte aussprach, über die sich der Kaiser und Philipp II. geeinigt haben würden, die aber alle Bedenken gegen Trient und Fortsetzung des Tridentinums aufrecht erhielt, weil man auf diesem Wege mit den Protestanten nicht weiter komme. Besser als Trient wäre z. B. Vercelli, noch besser Besançon. Noch weniger gab Franz II. in bezug auf das französische Nationalkonzil nach, das nach Recht und Herkommen mit allen Stimmen zu Fontainebleau beschlossen worden sei und seinen Fortgang haben müsse, wenn nicht schleunigst das allgemeine durch den Papst berufen und vorgenommen würde[5]).

Ganz im gleichen Sinne antwortete einige Wochen später, am 24. Oktober, Franz II. in einer Weisung an seinen Gesandten in Rom, Bischof Bourdaisiere von Angouleme, auf die Botschaft, die der Abt von Manne überbracht hatte; mit aller Deutlichkeit wird hier ausgesprochen, wenn Philipp II. die Fortsetzung des Tridentinums billige, so möge das für Spanien ganz zutreffend sein; aber Frankreich müsse seine eigene Lage im Auge behalten[6]).

Damit war also der erste Versuch spanischer Einmischung in die Geschicke Frankreichs abgeschlagen. In Rom empfand man diesen Mißerfolg schmerzlicher als in Toledo, weil jetzt kein Weg mehr offen zu stehen schien, den König und die Staatslenker von Frankreich von ihrem gefährlichen Beginnen abzubringen. Dennoch tat Pius IV. nunmehr wieder einen Schritt vorwärts, keinen zurück. Unter dem frischen Eindruck der Nachrichten, die Antonio de Toledo auf Philipps Geheiß an Vargas nach Rom (9. Oktober) und dieser sofort an den Papst hatte gelangen lassen, schrieben am 11. Oktober Kardinal Borromeo an den Nuntius Terracina in Spanien, und Pius IV. eigenhändig an den König, es sei nunmehr der unabänderliche Entschluß, resolutio resolutionum, sofort zur Fortsetzung des Triden-

1) Nunz. di Germ. 4 f. 40.

2) Stevenson, Calendar, 3, 323 und 341.

3) Handschriftlich in zwei leicht abweichenden italienischen Fassungen Barb. lat. 858 f. 1 ff. und 5283 f. 45—55; die letztere gedruckt in Papiers d'état du cardinal de Granvelle 6, 137—143, ein kleines Stück bei Lämmer, Meletemata 181.

4) Conc. 42 f. 92r, Or., gedruckt bei Sickel, Römische Berichte 5, 62—64, aber als Abschrift und ohne Adressaten.

5) Die Antwort steht französisch, aber vom Oktober ohne Tag, bei L. Paris 615—622; italienisch Barb. lat. 858 f. 9 ff., eine kürzere Fassung, gleichfalls italienisch, in Var. Polit. 9 f. 776 ff.

6) Von dieser Weisung fertigte Angouleme auf Wunsch des Papstes ein Referat in italienischer Sprache an, das vom 5. November datiert ist. Var. Polit. 9 f. 778v ff. Raynald Nr. 54 (und Le Plat 4, 653—655) geben das Stück in freier lateinischer Übersetzung wieder. Vgl. Pallavicini 14, 16, 12.

tinums zu schreiten, auch wenn nur der König von Spanien mit den italienischen und anderen kleineren Staaten dazu mitwirken wollten; er erwarte nur die umgehende Zusage Philipps, um sofort zum Werke zu schreiten[1]).

Und Philipp, den nach Toledos Rückkehr auch der französische Gesandte, Bischof Aubespine von Limoges, um neue Verwendung bei Pius IV. angegangen hatte, ließ es nach reiflicher Beratung mit seinen Theologen wieder nicht an einer deutlichen Antwort fehlen, die nicht ohne großes Geschick den Wünschen und Hoffnungen des Papstes vollkommen entsprach, aber auch Frankreich gegenüber keine Verstimmung, sondern Entgegenkommen verriet. Denn in der Ortsfrage trat er ganz dem letzten französischen Vorschlage bei, indem er nach beiden Seiten versicherte, sowohl Vercelli wie Besançon seien ihm angenehm, mehr aber Besançon, da er sehe, daß Frankreich dieses vorziehe. Die Frage: Fortsetzung oder neues Konzil, verschwindet in der Antwort nach Frankreich hinter der Versicherung, die zweifellos nächst bevorstehende Berufung durch den Papst werde das Nationalkonzil entbehrlich machen. Nach Rom hingegen fügte Philipp die unumwundene Erklärung hinzu, ob sich der Papst für Vercelli oder Besançon, für Trient oder eine andere Stadt entscheide, ebenso ob er ein neues Konzil berufen oder, was wohl mehr zu empfehlen, das frühere fortsetzen wolle: immer werde er den König von Spanien auf seiner Seite haben, so sehr dieser sich auch bewußt sei, mit dieser Haltung, zu der er sich gegen Gott und Kirche verpflichtet glaube, in Deutschland, England und Frankreich anzustoßen[2]).

Die Gefahr einer Spaltung zwischen den katholischen Großmächten, hier Spanien, dort der Kaiser und Frankreich, bestand demnach in dieser Frage unvermindert weiter. Noch am 9. November berichtet Amulius nach Venedig über ein Gespräch mit dem Papste, welches diesen Zwiespalt klar zum Ausdruck brachte. „Der Papst sagte mir, er habe sich des längeren mit dem Gesandten Vargas über das Konzil besprochen; König Philipp trete für die Fortsetzung des Tridentinums ein, und der Gesandte erkläre ihm, die Berufung eines neuen Konzils könne nur Verwirrung stiften; denn dadurch werde alles umgewälzt, alle Trienter Beschlüsse in Zweifel gezogen, man müsse dann wieder von neuem beginnen und sehe kein Ende. Auf der andern Seite behaupte der Kaiser, in Trient sei nichts Gutes zu stiften, die Protestanten kämen nicht dorthin und dächten eher daran, mit Gewalt gegen Trient und Rom vorzugehen. Und die Franzosen wollen um keinen Preis in die Fortsetzung zu Trient willigen. Also Schwierigkeiten von allen Seiten."[3])

Und dennoch löste sich jetzt der Knoten überraschend schnell; noch nicht eine Woche später, am 15. November, konnte Pius IV. das Konsistorium mit der Nachricht eröffnen, daß die Fürsten über Trient als Konzilsort übereingekommen seien; zugleich erhielten mehrere Kardinäle den Auftrag, die Berufungsbulle zu entwerfen[4]). Woher diese fast plötzliche Wendung? Sie kam in letzter Hand von Kaiser Ferdinand. „Wir hoffen," so hatte am 11. Oktober der Papst an Philipp II. geschrieben[5]), „daß der Kaiser, der allerdings bis jetzt Hindernisse und Verzug bereitet, doch zu guter Letzt uns beistimmen wird, namentlich wenn Ew. Majestät dazu mithilft. Wenn dies, wie wir im Vertrauen auf Gott und die vortreffliche Gesinnung des Kaisers erwarten, gelingt, dann wird auch Frankreich sich zum Beitritt

1) Beide Stücke abschriftlich in Nunziat. di Germ. 4 f. 50 und 52; das Original des Schreibens an Philipp sah Voß (103 Anm. 199) zu Simancas.

2) Var. Polit. 9 f. 778: „Lo que se respondio al embassadore de Francia en lo del concilio general en Toledo a 30 d'octubre 1560." Dazu Bericht S. Croces vom 31. Oktober in Nunziat. diverse 107 f. 223 flg. (Miscell. di stor. ital. 5, 1031—1034); Bericht Terracinas vom 10. Nov. in Var. Polit. 14 f. 271.

3) Barb. lat. 5751 f. 195r.

4) Acta consistorialia, cancellarii 8 f. 64; camerarii 9 f. 31, or.

5) Nunziat. di Germ. 4 f. 52; s. oben A. 1.

genötigt sehen." Fast buchstäblich hat sich diese Ahnung des Papstes im Laufe des Monats Oktober erfüllt, wie aus dem nächsten Abschnitte hervorgehen wird.

Es wurde schon bemerkt, daß bereits am 15. Juli 1560 die Sendung des Bischofs Zacharias Delphino nach Wien in Aussicht genommen war, der viva voce auf das umfangreiche Schreiben des Kaisers Ferdinand vom 26. Juni antworten sollte; ebenso, daß die Abreise Delphinos sich dann bis zum 2. September verschob, wobei vielleicht einige Rücksicht auf Stanislaus Hosius mitwirkte, der sich durch diese Bestellung eines zweiten Nuntius gekränkt fühlte, mehr aber wohl auf den Wunsch des Kaisers selbst, der seinen Gesandten in Rom beauftragt hatte, die Entsendung des neuen Nuntius nicht zu beschleunigen[1]). Dazu kam die Erkrankung des Papstes, auf die Kardinal Borromeo Bezug nimmt, wenn er am 15. August an S. Croce nach Spanien schreibt[2]), seitdem der Papst beginne, sich wohler zu fühlen, stehen die Antworten an den Kaiser und den König von Frankreich auf der Tagesordnung. In zwei Tagen hoffte man den Abt von Manne und Delphino abfertigen zu können; doch dauerte es immerhin, wie wir sahen, bei jenem bis zum 21./22. August, bei diesem noch zehn Tage länger, bis zum 2. September.

Delphino überbrachte eine von Kardinal Borromeo und seinem Sekretär Ptolomeo Galli unterzeichnete Antwort vom 30. August 1560 an den Kaiser; für sich erhielt er eine ausgedehnte italienische Instruktion, die im mündlichen Verkehr mit dem Kaiser dem lateinischen Schriftstück zur Ergänzung dienen sollte[3]). Im allgemeinen genommen durchzieht das Schreiben an den Kaiser trotz aller ehrenden Wendungen gegen dessen Person ein Ton ernster Mahnung, daß in Dingen, welche die höchsten Güter, den wahren Glauben und das Seelenheil betreffen, nur der gerade Weg furchtlosen Handelns im Vertrauen auf Gott zum Ziele führe, wie das Beispiel der Rückkehr Englands zur katholischen Kirche unter der Königin Maria beweise. Im einzelnen sodann werden von den sechs Schwierigkeiten, die Ferdinand erhoben hatte, besonders die zwei Hauptpunkte beleuchtet, daß das Konzil nicht zu Trient und nicht als Fortsetzung des früheren vorzunehmen sei. Für Trient wird in ganz treffender Dialektik eine Reihe von Gründen geltend gemacht und damit zugleich die Fortsetzung als eine Maßregel hingestellt, die kaum einem Zweifel unterliegen könne, da das Konzil durch Julius III. nur bis auf weiteren Entschluß des päpstlichen Stuhles suspendiert, aber niemals aufgehoben worden sei, also noch zu Recht bestehe und keiner neuen Berufung bedürfe. Das schließe jedoch nicht aus, daß das Konzil nach dem Zusammentritt in Trient an einen andern Ort verlegt werde, wenn das Wohl der Kirche dies als nötig oder nützlich erscheinen lasse. Den Protestanten werde der Papst die ausgedehnteste Sicherheit, Gehör in allem, was sie vorbringen wollen, das möglichste Entgegenkommen auf dem Konzil gewährleisten; aber dieses selbst im Innern Deutschlands, inmitten der protestantischen Fürsten und Städte abzuhalten verbiete sich durch die hohen Gefahren, die damit für den Katholizismus in Deutschland, für den Kaiser selbst und seinen Thron verbunden sein würden. Was endlich die beiden Reformanträge betreffe, Laienkelch und Priesterehe, zu denen der Kaiser durch seine Umgebung veranlaßt worden sei, so müsse dieser darin einen neuen Grund zur Beförderung des Konzils erblicken, da der Papst sich nicht entschließen könne, Gesetze und

1) Steinherz 1, 87 und 96; Sickel 93 Nr. 50.

2) Nunziat. di Germ. 4 f. 73 v.

3) Die Antwort steht handschriftlich in Barb. lat. 895 f. 103 ff., gedruckt bei Raynald Nr. 56 aus der Bibliothek Spada, die nicht mehr besteht, an beiden Stellen ohne Datum. Le Plat 4, 633—637 fügte aus Schelhorn, Amoenitates eccl. 2, 478 das Datum bei. Über das Original mit Datum und den beiden Unterschriften unter den Wiener Konzilsakten vgl. Sickel 92 zu Nr. 50. — Die Instruktion für Delphino bei Steinherz 1, 99—109 nach dem Drucke bei Lagomarsini, Epist. Julii Pogiani 2, 130.

Ordnungen, die für die ganze katholische Welt von alters her bestehen, aus sich allein für ein einzelnes Volk aufzuheben.

So ausgerüstet langte Delphino am 28. September zu Wien an und trat sofort den nächsten Tag, begleitet von Hosius, in die Verhandlungen mit dem Kaiser ein, indem er die Denkschrift Borromeos überreichte und seiner Instruktion gemäß Vortrag hielt. Das gute Andenken, in welchem er seit seiner früheren Nuntiatur am Kaiserhofe stand, erleichterte ihm seine Aufgabe sehr, obschon sich Ferdinand zunächst noch einer bindenden Antwort enthielt. Auch am folgenden Tage, 30. September, sprach Ferdinand mit Delphino, den er zu sich bat, nicht über den Sonderzweck von dessen Sendung; doch wußte der Nuntius bereits eine Maßregel anzubahnen, von welcher seine schriftliche Instruktion mehr in Andeutung als mit klaren Worten sprach, obschon er glauben ließ, daß er dazu beauftragt sei, nämlich den Kaiser zur Vermittlung in Frankreich zu veranlassen, da man zu Rom, wie schon erwähnt, von der Stellungnahme Ferdinands die günstigste Rückwirkung auf Franz II. erwartete[1]). Es galt nun vor allem, dem Einflusse des französischen Gesandten am Kaiserhofe, des Bischofs Bochetel von Rennes, entgegenzutreten, den Franz II. zu dem ausgesprochenen Zwecke nach Wien gesandt hatte, den Kaiser für die Berufung eines neuen Konzils, aber nicht nach Trient, sondern in einer der Städte zu gewinnen, die in der Instruktion für den Abt von Manne nach Rom genannt waren[2]). Der Bischof von Rennes kam seinem Auftrage in einer Weise nach, daß Pius IV. gelegentlich zu Amulius äußerte, der Bischof müsse wohl protestantisch sein[3]). Das war gewiß nur in demselben Sinne zu verstehen, in welchem Pius auch von der Instruktion für Manne gemeint hatte, nicht Franz II. spreche aus ihr, sondern die französischen Protestanten[4]); aber es begreift sich leicht, daß man an der Kurie mit dem Grafen de Luna, dem spanischen Gesandten am Kaiserhofe, der ebenso eifrig die Auffassung Philipps II. vertrat, viel zufriedener war[5]), als mit dem Bischof von Rennes.

Also schon am 30. September begann Delphino diesen Faden zu spinnen, indem er dem Gespräche mit dem Kaiser gelegentlich die Äußerung einflocht, die Franzosen gäben sich zwar den Anschein, in der Konzilssache der Führung des Kaisers zu folgen, in Wirklichkeit aber mißbrauchten sie dessen Ansehen, um in den beiden strittigen Punkten ihre eigene Absicht durchzusetzen. Der Kaiser, so berichten Delphino und Hosius gemeinsam am 3. Oktober[6]), nahm die Sache von der besten Seite auf, jedoch ohne noch darauf einzugehen.

Unser Hauptaugenmerk ist nun aber auf die Replik oder Duplik des Kaisers vom 9. Oktober zu richten, bei welcher wir uns an die schließliche Fassung halten, die am genannten Tage vom Kaiser den beiden Nuntien übergeben und dann von diesen ihren Berichten vom 14. Oktober nach Rom beigelegt wurde[7]). Mit würdigem Ernste verwahrt sich zunächst

---

1) Vgl. die Instruktion für Delphino bei Steinherz 1, 104, und die Depesche des Hosius vom 14. Oktober, 138 oben, dazu Delphinos eigene Äußerung vom 15. Oktober an Borromeo (Steinherz 1, 142 oben), daß er in dieser Sache ganz ohne Auftrag aus Rom sei.

2) Das Schreiben des Königs Franz für den Bischof von Rennes vom 24. Juni 1560 bei Le Plat 4, 626—628.

3) Amulius nach Venedig am 30. August, Barb. lat. 5751 f. 120; über die Beschwerde des Bischofs und seine Rechtfertigung vgl. Steinherz 1, 127.

4) Oben S. 150.

5) Steinherz 1, 90/1 und 120; vgl. Voß 83 ff.

6) Steinherz 1, 125.

7) Über die verschiedenen Entwürfe und den Anteil, welchen der Wiener Bischof Anton Brus, Vizekanzler Seld und andere an dem Schriftstück haben, handelt Sickel 98 zu Nr. 55; die letzte Fassung steht in gleichzeitiger Abschrift oder Duplikat Var. Polit. 60 f. 71—77; andere Kopien daselbst 21 f. 218—225; Conc. 41 f. 27—32; gedruckt nach einem der Entwürfe bei Schelhorn, Amoenitates eccl. 2, 479 bis 498 (wiederholt bei Le Plat 4, 637—644); vgl. Raynald Nr. 61.

der Kaiser gegen die Unterstellung in Borromeos Schreiben, als habe er sich in seiner ersten Denkschrift von Kleinmut und Furchtsamkeit leiten lassen; sein ganzes Leben und die Hitze des Tages, die er als König wie als Kaiser getragen, schütze ihn gegen diesen Vorwurf; man dürfe ihm auch zutrauen, daß er die Einwürfe gegen Trient und Continuatio nur in genauer Kenntnis der Personen und Umstände in Deutschland erhoben habe. Nun aber gebe er gerne zu, daß nach dem Friedensschlusse zwischen Frankreich und England (6. Juli 1560)[1]) der Zeitpunkt für die Feier eines Konzils günstig sei; auch in bezug auf Trient wolle er seine Bedenken, die für ihn persönlich ebensowenig wie gegen die Continuatio beständen, hintansetzen; gegen die Continuatio selbst aber könne er keine seiner Einwendungen zurückziehen, müsse vielmehr seine Zustimmung zur Wahl Trients davon abhängig machen, daß von Continuatio des früheren Konzils nicht die Rede sei.

Parallel mit dieser schriftlichen Duplik des Kaisers läuft ein sorgfältigst ausgearbeiteter mündlicher Vortrag, den Ferdinand am gleichen 9. Oktober den beiden Nuntien hielt und der uns das hohe Pflichtgefühl erkennen läßt, mit welchem Ferdinand diese Angelegenheit zu seiner eigenen machte und dabei auch vor recht eindringlichen Mahnungen an die Kurie in Reformsachen, Kardinalsernennungen usw. nicht zurückschreckte[2]). In diesem Vortrage nun wiederholte Ferdinand sein Zugeständnis in bezug auf Trient, stellte aber die Stadt Innsbruck als weit geeigneter hin.

Von dieser doppelten Antwort gewannen die beiden Nuntien einen etwas verschiedenen Eindruck, der sich auch in ihren Depeschen, von denen sie sich gegenseitig Kenntnis gaben, aussprach. Delphino fand[3]), der Papst könne unbedenklich ein neues Konzil oder die Fortsetzung des früheren ankündigen, wie der Hl. Geist es ihm eingebe: der Kaiser werde ihm in keiner Weise entgegentreten, obschon er zweifellos weit mehr für ein neues Konzil eingenommen sei. Hosius dagegen schreibt[4]), der Kaiser verweigere für seine Person das Konzil nicht, wann und wo der Papst es haben wolle; denn in seiner unerschütterlichen Glaubenstreue werde er bis zum letzten Hauche verharren; aber die Protestanten, derentwegen das Konzil zusammentreten soll, würden nie zu einer Fortsetzung des früheren erscheinen, vielleicht aber eher zu einem neuen, auch wenn es zu Trient tage.

Der Bericht des Hosius läßt also den Widerstand Ferdinands gegen die Continuatio schärfer hervortreten und findet darin durch den erwähnten Brief des Kaisers an Prosper von Arco genaue Bestätigung. Auch in Rom wurde man, als Arco sein Schreiben vorlegte, recht unangenehm durch die Berichtigung enttäuscht, die Delphinos Darstellung erfuhr[5]); aber das eine sichere Ergebnis blieb doch bestehen, daß Ferdinand auf die Seite Trients getreten war und hierin nunmehr Hand in Hand mit Philipp II. von Spanien ging. Dies bekräftigte Ferdinand kurz darauf auch dadurch, daß er dem König von Frankreich, der ihm Besançon empfahl, zwar mit größtem Lobe für diese Stadt, aber doch mit dem festen Entschlusse antwortete, an seiner dem Papste für Trient gegebenen Zusage festzuhalten[6]).

Hier setzte nun wieder Delphino mit seinem klugen Plane ein, den Kaiser gegen Frank-

1) Zu Edinburg. Vgl. Du Mont 5 ps. 1, 65/66.

2) Darüber berichten gleichfalls die beiden Nuntien am 14. Oktober, Steinherz 1, 134 und 137, Delphino dann noch einmal am 18., besonders eingehend aber, gleichfalls am 18., Ferdinand selbst an seinen römischen Gesandten Prospero von Arco, Sickel 109—115 Nr. 60.

3) Steinherz 1, 135 am Schluß der Depesche.

4) Steinherz 1, 137.

5) Darüber berichtet am 1. November Amulius, dem wir überhaupt gute Nachrichten über die Kongregationen verdanken, die Pius IV. meist nach Einlauf wichtiger Botschaften mit den Kardinälen der Reformdeputation abhielt. Barb. lat. 5751 f. 176. Vgl. auch das Schreiben Arcos vom 30. Oktober bei Sickel 122 (2) ff.

6) Der Kaiser an Prosper von Arco in Rom am 12. November bei Sickel 133 Nr. 70.

reich ins Feld zu führen, etwas eigenmächtig zwar, aber doch in geschickter Benützung der Sachlage und mit besserem Erfolge als mit dem rosig gefärbten Bericht über die Audienz vom 9. Oktober. In dieser Audienz nahm er nämlich, als die Rede auf das französische Nationalkonzil kam, die Gelegenheit wahr, wie auf päpstliches Geheiß den Kaiser um geeignete mündliche Vorstellungen bei dem französischen Gesandten, um schriftliche bei Franz II. selbst gegen das Nationalkonzil und für die Zustimmung zum ökumenischen zu bitten. Der Kaiser sagte frohen Mutes zu. So Hosius in dem Berichte vom 14. Oktober[1]). Delphino selbst kann dann schon am nächsten Tage von der vollendeten Tatsache Nachricht geben und bereits Abschrift der Briefe beilegen, die Ferdinand am 14. Oktober an Franz II. und die Königin Mutter Katharina von Medici gerichtet hatte[2]).

Ferdinand knüpft an das Einverständnis, das bisher in der Konzilssache zwischen den beiden Höfen gepflegt worden sei, an und bittet nun in recht warmem Tone den jungen König, dem eben getroffenen Übereinkommen mit dem Papste, das eine sofortige Berufung des allgemeinen Konzils verbürge, beitreten und das Nationalkonzil, das für die ganze Christenheit wie für Frankreich insbesondere unberechenbare Gefahren in sich berge, mit festem Entschlusse aufgeben zu wollen.

Die Schreiben Ferdinands liefen zugleich mit der entsprechenden Depesche des Bischofs von Rennes am 31. Oktober bei Thomas Perrenot von Chantonnay, dem spanischen Gesandten in Paris ein, der zugleich gelegentlich den Kaiser vertrat[3]). Chantonnay sandte die Depesche Rennes' sofort, die Briefe Ferdinands mit der Kopie des Denkschreibens vom 9. Oktober am folgenden Tage, 1. November mit Eilpost nach Orleans[4]), wo der Hof sich bereits zur Vorbereitung der Generalstaaten aufhielt.

Ganz überraschend und durchschlagend ist nun der Wandel, der plötzlich hier in der Konzilsfrage eintrat. Noch am 31. Oktober hatten sowohl Franz II. wie der Kardinal von Guise auf ein Schreiben des Kardinals Este (Ferrara) aus Rom vom 10. Oktober diesem Kardinal, sowie am 1. November dem Bischof von Angouleme zu Rom durch Eilboten geantwortet, der päpstliche Vorschlag von Vercelli oder Casale als Konzilsstätten finde freudigen Beifall, aber nur unter der Bedingung höchster Eile, weil sich sonst das Nationalkonzil nicht umgehen lasse[5]). Und schon am 2. November ging ein neuer Eilbote an Angouleme nach Rom ab[6]) mit einer Botschaft, die wir zwar nicht im ersten Wortlaute kennen, aber aus andern ebenso beweiskräftigen Stücken entnehmen können. Vor allem nämlich aus der Antwort, die Franz II. am 6. November 1560 aus Orleans an Kaiser Ferdinand richtete[7]). „Sobald ich", so heißt es hier, „durch Euer letztes Schreiben und durch die

1) Steinherz 1, 137/8.

2) Die Depesche Delphinos bei Steinherz 1, 141 ff. Von dem Schreiben des Kaisers an Franz II. gibt Sickel 103 Nr. 58 den französischen Urtext in Abkürzung; handschriftlich in lateinischer Übersetzung Arch. Vatic., Var. Polit. 14 f. 23; das. f. 27 das Schreiben an Katharina. Daß sich Delphino auf den Erfolg seines Schrittes nicht wenig zu gut tat, ist bei einem jungen aufstrebenden Diplomaten nicht sehr zu verwundern. Man vergleiche auch sein Schreiben vom 19. Oktober an den Bischof von Angouleme in Rom bei Le Laboureur, Les mémoires de Michel de Castelnau (Paris 1659) 1, 488.

3) Delphino nennt ihn sogar (Steinherz 1, 142) Gesandten des Kaisers. Chantonnay war ein Bruder Granvellas, den Pius IV. am 26. Febr. 1561 zum Kardinal erhob.

4) L. Paris, Négociations 650/1.

5) Die beiden Schreiben vom 31. Oktober stehen (italienisch) in Arch. Vatic., Var. Polit. 9 f. 784 und 782 (vgl. Pallavicini 14, 17, 1); das Schreiben Ferraras liegt nicht vor, sein Inhalt läßt sich aber aus jenen entnehmen. Vergl. auch das Stück vom 1. November bei Le Plat 4, 655/56 mit den Bemerkungen von E. Reimann (Forschungen 6, 613). Auch Amulius berichtet am 15. über Einlauf und Inhalt der Depesche vom 1. November. Barb. lat. 5751 f. 200 r.

6) Den Tag bezeugt Franz II. selbst in einem späteren Schreiben an Angouleme, Le Plat 4, 661.

7) Französisch bei Le Plat 4, 657—659; in lateinischer Übersetzung Arch. Vatic., Var. Polit. 9, 24—26. Hier auch, daran anschließend, das kürzere Antwortschreiben der Königin-Mutter Katharina.

neuesten Nachrichten des Bischofs von Rennes versichert wurde, daß Euch Trient als Konzilsort angenehm ist, habe ich in höchster Eile einen Boten an den Bischof von Angouleme nach Rom geschickt mit dem Auftrage, sich sofort zum Papste zu begeben, um ihm kundzutun, daß auch ich mit Trient einverstanden bin und meine Zustimmung gebe." Desgleichen erledige sich die Besorgnis des Kaisers vor dem Nationalkonzil; denn der König denke nicht daran, es zu berufen, wenn bis zum Zusammentritt der Generalstaaten am 10. Dezember oder während ihrer Dauer, etwa bis Ende Dezember, die Ansage des Generalkonzils erfolgt sein werde.

In seinem nächsten Schreiben an Angouleme, Orleans 25. November[1]), kommt Franz II. auf die Weisung vom 2. zurück und hält sie in den deutlichsten Wendungen aufrecht, indem er nur noch hinzufügt, daß ihm auch Innsbruck genehm sei, wenn der Papst auf den Vorschlag Ferdinands eingehen wolle, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß das Konzil dadurch keinen Aufschub erleide. In der Frage der Continuatio sollte offenbar der französische Standpunkt unverändert bleiben, da diese beiden Schriftstücke jeden Ausdruck, der auf Continuatio deuten könnte, sorgfältig vermeiden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese neuen französischen Entschlüsse vom 2. November auf dem schnellsten Wege, wohl nicht nach dem 12., nach Rom und an den Papst gelangt sind, wenn sich auch aus der Korrespondenz des Bischofs von Angouleme darüber nicht die wünschenswerte Klarheit sollte gewinnen lassen[2]). Denn am 14. November schreibt Kardinal Borromeo an den Nuntius S. Croce nach Spanien so klar wie möglich[3]): „Der Kaiser und der König von Frankreich haben sich entschlossen einzuwilligen, daß der Papst das Konzil zu Trient halte, wünschen aber, daß es von neuem einberufen werde. Da nun der Papst um keinen Preis zugeben will, daß dem Trienter Konzil und seinen Dekreten Abbruch getan werde, läßt er jetzt durch Kardinäle und andere Theologen beratschlagen, wie die Berufung geschehen könne, ohne jenen Dekreten zu präjudizieren." In 10 bis 12 Tagen dürfte demgemäß die Eröffnungsbulle, so wie die Pflicht gegen Gott und das Wohl der Christenheit es erheische, fertig gestellt sein und veröffentlicht werden; eine längere Frist lassen die Ereignisse in Frankreich und das Versprechen des Königs, von dem Nationalkonzil abzustehen, nicht zu.

Man sieht aus dieser Depesche Borromeos zugleich, daß Pius IV. durch das bisher Erreichte nur die Ortsfrage als gelöst ansah, nicht aber auch die zweite, die sich um Nova indictio oder Continuatio drehte. Die Akten des Konsistoriums, welches der Papst zum folgenden Tage, 15. November, berief, sprechen daher in der amtlichen Fassung durch den Kardinal Vizekanzler Alessandro Farnese nur von der erzielten Einigkeit der Fürsten über Trient als Konzilsstätte, und daß der Papst infolgedessen ein Fasten mit Bittgang und Hochamt in der Kirche St. Maria sopra Minerva angeordnet, den drei Kardinälen Sarazeno, Puteo, Cicada mit andern Theologen die Abfassung der Konzilsbulle aufgetragen habe, die wie üblich dem Konsistorium vorzulegen sei[4]).

Über dasselbe Konsistorium berichtet allerdings auch, und zwar beträchtlich ausführlicher, der Kardinal-Kämmerer des hl. Kollegiums, Tiberio Crispo, oder vielmehr der Sekretär Petrus Paulus Gualterius aus Arezzo, nach Amt und Herkommen[5]). Da diese

1) Bei Le Plat 4, 661/62.

2) Wenigstens scheint Voß S. 125 und 128 diese dort nicht gefunden zu haben.

3) Nunziat. di Germ. 4 f. 57, Originalregister.

4) Acta consist. cancellarii 8 f. 64 r., Or.; gedruckt nach jüngeren Abschriften bei Raynald nr. 67, Lämmer, Zur Kirchengeschichte 73. Übereinstimmend der Bericht des Vargas bei Voß 127. Anmerkung 250.

5) Acta consist. camerarii 9 f. 31, Or. Über den Sekretär Gualterius vgl. Gulik-Eubel, Hierarchia 3, 97 Anm. 6; Merkle in Conc. Trident. 2, XXXV ff.

Fassung bisher unbekannt geblieben ist, folge hier ein Auszug. Der Papst legte prudentibus et piis verbis dar, der Kaiser und alle katholischen Könige seien mit der Fortsetzung (prosecutio) des allgemeinen Konzils in Trient einverstanden, und wenn diese Fortsetzung erfolge, gebe der König von Frankreich das Nationalkonzil auf. Daher halte der Papst dafür, daß diese Fortsetzung durchaus ins Werk gesetzt werden müsse. Einstimmig traten die Kardinäle der Ansicht des Papstes bei. Sodann wurde über den Modus verhandelt, und alle kamen überein, daß die von Julius III. angeordnete Suspension aufgehoben und die Fortsetzung des Konzils angetreten werde, unter Aufrechterhaltung aller Dekrete und Canones früherer Konzilien und namentlich des Tridentinum. Der freie Zutritt zum Konzil soll allen offen stehen; alle Besucher sollen wohlwollendes christliches Gehör finden.

Diese beiden Berichte flossen in dem Schreiben Prosperos von Arco an den Kaiser vom 16. November 1560 zusammen[1]); sie haben aber so wenig Berührungspunkte miteinander, daß es schwer hält, für beide die gleiche Quelle anzunehmen. Es wird vielmehr höchst wahrscheinlich, daß der Bericht des Gualterius für die Kongregation vom 14. November zutrifft, über welche Kardinal Truchseß von Augsburg dem Herzog Albrecht von Bayern kurz berichtet[2]); denn was der spanische Gesandte Franz Vargas am 14. November an Philipp II. schreibt[3]), hat mit dem Protokoll des Gualterius eine teilweise an Übereinstimmung streifende Ähnlichkeit. Immerhin kann kein Zweifel sein, daß sich sowohl der Papst wie die Gesamtheit der Kardinäle im Sinne der Continuatio ausgesprochen haben[4]), und das ist eine so selbstverständliche Sache, daß man das Gegenteil nicht würde verstehen können[5]), nicht wegen des Wortstreites um Continuatio oder Indictio; denn darüber würden wir, so erklärte Pius IV., keine Schwierigkeit machen; aber wir wollen einen Weg finden, daß die Dekrete des Konzils von Trient nicht entkräftet werden. So schreibt am 22. November der venetianische Gesandte Amulius, der unter demselben Datum noch beifügt, daß der Papst sich über Vargas beklage, der mit zu großer Heftigkeit, und vielleicht mehr als Philipp II. wünsche, für die Continuatio des Konzils arbeite[6]).

Dieses schwierige Dilemma hat auch die Ablaßbulle „Spiritus omnipotentis" vom gleichen 15. November stark beeinflußt, die den Konsistorialbeschluß über Fasten, Bittgang und hl.

---

1) Sickel 141/2 nr. 73.

2) Steichele, Archiv 2, 222. Von beiden Versammlungen gebraucht übrigens Truchseß nur den Ausdruck, daß der Papst „sich endlich resolviert, das Konzilium zu Trient allda zu indizieren".

3) Auszüge bei Voß 126, Anm. 248 u. 249, in denen sich noch insbesondere Vargas als unentwegter Vertreter der Continuatio zeigt.

4) Was Sarpi lib. 5, 59 am Schlusse über die zögernde Haltung des Kardinals von Trient schreibt, bezieht sich nicht, wie Sickel 142 zu Nr. 73 annimmt, auf die Beratungen vom 14. oder 15. November, sondern auf die Kongregationen, die Ende Oktober, veranlaßt durch die kaiserliche Denkschrift vom 9., stattfanden, wie aus dem von Sarpi benutzten Bericht des Amulius vom 1. Nov. hervorgeht. Barb. lat. 5751 f. 176.

5) Dennoch ist anzunehmen, daß der Sekretär Gualterio ungenau berichtet, wenn er den Papst sagen läßt, der Kaiser und alle Fürsten seien mit der Fortsetzung des Konzils von Trient einverstanden; oder das Wort prosecutio hat bei ihm nicht den ausgeprägten Sinn, den in dieser Kontroverse das Wort continuatio angenommen hatte. Denn es ist nicht wohl denkbar, daß Pius IV. im Konsistorium das gerade Gegenteil von dem gesagt haben soll, was einen Tag vorher, wenn nicht am selben Tage, Borromeo, wie wir sahen, im Auftrage des Papstes an S. Croce nach Spanien schrieb.

6) Barb. lat. 5751 f. 206: Ella [sc. Sua Sta] disse: Siamo sopra il formare questa bolla del concilio; chi la vuole ad uno, et chi ad un' altro modo; chi la vuole in „indicere", et chi „continuare", et non faressimo quanto a noi difficoltà; ma volemo trovar modo, che non siano infirmati i decreti del concilio di Trento, etc. F. 210: Intendo, che Sua Sta si duole dell' ambasciatore Vargas, perchè habbia fatto troppo gagliardi officii per la continuatione del concilio, forse più che non desiderava il re suo. Die erste Stelle auch bei Reimann, Forschungen 6, 614.

Kommunion der Gläubigen zur Ausführung brachte[1]). Denn die Worte „indicere" und „continuare" stehen hier zweimal dicht nebeneinander. Daß damit keine Täuschung[2]), aber auch keine Lösung der Schwierigkeit beabsichtigt war, ergibt sich leicht daraus, daß die Bulle drängte und ex professo nur über den Ablaß zu handeln hatte; daher hielten sich die Verfasser nicht zu einer peinlichen Prüfung jener Ausdrücke verpflichtet, zu welcher die Kardinäle Sarazeno, Puteo und Cicada beordert waren. Und diese letzteren erfüllten unter persönlicher Mitwirkung des Papstes ihre Aufgabe mit allseits anerkannter Geschicklichkeit durch die Konzilsbulle „Ad ecclesiae regimen" vom 29. November 1560, in welcher der Ausdruck continuare oder continuatio vollständig fehlt, aber doch der Zusammenhang mit dem früheren Konzil von Trient durch die Aufhebung der Suspension vom Jahre 1552 deutlich ausgesprochen ist[3]).

Doch hier hat unsere Aufgabe für jetzt ein Ende, obschon über Indictio oder Continuatio noch lange und erbittert gestritten wurde. Hier galt es, die Vorgeschichte des Konzils in großen Umrissen bis zum ersten Marksteine, der Berufungsbulle vom 29. November 1560, zu führen und insbesondere zu zeigen, daß der plötzliche Wechsel in der Haltung Frankreichs, die entscheidende Wendung für Trient, durch die Mahnung des Kaisers Ferdinand an Franz II. eintrat, und daß zwischen dem Kaiser und Frankreich durch die gemeinsamen Schwierigkeiten wegen der Glaubensspaltung eine wirksamere Übereinstimmung der Kirchenpolitik herrschte als zwischen Spanien und Frankreich trotz der Verschwägerung ihrer Könige.

Nur sei noch kurz des Versuches gedacht[4]), dem Herzog Cosimo Medici von Florenz den entscheidenden Einfluß auf diese Wendung zuzuschreiben. Cosimo zog am 6. November 1560 prunkvoll in Rom ein und blieb bis zum 28. Dezember. Es ist unbestritten, daß Pius IV. sowohl wegen der Verwandtschaft, die allerdings mehr auf Übereinkunft als auf dem Stammbaum beruhte, als wegen des unermüdlichen Eifers, den Cosimo während des langen Konklaves für ihn betätigt hatte[5]), den Herzog nebst Gemahlin und Familie mit Aufmerksamkeiten überhäufte[6]); ebenso ist bewiesen, daß Cosimo in Briefen aus der

---

1) Sie steht Reg. Vat. 1933 f. 229 mit dem richtigen, aber durch die Eilfertigkeit des Registrators fast unleserlich geschriebenen Datum 17. cal. Decembris; die Abschrift in Conc. 120 f. 2—4 datiert doppelt unrichtig „die 17. novembris"; Raynald Nr. 68 (und Le Plat 4, 658—661) setzt daher, da die Falschheit dieses Datums sich von selbst verriet, den 20. November. Außerdem lassen Raynald und Le Plat den Eingang fort und beginnen mit den Worten: „Ingemiscimus (enim) semper". Ebenso alle späteren Drucke und Zitationen. Auch der Schluß ist in den Ausgaben sehr verstümmelt. Die Bulle wurde bereits am 19. November veröffentlicht (Conc. Trid. 2, 348 und 537); vom 20. bis 24. November fanden zu Rom die zur Gewinnung des Ablasses vorgeschriebenen frommen Übungen statt mit der Schlußprozession von St. Peter nach S. Maria sopra Minerva unter Teilnahme des Papstes. (Nachträglich finde ich bei José da Silva, Corpo diplomatico Portuguez 9, 96—99 einen vollständigen, aber wie in Conc. 120 datierten Abdruck der Bulle.)

2) Oder „Spiegelfechterei", wie Voß 129 sich ausdrückt.

3) Wenn daher Sickel 142 zu dem Berichte Prospero d'Arcos vom 16. November schreibt: „Der Papst und die Mehrzahl der Kardinäle wünschten Trient, und zwar um das Konzil als Fortsetzung des früheren erscheinen zu lassen. Sie nahmen also die halbe und bedingte Zustimmung des Kaisers und Frankreichs für eine ganze und unbedingte, und nahmen auf die Vorstellungen gegen die Kontinuation so wenig Rücksicht, daß sie sie sogar leugneten", — so mag dies wohl einer augenblicklichen Mißstimmung und Gereiztheit des kaiserlichen Gesandten entsprechen; in Wirklichkeit aber zeichnet die Bulle „Ad ecclesiae regimen" eine ganz lobenswerte Mittellinie zwischen zwei schroffen und mächtigen Gegensätzen. Das Original der Bulle mit dem nötigen kritischen Anhange folgt in den Konzilsakten.

4) Den namentlich Voß S. 128 unternimmt, indem er den richtigen Zusammenhang des Verlaufes etwas leichthin von sich weist.

5) Th. Müller, Das Konklave Pius IV. S. 233 ff., 243 ff.

6) Concil. Trident. 2, 348; 535 ff.

zweiten Hälfte November viel von seiner Geltung bei Pius IV. in der Konzilssache spricht[1]); aber es klingt doch stark eine gewisse Eitelkeit heraus, die aus der Höflichkeit des Papstes selbstgefällige Folgerungen zieht. Diesen Eindruck und dazu noch andere minder harmlose gewann auch der venetianische Gesandte Amulius, der in hohem Maße das Vertrauen des Papstes genoß und bald hernach zum Kardinal erhoben wurde. So schreibt er am 9. November: Ich höre aus guter Quelle, daß der Herzog von Florenz gegen das Konzil arbeitet und dazu die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Mächten ins Feld führt[2]). Dann am 22. November: Der Herzog von Florenz möchte gerne glauben machen, daß auf seine Verwendung hin der Papst sich für das Konzil in Trient entschlossen habe, und zwar bemüht er sich für die Continuatio, gegen die Indictio, damit keine Einigung zwischen Katholiken und Protestanten zustande komme und er aus der Uneinigkeit der Fürsten Nutzen ziehe; er unterhält fortwährend Beziehungen zu den einen wie den anderen, schickt Gesandte und Boten auf und ab, Unfrieden stiftend zwischen hüben und drüben. Endlich am 29. November, nachdem eben die Konzilsbulle erlassen war: Bei dieser Bulle hat sich, soviel ich höre, der Herzog von Florenz sehr um Erklärung der Continuatio bemüht, und in der Tag legt er es sehr darauf an, daß die Welt und namentlich der König von Spanien glauben sollen, unter Pius IV. könne Cosimo durchsetzen, was er wolle.

Gewiß sind diese Äußerungen Amulios stark beeinflußt von Rivalität zwischen Venedig und Florenz; wenn aber im Ernst von erfolgreichem Eingreifen Cosimos in die Entscheidungen der Kurie über das Konzil gesprochen werden könnte, müßten sich doch auch in anderen Berichten, z. B. des spanischen und kaiserlichen Gesandten, Belege dafür finden, die man vergebens sucht, während umgekehrt Stanislaus Hosius am 5. Dezember aus Wien unter den Gegnern des Konzils an erster Stelle den Herzog von Florenz anführt[3]). Auch der Kardinal Otto Truchseß, der in seinen Briefen an Herzog Albrecht von Bayern des öftern über Cosimos Romfahrt und die mannigfachen Absichten spricht, die man dem Herzog zuschrieb[4]), erwähnt darunter das Konzil mit keinem Worte. Ohne daher im übrigen über Cosimo Medici und seine Tätigkeit zu Rom ein Urteil zu fällen, wird man ihn doch aus den wirksamen Teilhabern an der Konzilsbulle vom 29. November 1560 ausschalten müssen[5]).

1) Voß a. a. O.

2) Barb. lat. 5751 f. 195 v; die folgenden Stellen daselbst f. 202 und 214.

3) Bei Steinherz 1, 170.

4) Steichele, Archiv für die Gesch. des Bistums Augsburg 2, 221 ff.

5) Den Cod. XI. G. 3 der Nationalbibliothek zu Neapel, von welchem oben S. 149 Anm. 3 die Rede ist, hat unterdessen Verfasser durch die gütige Vermittelung des Herrn Commend. Ign. Giorgi, Bibliothekars der Casanatense zu Rom, von Neapel hieher erhalten und zu Rate gezogen. Der schlichte Registerband saec. 17 umfaßt in der 2. Hälfte (f. 69—146) die Ausläufe der römischen Kurie an die verschiedenen Nuntien in Frankreich, namentlich den Bischof von Viterbo, aus Januar 1560 bis August 1561, nebst ergänzenden Aktenstücken, die meistens bereits aus andern Fundstellen bekannt sind oder sich mit bekannten Stücken nahe berühren. Unter den unbekannten verdient das oben S. 143 erwähnte Schreiben des Papstes an den Kardinal Karl von Lothringen-Guise hervorgehoben zu werden, das dem neuen Nuntius als Handhabe für die Bekämpfung des französischen Nationalkonzils dienen sollte. Es ist vom 12. Mai 1560 datiert und wird an seiner Stelle veröffentlicht werden. Die Schreiben des Kardinals Borromeo (San Carlo) nach Frankreich fügen dem hier gezeichneten Verlaufe der Dinge verschiedene Einzelzüge hinzu, geben aber keinen Anlaß, an der Darstellung etwas zu ändern, am wenigsten betreffs der plötzlichen Wendung in Frankreich dem Konzil gegenüber, die durch das Eingreifen des Kaisers Ferdinand veranlaßt worden war. Vielmehr liefern ein Schreiben Borromeos an den Kardinal von Tournon vom 15. und ein folgendes an den Bischof von Viterbo vom 17. November 1560 den besten Beweis für die Richtigkeit der hier vertretenen Auffassung. Das Gleiche gilt von den sogenannten Estratti (Auszügen) im Staatsarchiv von Modena, die nach Schluß dieses Aufsatzes bearbeitet werden konnten.

Zur Geschichte des Katholizismus in Island seit der Reformation.[1])

Von Kaplan Dr. Heinrich Sambeth in Ulm a. D.

Ein farbenfroher Sommerabend auf glatter See! Seit 16 Stunden waren wir von Isafjördur her unterwegs. So schnell als es ihr eben möglich, klapperte unsere kleine „Vesta" — so hieß der dänische Postdampfer — dem Südosten zu.

Um 11 Uhr nachts sollten wir nach des Kapitäns Verheißung auf der Reede von Reykjavik ankern. Es schien zu gelingen. Demselben Ziel wie „Vesta" strebten mehrere Fahrzeuge entgegen, die aus dem leuchtenden Westen kamen. Es war ja Samstag. Nach 10 Uhr fiel die Dunkelheit stärker ein, für jene Jahreszeit — anfangs August — und jene Breitegrade die angemessene Stunde. Im Süden und Osten funkelten gelbliche und rote Lichter auf. Aus den unteren Räumen der 2. Schiffsklasse, wo sich Isländer eingenistet hatten, klangen schwermütige mehrstimmige Weisen. Regungslos lag jetzt zu aller Überraschung „Botnia" vor uns. Bei günstigstem Wetter hatte sie die direkte Strecke von Leith nach Islands Hauptstadt unvermutet schnell zurückgelegt. Tastend suchte unser Spätling eine Haltestelle. Inzwischen lösten sich verschiedene dunkle Punkte vom schweigenden Ufer und nahten in raschem Rudertakt. Die Ankerkette prasselte in die Tiefe: 50 Minuten vor Mitternacht. Dann folgte ein Sturm auf die schwanke Schiffstreppe. Die herandrängenden beutebegierigen Bootsleute begannen eine wilde, lärmende Jagd nach den Fahrgästen, die noch in die Stadt übergesetzt sein wollten, und deren Zubehör. Bald sah man beim mageren Schein der Öllaternen nur noch einen wirren Knäuel von Menschen und Gepäckstücken zwischen Himmel und Wasser hängen. Jetzt war ich doppelt froh, die Kabine für die kommenden Stunden noch beibehalten und auf die widerwärtige, nächtliche Kahnpartie verzichten zu können.

Mitten in dem Tumult lenkte ein junger Sohn Reykjaviks, den ich während der Reise kennen gelernt, vor seinem Weggang mein Augenmerk auf eine bescheidene Bodenhebung im Westen seiner Vaterstadt: „Dort finden Sie die katholische Missionsstation!"

* * *

Ein stiller, strahlender Sonntagmorgen! Noch um 7 Uhr schlummerte alles — die Reede und die paar größeren Schiffe, das Ufergelände mit der Nachenschar und dem Stadtgebiet — in ungestörtem Frieden. Das Aussehen Reykjaviks — es zählt heute etwa 12 000 Einwohner — von der Seeseite her enttäuschte mich. Es kann keinen Vergleich aushalten mit den bisher besuchten wichtigeren Ansiedlungen der seltsamen Insel, mit Seydisfjördur, Akureyri und Isafjördur. Im Gegensatz zu diesen Plätzen fehlt dem

1) Quellen und Literatur: Eigene Erfahrungen und Beobachtungen gelegentlich einer fünfwöchigen Islandfahrt; Mitteilungen (z. T. schriftlich, z. T. mündlich) des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Dänemark und Island, von Euch, des hochw. Herrn Missionssuperiors P. Meulenberg, Missionspfarrer Frederiksen; Alexander Baumgartner, „Island und die Färöer" (³1902) und mehrere ältere liturgische Bücher der protestantisch-lutherischen Kirche in Island.

Bild ein passender Rahmen, ein ordentlicher, stimmungsvoller Höhenhintergrund. Ziemlich langweilig dehnt sich die Häusermenge am geringwelligen Küstensaum hin. Dabei heben sich nur einige wenige Gebäude aus dem Haufen ihrer Genossen stolzer empor. Jedenfalls vermißt man von dieser Seite aus am Stadtgesicht die besondere „persönliche" Note.

Eine halbe Stunde lang war drüben weit und breit kein Fährmann zu erspähen. Endlich bemerkte einer, daß ein Geschäft zu machen sei, und holte mich hinüber. Zehn Minuten nach der Landung stand ich auf „katholischem Boden", auf der Landakot-Höhe, dem ansehnlichen Grundbesitz der dortigen Missionsstation. Die weite ansteigende Rasenfläche wird durch einen fahrbaren Weg, der das westliche Fischerquartier mit der östlichen Innenstadt verbindet, in zwei Teile zerschnitten. Zur Linken — auf der Südseite — ragt das saubere Kirchlein, zur Rechten das stattliche Krankenhaus mit schönem Vorgarten hervor, im westlichen Vorblick, in gleicher Flucht mit der Kapelle, etwa 100 Meter davon entfernt, das Heim der hochw. Herren Patres und daran angeschlossen das türmchenbewehrte Schulhaus. Freudig erstaunt musterte ich die kleine, schmucke Kolonie mit ihren wellblechgeschützten Bauten auf dem freien, luftigen Plan. Sie sollte mir für vier Wochen eine zweite traute Heimat werden. Eine neue angenehme Überraschung kam: Der Willkommgruß im Flur des Hospitals durch eine deutsche barmherzige Schwester! Sie führte den Ankömmling in das Pfarrhaus zum liebenswürdigen Missionsoberen, dem H. H. P. Meulenberg, wiederum aus deutschem Stamm und zwar aus rheinischem. Wir kannten uns eigentlich schon seit Monaten, nicht von Angesicht zu Angesicht, aber aus dem Briefwechsel, den wir zur Vorbereitung meines Island-Aufenthalts miteinander geführt hatten. Der Gast kam gerade noch zur rechten Zeit, um der kleinen versammelten Gemeinde um 9 Uhr den Hauptgottesdienst — damals eine stille hl. Messe mit sakramentalem Segen — halten zu können.

* * *

Blendender Sonnenschein und laue Sommerlüfte spielten jenen ganzen Sonntag über um die Heimstätte der isländischen Katholiken. Man darf ihr solche Zeiten wohl gönnen. Es kommen während des Jahres, besonders in den Wintermonaten, Tage genug, an denen der Regen zornig an die Fenster peitscht, der Sturmwind über die Landakot-Höhe heult und mit lautem Krachen an den Grundfesten der dortigen Gebäude rüttelt.

In ihren Anfängen hatte die heutige katholische Missionsstation in Reykjavik noch andersgeartete Unwetter zu bestehen. Wer in der Geschichte des Katholizismus in Island und seiner nachreformatorischen, jahrhundertelangen Behandlung bezw. Mißhandlung einigen Bescheid weiß, wird sich darüber nicht allzusehr wundern.

Im Jahre 1000 — am 24. Juni — wurde durch Beschluß der gesetzgebenden Versammlung auf dem Thingfelde das Christentum als Staatsreligion in Island eingeführt. Zum ersten Bischof ernannte Papst Viktor II. den Isländer Isleifur, der wahrscheinlich in Herworden in Westfalen erzogen und herangebildet worden war. 1056 empfing er von Bischof Adalbert von Bremen die Bischofsweihe. Seinen Sitz schlug Isleifur in Skálholt, in Südwestisland, auf, weil er dort ein von seinem Vater ererbtes Gut besaß. So wurde und blieb Skálholt der kirchliche Mittelpunkt Islands, bis 50 Jahre später in Hólar für das Nordland ein besonderes Bistum erstand. Von beiden Orten ergossen sich Ströme reichsten Segens über die große, weltferne Insel an der Grenze des nördlichen Polarkreises. Diese Segensströme flossen auch fort, als Island als Freistaat untergegangen und 1264 der norwegischen, 1380 mit Norwegen der dänischen Krone zugefallen war. Die Geschichte legt beredtes Zeugnis davon ab, daß es nicht zuletzt den Bischöfen und den neun Klöstern Islands zu danken ist, daß in den ersten Jahrhunderten nach der Bekehrung zum Christentum die isländische Literatur zu glänzender Höhe emporstieg.

Nach dem Tod des 23. Bischofs von Hólar kam als aussichtsreichster Kandidat der geistig hervorragende Priester Jón Arason, zuletzt Offizial der Diözese, in Betracht. Doch sträubten sich manche Kreise mit aller Macht gegen seine Wahl zum Teil deshalb, weil er sich früher gegen den Zölibat schwer vergangen hatte. Endlich konnte Jón Arason im Jahre 1524 den bischöflichen Stuhl von Hólar besteigen. Zu gleicher Zeit war Ögmundur Pálsson, der ehemalige Abt des Augustinerklosters Videy auf der gleichnamigen Insel in der Bucht von Reykjavik, Oberhirte von Skálholt. Nach langjähriger Wirksamkeit verzichtete er wegen hohen Alters auf seine bischöfliche Stelle. Zu seinem Nachfolger wurde 1539 Gizur Einarsson geweiht, der schon damals innerlich mit dem katholischen Glauben gebrochen hatte und sofort daran ging, mit Hilfe Christians III. von Dänemark seine Diözese dem Luthertum zuzuführen. Als Ögmundur die Entwicklung der Dinge sah, wollte er die Zügel der Regierung wieder ergreifen; er trat der Neuerung energisch entgegen, wurde aber von den Schergen Christians ergriffen und nach Dänemark geführt. Dort starb er 1542, bis zum letzten Augenblick ein treukatholischer, pflichtbewußter Bischof.

Jón Arason und mit ihm die Nordländer erkannten wohl die Gefahr, die ihrer Freiheit und ihrem ererbten Glauben drohte. Sie waren zum äußersten Widerstand entschlossen. Der Bischof schrieb 1547 an Paul III. und versicherte ihn seiner Treue und Anhänglichkeit. Der Papst übersandte als Antwort 1548 ein Breve, worin er dem Mute und der Standhaftigkeit des Bischofs ein herrliches Zeugnis ausstellte. Nach Empfang dieses Schreibens erklärte Jón Arason feierlich vor seinem gesamten Klerus, er wolle lieber sterben, als dem päpstlichen Stuhle untreu werden.

Was der Bischof versprochen, das hat er gehalten. In ihrer Not setzten die Nordländer der Waffengewalt Waffengewalt entgegen, nahmen den protestantischen Bischof von Skálholt gefangen und brachten fast überall wieder den alten Glauben zur Herrschaft. Durch verräterische List eines gewissen Dadi geriet jedoch der bischöfliche Kämpfer in die Hände der Feinde; er wurde nach Skálholt geführt und dort am 7. November 1550 enthauptet.

Groß wie in seinem bischöflichen Leben und Wirken, zeigte sich Jón Arason auch in seinem Sterben. Noch auf seinem Todesgang bot er seinem erbitterten Gegner Dadi Verzeihung an. Wie ein Held ist er, der letzte katholische Bischof von Alt-Island, zugleich hervorragender Staatsmann und Dichter, für Heimat und Glauben eingetreten bis zum letzten Atemzug, hat damit zugleich alles reichlich aufgewogen, was er in seinem vorbischöflichen Priesterleben gefehlt[1]).

* * *

Mit der Enthauptung Jón Arasons hatte die katholische Kirche ihre festeste Stütze und ihren fähigsten Verteidiger in Island verloren. Und die katholischen Isländer selbst waren jetzt wirklich wie eine Herde ohne Hirte. Sie zeigten sich außerstande, ohne einen überragenden Führer der gewaltsamen Protestantisierung erfolgreichen Widerstand zu leisten. Kleinere, schüchterne Versuche dazu wurden von den Dänen in den folgenden Monaten im Keime erstickt. Man erließ die strengsten Gesetze gegen die Anhänger des alten Glaubens. Wer sich öffentlich als Katholik bekannte, wurde für rechtlos erklärt, zum Tode verurteilt und mit der Einbuße seiner Güter — zugunsten des dänischen Königs! — bestraft. Reden gegen die „Tyrannei" des römischen Papstes bei dem freiheitsdurstigen Völkchen, die isolierte Lage Islands — ganz abgeschnitten von treugebliebenen katholischen Ländern, Mangel an Nachrichten über tatsächliche festländische Vorgänge, die weite Entfernung und Abgeschlossenheit der Insel, absichtliche Irreführung — zähe Beibehaltung katholischer

1) Vgl. meinen Artikel in der „Köln. Volksztg." 1913 Nr. 94: „Zur Richtstätte des letzten kath. Bischofs von Alt-Island".

Kultformen im neuen Gottesdienst! — und andere Verhältnisse und Maßnahmen besorgten das übrige. Eine allgemeine Annahme des neuen Bekenntnisses seitens der Isländer war die Folge.

Hauptsächlich mußte die Beibehaltung vieler katholischer Kultformen dazu dienen, widerstrebende Elemente zu beschwichtigen, das Volk über die Tragweite des Wechsels hinwegzutäuschen und es so allmählich in die Neuerung hineinwachsen zu lassen. Bis weit ins 17. Jahrhundert hinaus sang man in den Kirchen und Kapellen Islands das „Tantum ergo . . ."; über 1½ Jahrhunderte lang fanden die meisten Zeremonien der hl. Messe mitsamt dem entsprechenden Choral und dem lateinischen Text Verwendung; die alte, liebgewonnene Weihnachtsmesse hörte man sogar noch im 18. Jahrhundert in unverkürzter Fassung — nur die Wandlungsworte waren ausgemerzt —. Und heute noch gehören in Island wie in Dänemark Kollekte, Epistel, Evangelium und Paternoster nebst mehrmaligem Dominus vobiscum — dort alles in isländischer Sprache — zum eisernen Bestand des protestantischen Gottesdienstes.

Den leichteren Übergang der Bevölkerung vom Katholizismus zum Lutheranismus beförderte u. a. weiterhin die Beibehaltung der alten liturgischen Kleidung — bei der Abendmahlsfeier benützt der Prediger, „Prestur" (Priester), immer noch Albe und Meßgewand —, der Episkopalverfassung, der hergebrachten Einteilung in die zwei bisherigen Diözesen; erst anfangs des 19. Jahrhunderts wurde das ganze Land zu einem Bistum zusammengefaßt, das seinen Sitz in Reykjavik erhielt. Vor einigen Jahren wurde die Erinnerung an die uralte Diözeseneinteilung dadurch wieder aufgefrischt, daß der Reykjaviker Bischof zwei Landgeistliche als „Hilfsbischöfe" aufstellte, den einen im Nordland, den andern im Südland. Erwähnenswert scheint in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß bei dieser „Bischofsweihe" der rotsamtene Chormantel, den einst Paul III. Jón Arason zur Anerkennung für seine Glaubenstreue übersandt hatte und der sonst im Museum zu Reykjavik zusammen mit vielen anderen sehenswerten Überbleibseln aus der katholischen Zeit Islands aufbewahrt wird, dem protestantischen Bischof als liturgisches Gewand diente.

Ebensowenig wie die äußeren Verbindungsfäden ließen sich die inneren, die das isländische Volk mit der katholischen Vorzeit und ihrem Geiste verknüpften, bei der Aufnötigung des neuen Bekenntnisses plötzlich abreißen. Die katholische Andacht zum Leiden und Sterben des Herrn, die Verehrung der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen standen auf dem einsamen Eiland noch jahrhundertelang in Blüte. Ein Bischof von Skálholt, Brynjolfur Sveinsson, gestorben 1675, der berühmte Wiederentdecker der Edda, hat neben herrlichen Hymnen zu Ehren des hl. Kreuzes auch solche zu Ehren Mariens gedichtet. Reste dieses Heiligenkultes kann man noch jetzt in protestantischen Häusern Islands aufstöbern. So fand z. B. der Schreiber dieses auf einem Ritte von Skálholt nach dem Geysir, wie einst der verstorbene P. Baumgartner, ein vergilbtes Bild des hl. Joseph mit dem Jesuskind im „Staatszimmer" des Bauernhofes Muli (am Bjarnarfell).

* * *

Die oben erwähnten drakonischen Gesetzesbestimmungen gegen die Betätigung des katholischen Glaubens, die zur Durchführung der „Reformation" in Island erlassen waren, erfuhren erst einige Jahrhunderte später, 1786, eine gewisse Milderung. Von da an durften die Katholiken wenigstens an einigen Plätzen wohnen: in Reykjavik, Akureyri, Eskifjördur usw. Aber jeder Konvertit büßte das Erbrecht ein und mußte fort aus dem Lande. Jeder, der zu einer Konversion beitrug, hatte mehrjährige Gefängnishaft zu gewärtigen, dem betreffenden Priester war Landesverweisung angedroht.

Ein Wiederaufkommen des gänzlich verschwundenen Katholizismus, ja selbst die An-

bahnung eines vorurteilsfreieren Verständnisses der verlassenen Mutterkirche war unter diesen Umständen ohne Eingreifen eines äußeren Faktors und ohne Aussicht auf Beseitigung der gesetzlichen Hemmnisse, nach rein menschlichem Ermessen fast so gut wie ausgeschlossen. Da errichtete 1855 Pius IX. die apostolische Präfektur „Nordpol", der u. a. Lappland, Island und die Färöer zugeteilt wurden. Bald darauf, 1857, erschienen auf den Färöern, der natürlichen Brücke zwischen Schottland und Island, die beiden ersten katholischen Missionäre seit der „Reformation", Bauer — ein Bayer — und Mussa — ein Italiener.

Im gleichen und im folgenden Jahre landeten zwei französische Missionäre aus der Diözese Reims, die Abbés Bernard und Boudoin (oder Baudoin?) auf Island. Zum Teil hatte sie die Sorge für die französischen Fischer dorthin geleitet, die seit langem jedes Jahr zu Hunderten und Tausenden die kabeljaureichen isländischen Gewässer aufsuchten. Für die praktische Pastoration dieser Leute, die monatelang fern der Heimat ihrem Handwerk oblagen, war bis dahin nichts oder nicht viel geschehen. Die Missionäre genossen eine Weile die Gastfreundschaft eines französischen Kaufmanns in Gründarfjördur (an der Westküste). Dann hätten sie sich gerade wegen ihrer fischenden Landsleute am liebsten in Seydisfjördur (an der Ostküste) niedergelassen. Doch war dies kein Freihafen. Sie sahen sich deshalb nach einem anderen geeigneten Platze um. Ihre Wahl fiel auf Reykjavik, wo 1860 durch Vermittlung eines dänischen Apothekers das Besitztum Landakot samt einem daraufstehenden Gebäude um 14 000 Fr. zu Zwecken der katholischen Mission angekauft wurde. Das Haus hatte 26 Jahre vorher der lutherische Dompfarrer bauen lassen, derselbe Herr, der zur Zeit des erwähnten Erwerbs Bischof in Reykjavik war.

Der Übergang von Landakot an die katholische Mission versetzte einzelne Prediger und deren Mitläufer in die größte Erregung. In Wort und Schrift begann eine förmliche Hetze gegen die katholische Kirche und ihre Diener. Obwohl beim Kauf alle gesetzlichen Forderungen erfüllt waren und die Regierung — zu ihrer Ehre sei es gesagt! — von sich aus keine weiteren Schwierigkeiten machte, mußte doch der Richter unter dem Druck der öffentlichen Meinung die Missionäre einem scharfen Verhör unterziehen. Die Hauptfragen lauteten: „Sind Sie Jesuiten?" — „Zu welchem Zweck sind Sie ins Land gekommen?" — „Wollen Sie die Isländer von ihrem angestammten Glauben abbringen?" — Während der Prozeß spielte, richteten die Missionäre in der kleinen Scheune ihres Besitztums eine Kapelle ein; sie mußten dafür Strafe zahlen. Dreimal wandten sie sich zur Erwirkung der Kultfreiheit an das Althing. Sie beriefen sich auf das Gesetz von 1786, das freien Gottesdienst für alle christlichen Bekenntnisse wenigstens in den Handelshäfen gestattete. Nach langen Kämpfen erhielt Abbé Boudoin — sein Mitbruder war inzwischen nach den Färöern versetzt worden — die Erlaubnis, Gottesdienst abzuhalten, aber mit Ausschluß der Öffentlichkeit, d. h. kein Protestant durfte dem katholischen Gottesdienste anwohnen. So blieb es bis 1874.

Während dieser Jahre beschränkte sich Boudoin ausschließlich auf die Pastorierung seiner zeitweilig anwesenden Landsleute. Die vielen übrigen Wochen verwendete er auf fleißiges Studium der isländischen Sprache, Geschichte und Literatur. Er erwarb sich hierin vortreffliche Kenntnisse, die er besonders bei Abfassung eines ausgezeichneten apologetischen Handbuches verwertete. Dadurch, dann durch kleinere Verteidigungsschriften und durch seinen persönlichen Verkehr wußte er manche Vorurteile gegen den Katholizismus zu zerstreuen. So kam er u. a. bei einem Aufenthalt im Nordland in nähere Beziehungen zu dem Althingsmann Einar Asmundsson, einem angesehenen Gutsbesitzer in Nesi. Dieser schickte im Jahre 1870 seinen vierzehnjährigen Sohn Gunnar zu weiterer Ausbildung nach

Kopenhagen. Hier trat Gunnar zur katholischen Kirche über. Nach seiner Heimkehr war und blieb er viele Jahre lang der einzige Katholik auf Island.

Ähnlich wie Einar trat eine brave Witwe zu Akureyri in den Bekanntenkreis Boudoins. Sie wollte nach dem Vorgang anderer Isländer nach Kanada auswandern und sandte deshalb 1871 ihre zwei Söhne in die dänische Hauptstadt. Dort sollten sie nach dem ausdrücklichen Wunsch der Mutter katholisch erzogen werden. Ihre Sehnsucht wurde erfüllt. Die Söhne nahmen den katholischen Glauben an, setzten ihre Studien in Amiens fort und traten in den Jesuitenorden ein. Der eine hat schon das Zeitliche gesegnet, der andere weilt gegenwärtig in Holland. (P. Sveinsson S. J.)

* * *

Das Jahr 1874 brachte Island die neue freiheitliche Verfassung und mit ihr die gänzliche Freigabe des Kultus und der Religionsübung. Doch durfte sich Abbé Boudoin nicht lange dieser heißerstrebten Errungenschaft freuen. Er starb schon zwei Jahre später nach längerer Krankheit in Frankreich. Von da an besaß die katholische Kirche keinen ständigen geistlichen Vertreter mehr in Island bis zum Jahre 1895, nur den einzigen Laienvertreter: Gunnar Einarsson. Er schuf sich als Kaufmann in Reykjavik eine geachtete Stellung, in der er eine Zeitlang das Amt eines belgischen Konsuls nebenbei verwaltete. Noch heute ist Herr Einarsson eine der „Säulen" des Katholizismus auf der alten Saga-Insel.

Das Missionshaus auf Landakot war in diesen zwei Dezennien von Mietsleuten bewohnt, die Kapelle stand leer. Letztere kam begreiflicherweise inzwischen ziemlich herunter; auch wurde leider aus der reichhaltigen Bibliothek Boudoins manches Stück verschleudert. Ich selbst entdeckte zufällig in der Büchersammlung des Verwalters des Reykjaviker Althingshauses, eines bekannten isländischen Musikkenners, ein Werk mit dem Stempel der apostolischen Präfektur „Nordpol": „Chants Complets de l'Archiconfr. de l'Immaculé Coeur de Marie."

* * *

Auf Geheiß des Papstes Leo XIII. eröffnete im Jahre 1895 der Apostolische Vikar von Dänemark und Island und Titularbischof von Anastasiopolis, von Euch, wiederum die isländische Mission. Es sollte vor allem dadurch für die französischen Fischer und die katholischen Angehörigen aller Nationen, die Island als Fischer, Kaufleute, Touristen usw. besuchen, besser gesorgt, weiterhin aber auch den Isländern reiche Gelegenheit geboten werden, die katholische Kirche in ihrem Wesen und ihrer Tätigkeit aus eigener Anschauung näher kennen zu lernen und so ihre eingeimpfte Voreingenommenheit gegen diese Kirche noch mehr abzulegen. Endlich wollte man durch die ganze Missionstätigkeit den Boden vorbereiten für einen eventuellen künftigen Wiederanschluß des isländischen Volkes in seiner Gesamtheit oder in Einzelgliedern an die katholische Kirche, ohne jedoch in Proselytenmacherei zu verfallen. Wenn diese Ziele bis heute wenigstens zum Teil erreicht wurden, so ist dies letzten Grundes das Werk des Bischofs von Euch. Auf seine väterliche Fürsorge und seinen weiten Blick geht schließlich all das Gute, Schöne und verhältnismäßig Große zurück, was seit 1895 in der isländischen Mission ins Leben trat.

Bischof von Euch übertrug die Wiedereröffnung der Mission zwei Weltpriestern, Johannes Frederiksen, einem Dänen, als Pfarrer, und Giethmann, einem Westfalen, als Hilfsgeistlichen. Ihre Aufnahme in Island war eine unvergleichlich bessere als die der französischen Abbés gegen Ende der 50er Jahre nicht bloß seitens der Regierung, sondern auch seitens der Bevölkerung, der unteren Schichten wie der Gebildeten. Diesen

Umschwung verdankte man ganz besonders der beharrlichen Pionierarbeit Abbé Boudoins, dem Hineinleben der Isländer in den Geist der errungenen freiheitlichen Verfassung, der Weitung ihres Blickes durch die intensivere Beschäftigung mit der ruhmvollen katholischen Vorzeit, durch die wachsende Hineinziehung Islands in den Verkehr mit den europäischen Kulturländern und nicht zuletzt der neuerdings immer stärker einreißenden religiösen Gleichgültigkeit der oberen Klassen. Nur ein lutherischer Prediger nahm 1895 eine direkt feindselige Haltung gegen die katholische Mission ein. Zu seinem Sturmlauf benützte er seine Zeitung, die er gerade damals gründete, „Verdi ljoss" („Es werde Licht"). Da er aber bei seinen Landsleuten kein nachhaltiges Echo fand, stellte er bald seine Angriffe wieder ein.

1896 folgten den Missionären nach Reykjavik vier barmherzige Schwestern aus der St. Josephskongregation in Chambéry bezw. deren dänischer Provinz (Haupthaus in Kopenhagen). Ihnen oblag zunächst die Pflege erkrankter französischer Fischer. Zu diesem Zwecke standen ein paar bescheidene Gelasse im Missionsgebäude zu Gebote. In den nächsten Jahren verbrachten einige Schwestern regelmäßig gerade wegen der französischen Fischer, die sich von der West- immer nach der Ostküste wenden, die Sommermonate in Faskrudsfjördur. Hier verfügten sie in Bälde über ein kleines Spital, das mit Hilfe französischer Sammelgelder erstellt und später von den Oeuvres de Mer erweitert wurde. Infolge der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und Einrichtung eines besondern Laienkrankenhauses schieden die Schwestern 1904 endgültig von Faskrudsfjördur und räumten das ganze Feld den Laienpflegerinnen. Was die Seelsorge der dortigen französischen Fischer in kranken wie in gesunden Tagen anbelangt, so wurde sie ursprünglich von den Missionären in Reykjavik, nachher von besonderen französischen Geistlichen und im letzten Jahr wieder von den Reykjaviker Herren bezw. von P. Servaes ausgeübt[1]).

Im gleichen Jahre 1896, in dem die Schwestern auf Island anlangten, wurde in Reykjavik mit der Errichtung eines neuen Kirchleins begonnen, da die alte Scheunen-Kapelle sich so morsch und baufällig zeigte, daß die zahlreichen Predigthörer oft ganz von Regen und Schnee durchnäßt nach Hause gingen. Die Kirche wurde in Mandal in Norwegen aufgebaut. Die dorthin gesandten Pläne mußten freilich eine völlige Abänderung über sich ergehen lassen — nicht zu ihrem Vorteil! Dann wurde das ganze Gebäude auseinandergenommen, in seinen Einzelteilen nach Island verfrachtet und an Ort und Stelle durch norwegische Zimmerleute wieder zusammengefügt. Die gesamten Baukosten beliefen sich ohne Innenausstattung auf ca. 13 000 Kronar — etwa 14 560 Mark. Die wellblechbekleidete, dem heiligsten Herzen Jesu geweihte Holzkirche macht insbesondere innen einen äußerst freundlichen Eindruck. Sie faßt im ganzen ungefähr 300 Personen, besitzt eine Sakristei und einen Paramentenraum, außerdem ein paar Außenzimmerchen an der Westseite, ein Türmchen — Dachreiter — mit zwei Glocken, einen edel-einfachen Hochaltar — eine Stiftung der Baronin Th. v. Böselager-Stolberg in Bonn —, einen Seiten-(Mutter-Gottes-)Altar; einen Predigtstuhl, praktische Beichtstühle, Kniebänke, schöne Glasgemälde und auf der Empore ein Harmonium. Die hübsche dekorative Ausmalung des kleinen Chores führte der jetzige Missionssuperior eigenhändig aus. Die teilweise prächtigen Paramente stammen meist von französischen Frauen-Missionsvereinigungen in Rennes, Lyon usw. Infolge der erhöhten, Wind und Wetter ausgesetzten Lage ist's in dem Kirchlein während des Winters recht kalt und zugig. Für diese Monate wird der Werktagsgottesdienst deshalb stets in der Kapelle des katholischen Hospitals abgehalten.

1) Vgl. meinen Artikel in einer baldigen Nummer des Organs der kath. Seemannsmission „Der deutsche Seemann" (Bremerhaven): „Die französischen Hochseefischer in den isländischen Gewässern und die Oeuvres de Mer".

Leider mußte noch im Jahre 1896 Missionspfarrer Frederiksen seine Stelle in Reykjavik wegen Krankheit aufgeben. Auch Vikar Giethmann verließ Island. Ihren Posten übernahm der dänische Priester M. Osterhammel, der seinerseits wieder von Pastor P. Schreiber und Vikar Klemp abgelöst wurde. Beide blieben bis 1903 auf Island.

In diese Jahre fällt die Eröffnung einer kleinen katholischen Schule in Reykjavik, die von Jahr zu Jahr regeren Zulauf bekam. Der Unterricht lag von Anfang an hauptsächlich in den Händen einiger St. Josephsschwestern, deren Zahl infolgedessen allmählich auf acht vermehrt werden mußte.

Einen weiteren Aufstieg in der Entwicklung der Missionsstation und damit in der Geschichte des Katholizismus in Island bedeutet die Erstellung eines stattlichen katholischen Privathospitals für 60 Betten[1]). Das Bedürfnis zur Erweiterung der bisherigen Räumlichkeiten hatte sich schon seit längerem geltend gemacht. Denn neben den französischen Fischern waren es auch Fischer und sonstige Angehörige anderer Nationen, ebenso Isländer, Katholiken wie Protestanten, die in steigendem Maß in Krankheitsfällen um Pflege durch die Schwestern nachsuchten. Von französischer Seite wurde die Errichtung eines eigenen Hospitals für französische Staatsangehörige in Reykjavik in Angriff genommen und tatsächlich durchgeführt (1903, Laienspital wie in Faskrudsfjördur), während die katholische Mission durch den Bau eines allen Hilfsbedürftigen zugänglichen Krankenhauses im Jahre 1902 ein wirklich internationales Werk von hervorragender Bedeutung schuf. Wiederum wurde auswärts — diesmal in Kopenhagen — das ganze Haus zur Aufstellung für Reykjawik vorbereitet. Das dreistöckige Gebäude ist sehr praktisch eingerichtet, enthält u. a. Krankenzimmer für eine, drei, höchstens sechs Personen, einen lichten Operationssaal, drei Glasveranden nach der Südseite usw. Die Kosten, die, abgesehen von der inneren Einrichtung, über 70 000 M. betrugen, wurden größtenteils durch ein englisches Legat sowie durch Sammlungen in England, Frankreich, Belgien und Deutschland bestritten. Mit Ausschluß von Leprosen und Schwindsüchtigen finden in dem Spital Kranken aller Art Unterkunft — in der Regel gegen eine Tagesvergütung von etwa 1,70 Mark. Den Insassen steht die Wahl unter sämtlichen acht oder neun Ärzten Reykjaviks vollkommen frei. Als Pflegerinnen kommen gegenwärtig außer der Oberin elf Schwestern in Betracht, darunter sechs Deutsche — auch die Oberin ist eine Deutsche —, zwei Dänimnen, je eine Französin, Isländerin und Tirolerin.

* * *

Der verhältnismäßig häufige Wechsel in der Besetzung des katholischen Seelsorgerpostens in Reykjavik zwischen 1895 und 1903 konnte natürlich an und für sich der Sache der isländischen Mission nicht sonderlich förderlich sein. Mit der Berufung von „Vätern der Gesellschaft Mariä" (Maristen) wurde das gesamte Werk, wie die nachfolgenden Jahre auswiesen, auf eine sicherere Grundlage gestellt. Es trafen im Jahre 1903 zwei Priester dort ein, die schon bisher Seite an Seite in Nordafrika und an anderen Stationen gearbeitet hatten: P. Meulenberg, als Missionsoberer, und P. Servaes, ein Holländer, dazu noch ein Frater; der jetzige stammt aus Belgisch-Flandern.

Mit dem Namen des P. Meulenberg bleibt, solange es dankbare isländische Katholiken gibt, ganz besonders die weitere zeitgemäße Ausgestaltung des Reykjaviker Missionsschulwesens unzertrennlich verknüpft. Er drang vor allem nach längerer Tätigkeit auf den Neubau eines modernen Schulhauses. Und in der Tat: die ganze Anstalt,

1) Vgl. meinen Artikel in einer baldigen Nummer der „Caritas" (Freiburg i. B.): „In Islands größten Krankenhäusern".

deren Beziehung 1909 erfolgte, entspricht allen Anforderungen, die man überhaupt billigerweise stellen kann, angefangen von den Waschvorrichtungen für die Kinder und den Räumen für die Aufbewahrung der Mäntel, Mützen usw. bis zu den hellen, luftigen Klassenzimmern. Der Kostenaufwand betrug ohne die Innen-Ausrüstung und ohne Bewertung des Baugrundes ca. 31 500 M.

Als Lehrkräfte wirken an der Landakot-Schule gegenwärtig die zwei Patres, drei St. Josephsschwestern — lauter Deutsche! — und eine oder zwei isländische Lehrerinnen. Sie unterrichten im laufenden Schuljahre etwa 100 Kinder, Knaben und Mädchen. Die Zahl ist außerordentlich hoch, wenn man bedenkt, daß die allermeisten protestantisch sind und daß die Landakot-Schule im Gegensatz zur Reykjaviker „Kinderschule" (Volksschule) pro Jahr und Kopf an Schulgeld ungefähr 45 M. erhebt. Freilich weist jene auch höhere Leistungen und Erfolge auf als diese. Sie gilt in ihrer Art als die vorzüglichste Schule Islands. Zurzeit wird sie auch von drei Kindern des Ministers, des ersten Beamten von Island, besucht. Während nach dem Landesgesetz die Kinder überhaupt nur vom 11. bis 14. Lebensjahr schulpflichtig sind, nimmt die Landakot-Schule die Kinder schon vom 6. oder 7. Lebensjahr an auf. Sämtliche Schüler und Schülerinnen wurden mir mit ganz geringen Ausnahmen als artig und strebsam geschildert. Nur äußerst selten müsse zu einer Bestrafung geschritten werden.

Eine besondere Begabung rühmt man den Kindern für die Aneignung fremder Sprachen nach. In der Landakotschule wird die dänische — Unterrichtssprache in der „Kinderschule" ist die isländische —, die isländische, die französische und die deutsche Sprache gelehrt. Die 7. Klasse mußte während meiner Anwesenheit ein deutsches Lesestück, mit deutschen Lettern gedruckt, vortragen. Ein junger katholischer Isländer, der zurzeit in Holland studiert, gab bei anderer Gelegenheit das Lied zum besten: „Seht, wie die Sonne dort sinket". Auf meine Frage, wo er das deutsche Lied erlernt, antwortete er: „In der Landakotschule bei den Schwestern." Außer den Sprachen kommen natürlich auch die anderen, mehr regelmäßigen Fächer zu ihrem Recht, wie Lesen, Schreiben, Rechnen, Geschichte, Geographie, Naturgeschichte, Singen, Turnen, Zeichnen usw. Daneben haben die Mädchen reiche Gelegenheit, unter Anleitung der Schwestern Handarbeiten zu fertigen. Ein eigenes Geschick verraten sie für das Sticken. Die alljährlichen prächtigen Ausstellungen dieser kleinen Kunstwerke, das Entzücken der Reykjaviker und der zufällig anwesenden Fremden, geben davon Zeugnis. — Katechismusunterricht erhalten die katholischen Kinder außerhalb der gewöhnlichen Schulzeit.

Die Schulzeit beginnt täglich morgens um 9 Uhr, für die jüngeren Kinder um 10 Uhr, und dauert mit einigen Pausen — die längste etwa ½ Stunde — bis nachmittags 3 bezw. 2 Uhr. Das Schuljahr läuft vom 1. September bis 30. Juni ohne größere Ferienunterbrechungen (in der „Kinderschule" nur von Oktober bis Mai). Während der eigentlichen Winterszeit kann man in den Lokalen in der Regel nur für 2—3 Stunden das Licht der Gasflammen entbehren.

* * *

Welche Erfolge darf die katholische Kirche für all die jahrzehntelangen Opfer an Zeit, Geld und persönlicher Arbeit ihrer Organe in Island buchen? Natürlich wirkten, wenn unter diesen Erfolgen einzelne nach bestimmter Richtung erzielt wurden, ganz abgesehen von der göttlichen Gnade, nicht nur diese Aufwendungen, sondern auch die anderen Momente mehr allgemeiner Natur mit, von denen schon oben die Rede war, nicht zuletzt auch das Taktgefühl und die Klugheit der führenden Persönlichkeiten.

In allererster Linie sichern diese fortdauernden Opfer die religiöse Versorgung der wenigen ständig wie der vielen vorübergehend auf Island befindlichen Katholiken. In letzterer Hinsicht handelt es sich meist um französische, aber auch um deutsche, holländische, englische usw. See- und Kaufleute. Die ausländischen Fischer kommen gewöhnlich zu Beginn der Fangzeit zur Einnahme von Trinkwasser, Lebensmitteln usw. und zur Instandsetzung ihrer teilweise hart mitgenommenen Fahrzeuge oder auch während der Fangzeit zur Vornahme von Ausbesserungen an Geräten und Schiffen ans Land. Hier nehmen sie vielfach eifrig am Gottesdienst teil, manche empfangen auch die hl. Sakramente. Dann kommt es häufig vor, daß einzelne erkrankte oder verunglückte Fischer durch ihre eigenen Boote oder durch die französischen Hospitalschiffe, die auch Ausländer im Bedürfnisfall an Bord nehmen, nach Reykjavik und Faskrudsfjördur verbracht werden. Hier ist in körperlicher und nötigenfalls in seelischer Hinsicht für sie gesorgt und zwar in sämtlichen Krankenhäusern. Obwohl nämlich die französischen Spitäler an beiden Orten laisiert sind, haben doch die Missionäre ohne weiteres Zutritt. In der vorigjährigen Saison war das französische Spital in Reykjavik durchschnittlich stets mit 20—25 Kranken belegt (einer davon, ein Bretone, starb und wurde im dortigen Friedhof begraben).

Einen weiteren erfreulichen Erfolg bedeutet die Feststellung, daß unleugbar im protestantischen Island die alten Vorurteile gegen den Katholizismus und seine — vor allem amtlichen — Vertreter immer mehr im Schwinden begriffen sind. Diese Tatsache läßt sich mit einer Menge von Erscheinungen und Vorkommnissen belegen.

Die Regierung Islands legt der katholischen Kirche und ihren dortigen Vertretern gegenwärtig durchaus keine Schwierigkeiten in den Weg, stellt sich ihnen vielmehr wohlwollend gegenüber. Ein Beispiel für viele: Als am 7. November 1910 auf Anregung aus protestantischen Kreisen heraus in der katholischen Kirche Reykjaviks das feierliche Gedächtnis der Hinrichtung Jón Arasons begangen wurde — drei isländische Großjahrhunderte, je 120 Jahre, waren seitdem verflossen — da nahm fast die ganze offizielle Welt der isländischen Hauptstadt und des Landes zusammen mit den Katholiken am Festgottesdienst teil. Jón Arason ist in den Augen der Isländer nach den wirklichen Ergebnissen der geschichtlichen Forschung heute vor allem ein mannhafter Verteidiger seines angestammten Glaubens, ein glühender Patriot und ein begeisterter Dichter — und darnach auch einzuschätzen. In diesem Falle gilt wie in so vielen anderen Fällen in gewissem Sinn das Wort Tocquevilles: „L'histoire c'est la restauration de l'église."

Ebensowenig wie die Regierung zeigt die lutherische Kirchenbehörde Reykjaviks irgendwelche feindselige Gesinnung gegen die Katholiken. Man kann sich nicht im geringsten beklagen. Der gleiche Geist scheint heutzutage den weit überwiegenden Teil der Predigerschaft zu beseelen. Eine Anzahl geht — wie mir der Pfarrer von Hruni persönlich mitteilte — sogar mit dem Plane um, an der Richtstätte des letzten katholischen Bischofs von Alt-Island ein größeres Denkmal, wahrscheinlich in der Form einer Steinkapelle, zu erstellen.

Und die Öffentlichkeit? Auch sie läßt seit Jahren der katholischen Kirche im großen ganzen Gerechtigkeit widerfahren. Die isländische Presse hält sich frei von Angriffen auf den Katholizismus, behandelt im Gegenteil die in Betracht kommenden Persönlichkeiten mit ausgesuchter Höflichkeit und Zuvorkommenheit. Die obengenannte Arason-Feier, besonders die Festpredigt von P. Meulenberg, erfuhr in den dortigen Zeitungen die allergünstigste, ja selbst begeisterte Besprechung. Von der persönlichen Achtung, die man den Missionären zollt, konnte ich mich selbst bei den oftmaligen Gängen durch die Straßen Reykjavíks, bei der Anwesenheit bei den Wettkämpfen im dortigen Stadion usw. überzeugen. Auf die Stimmung, die in der isländischen Bevölkerung gegenüber dem Katholizismus in unseren Tagen

herrscht, deuten auch zwei merkwürdige Geschehnisse aus der allerneuesten Zeit hin. Erst vor Monaten erschien bei dem Bischof von Euch in Kopenhagen ein angesehener Bürger aus Akureyri, der bedeutendsten Siedlung im isländischen Norden, mit der Bitte, er möchte doch auch dorthin katholische Priester und Schwestern schicken. Dahin gehe der Herzenswunsch vieler seiner Landsleute. Und im jüngstverflossenen Winter stellte eine Reihe von gebildeten Lutheranern an P. Meulenberg das Ersuchen, er solle einen Vortrag gegen den Modernismus übernehmen, da dieser ernstlich immer tiefer in protestantische Kreise einzudringen drohe. Der Missionsobere erfüllte ihre Bitte und hielt den Vortrag vor einem fast durchgängig protestantischen Publikum im — Theater von Reykjavik.

Auch bei den einzelnen Isländern findet das Wirken der Missionäre und der Schwestern wachsende Würdigung und Anerkennung. Dafür zeugt die starke Inanspruchnahme des katholischen Hospitals durch Protestanten — im Sommer ist das Haus oft überfüllt, häufig stellen sich auch protestantische Geistliche zur Behandlung und Verpflegung ein —, der Besuch der Landakotschule durch protestantische Kinder — meist von Kaufleuten, Beamten, selbst Predigern —, private Besprechungen religiöser Fragen mit den Missionären, endlich die große protestantische Zuhörerschaft besonders bei den abendlichen Sonntagspredigten in den katholischen Kapellen von Reykjavik und Faskrudsfjördur. Ich wohnte am 2. Septembersonntag letzten Jahres einem solchen Gottesdienst in der Reykjaviker Kirche an. Unter den ca. 110 Teilnehmern befanden sich sicherlich 70 Lutheraner, und zwar nicht wenige Männer. An manchen Tagen soll ein noch viel zahlreicheres Auditorium den isländischen Vorträgen von P. Meulenberg lauschen.

Bei der vielfachen Berührung und dem im großen ganzen guten Verhältnis, wie es in steigendem Maße zwischen den lutherischen Isländern und dem Katholizismus bezw. der katholischen Gemeinde in Reykjavik herrscht, ist es nicht zu verwundern, wenn manche, freilich seltene, Übertritte zur katholischen Kirche vorkommen. Und gerade die Konvertiten bilden den Grundstock der ortsansässigen kleinen Gemeinde — außerhalb Reykjaviks gibt es überhaupt keine einheimischen Katholiken —, die nur etwa 0,06 Proz. der ganzen isländischen Einwohnerschaft ausmacht. Sie zählt einschließlich der Missionäre und der St. Josephsschwestern bloß rund 50 Seelen bei einer Gesamtbevölkerung von vielleicht 80 000 Personen. Die Zahl wäre allerdings beträchtlich größer, wenn nicht die Auswanderung hauptsächlich nach Kanada manche Lücken gerissen hätte. Seit 1895 haben 30—35 Katholiken Island den Rücken gekehrt, darunter eine aus 10 Köpfen bestehende Konvertitenfamilie, die sich aus ökonomischen Gründen nach Kanada wandte. Durchschnittlich kann der Missionsobere im Jahre drei Übertritte verzeichnen. Meist handelt es sich um Leute, die nicht der ärmeren Klasse zugehören. Es sind fast durchweg Persönlichkeiten, die — das soll ausdrücklich betont werden — durch ihre ernste sittliche Lebensführung und durch ihren religiösen Eifer, der sich besonders durch gewissenhaften Besuch des Gottesdienstes wie durch häufigen Empfang der hl. Sakramente bekundet, ihrer Kirche und ihren Seelsorgern Freude und Ehre machen. Die wenigen Mischehen haben durchgängig katholischen Charakter. Endlich halten die Katholiken Reykjaviks, ohne sich einseitig gegen Andersgläubige abzuschließen, wacker zusammen. Gerne finden sie sich zu den kleinen Gemeindeabenden ein, die regelmäßig nach den Sonntagspredigten in einem Saale des Pfarrhauses unter Darbietung von Vorträgen, Vorführung von Lichtbildern usw. veranstaltet werden.

* * *

Vielleicht könnte es jemand angesichts der geschilderten Verhältnisse auffallen, daß Übertritte zur katholischen Kirche in Island so selten erfolgen. In der Antwort auf die Frage nach den Ursachen dieser Erscheinung liegt im wesentlichen zugleich die Ant-

wort auf die Frage nach den wahrscheinlichen Zukunftsaussichten des Katholizismus auf dem einzigartigen Eiland.

Vorhin wurde dargelegt, daß in Island die Vorurteile gegen den Katholizismus im allmählichen Rückgang begriffen sind, allein es sind noch übergenug vorhanden. Ihre Wurzel haben die Vorurteile in der Geschichte des Volkes, dem, gewaltsam losgerissen vom Stamme der katholischen Kirche, Jahrhunderte hindurch jede äußere Fühlungnahme mit der alten Mutterkirche von vornherein unterbunden war, dem andererseits Rom und die römische Kirche als Ausbund der Verworfenheit in Wort und Schrift vorgestellt wurde.

Ihren Halt fanden und finden noch zum großen Teil die Vorurteile in einzelnen Charakterzügen der Isländer, vor allem in ihrem Unabhängigkeitssinn, in ihrem zähen Festhalten am Überkommenen, und ganz besonders in der Lage und Natur des Landes. Island muß noch heute trotz verbesserter Schiffs- und eingeführter Kabelverbindung mit den anderen europäischen Kulturländern als ziemlich weltferne Insel gelten. Dazu kommt der gewaltige Flächeninhalt — annähernd so groß wie der von Baden, Württemberg und Bayern rechts des Rheins zusammengenommen —, die geringe Bewohnbarkeit — nur $^2/_3$ des Bodens —, die spärliche, weithin zerstreute Bevölkerung, die vielfach draußen auf abgeschiedenen Einzelgehöften haust, die ungünstigen inneren Verkehrsverhältnisse — keine Eisenbahn, nur wenige Straßen! —: all das bringt es mit sich, daß den meisten Isländern bis jetzt die Gelegenheit abgeht, mit maßgebenden Vertretern der katholischen Kirche in lebendige, persönliche Beziehungen zu treten, ihre Voreingenommenheit zu überprüfen und ihre Ansichten richtig zu stellen.

Die katholischen Missionäre usw. vermeiden es ihrerseits, den Isländern aufdringlich zu sein, Proselytenmacherei zu treiben. Im Gegenteil! Selbst Übertrittswillige werden scharf auf ihre Persönlichkeit und ihre Beweggründe besehen und nur nach längerer Probezeit bezw. nach gründlichem Unterricht und monatelanger Vorbereitung in die katholische Kirche aufgenommen.

Als weiteres schwerwiegendes Moment, das eine eigentliche Übertrittsbewegung nicht leicht aufkommen läßt, ist der in Island weitverbreitete religiöse Indifferentismus zu betrachten. Manche gebildete Isländer bezeichnen ihn als angestammten Fehler ihres Volkes. Das isländische Volk ist nicht irreligiös. Es wird gebetet, aus alten Predigtbüchern vorgelesen, es werden Hymnen gesungen, aber über den eigentlichen Inhalt ihres Glaubens sind sie sich, ob gelehrt oder ungelehrt, sehr im unklaren. Es gibt gründliche Kenner des Volkes, die behaupten, die weitaus meisten Isländer seien Lutheraner nur dem Namen nach, in Wirklichkeit dagegen Unitarier. Daraus erklärt es sich auch teilweise, daß Isländer sich zur Annahme eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, wie es die katholische Kirche fordern muß, nur schwer verstehen und daß andererseits hauptsächlich die unteren Klassen besonders neuerdings den Veranstaltungen der Heilsarmee in hellen Scharen zuströmen. Die Leute fühlen sich in ihren religiösen Bedürfnissen durch die lutherische Landeskirche nicht genügend befriedigt. Zurzeit meiner Rundfahrt um die Insel befand sich der „Major" Westergaard aus Kopenhagen mit einigen anderen männlichen und weiblichen „Offizieren" der Heilsarmee auf einer durch Plakate angekündigten Besuchsreise durch die wichtigsten Küstenorte.

Die gebildeten Kreise Islands finden vielfach weder in der protestantisch-lutherischen Kirche noch in der Heilsarmee ihr Genügen. Sie greifen deshalb oft zu einem radikalen Ausweg, der ihnen durch ihre dänischen Gesinnungsgenossen vorgezeichnet und gelehrt wird, sie werfen jeden Offenbarungsglauben über Bord. Sogar die dortige Geistlichkeit ist von dieser Strömung nicht gänzlich unberührt geblieben. Manche Gebildeten sprechen es offen aus: nach ihrer Überzeugung gebe es für die gebildeten Schichten des isländischen Vol-

kes nur ein Entweder — Oder: Entweder Hinabsinken in gänzlichen Unglauben oder Rückkehr zur katholischen Kirche!

Doch ist das Bewußtsein auch der Glaubenszusammengehörigkeit in Island heute noch zu übermächtig, als daß sich viele zum Eintritt in die katholische Kirche entschließen und damit wenigstens in einen gewissen Gegensatz zur großen Mehrheit ihrer Volksgenossen stellen wollten. Es gibt ja kaum ein anderes Volk, das ein so ausgeprägtes Stammes- und gemeinsames Blutsgefühl hat als das isländische Volk. Alle fühlen sich als eins, als eine große Familie. Daher rührt es teilweise, daß die Isländer unserer Tage mit Stolz auf ihre katholische Vergangenheit zurückschauen, weil es die große, die klassische Zeit ihrer Geschichte ist, ja, daß manche den Bruch mit dieser katholischen Zeit im 16. Jahrhundert als ein nationales Unglück erachten — ohne die praktische Folgerung aus diesen Anschauungen zu ziehen. Einem früheren katholischen Missionär gegenüber erklärte ein Prediger, der zugleich Verfasser einer Reformationsgeschichte war: Die „Reformation" sei selbstverständlich das größte Unglück gewesen — er starb aber doch als protestantischer Prediger.

Unter diesen Umständen wird sich die katholische Kirche in Island auf unabsehbare Zukunft hinaus damit begnügen müssen, auf ihrem eigensten Gebiet das Bestehende und das Gewonnene zu erhalten und zu vertiefen, wird sich damit zufrieden geben, vereinzelte Übertrittserklärungen entgegenzunehmen und alles Übrige der göttlichen Vorsehung zu überlassen. Massenkonversionen sind wohl nur von einer gänzlichen Umwälzung der gegenwärtigen Verhältnisse zu erwarten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß einst — freilich vielleicht erst in fernen Tagen — das isländische Volk, wie es früher in seiner Gesamtheit das Christentum annahm und später in seiner Gesamtheit in die protestantisch-lutherische Kirche hineingezwungen wurde, auch in seiner Gesamtheit und als Gesamtheit den Rückweg zur alten Mutterkirche finden wird.

Die historische Bedeutung der Ideen.

Von Professor Dr. Franz Sawicki in Pelplin.

Die Frage nach der historischen Bedeutung der Ideen nimmt in der Geschichtsphilosophie eine zentrale Stellung ein; verbirgt sich hinter ihr doch nichts anderes als die Frage nach den letzten Ursachen und dem Sinn des historischen Geschehens. Ein Problem, das so tief in die Rätsel des Daseins hineinführt, hat naturgemäß einen hohen Reiz, aber auch seine besonderen Schwierigkeiten. Wir verstehen daher leicht, daß es immer noch heiß umstritten wird, obwohl es seit Jahrtausenden die Geister lebhaft beschäftigt. Einmütig wird zugestanden, daß wir es hier mit einem fruchtbaren und historisch wertvollen Begriff zu tun haben, aber die Ansichten darüber, wie weit und tief die Bedeutung der Ideen reicht, gehen vielfach geradezu diametral auseinander.

Jede Erörterung dieser Frage muß im Auge behalten, daß der Begriff „Idee" einen starken Bedeutungswechsel durchgemacht hat und auch heute noch in mehrfachem Sinne gebraucht wird[1]). Es erscheint daher notwendig, die verschiedenen Bedeutungen wohl auseinanderzuhalten und bei jeder einzelnen den Komplex der damit im Zusammenhang stehenden Probleme gesondert zu untersuchen.

Folgen wir den Wandlungen des Begriffs, so finden wir, daß im allgemeinen zwei Bedeutungsgruppen zu unterscheiden sind, die psychologische und die metaphysische. Diese Unterscheidung ist keine erste oberflächliche Orientierung, sie berührt das Wesen der Sache und den Kern des Problems, denn letzteres gipfelt gerade in der Frage, ob der Idee neben dem psychologischen noch ein metaphysischer Wert zugesprochen werden darf.

I. Die Idee im psychologischen Sinne.

1. Die allgemeinste, aber auch inhaltsärmste Bedeutung hat der Begriff der Idee wenn er dem der seelischen Vorstellung schlechthin gleichgesetzt wird. Dieser Sprachgebrauch hat sich im Französischen und Englischen durchgesetzt, er ist aber auch in Deutschland eingebürgert, obwohl sich hier stärker als sonst irgendwo die Neigung behauptet, mit dem Worte „Idee" einen tieferen Sinn zu verbinden.

Die neuere Geschichtsphilosophie verwendet den Begriff der Idee gern in dieser nivellierten Bedeutung, indem sie als Idee jede Vorstellung bezeichnet, die einen Antrieb zum praktischen Handeln enthält. So definiert z. B. Lindner: „Ideen nenne ich . . . Gedanken, welche auf Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtet sind."[2])

Daß Ideen solcher Art ein maßgebender Faktor in der Geschichte sind, liegt auf der Hand und wird von niemand geleugnet. Wir finden in ihnen sogar die unmittelbare Ursache alles historischen Geschehens, denn es sind immer Vorstellungen, die als Motive den Menschen zum Handeln bestimmen. Die einzige und letzte Ursache sind sie allerdings nicht, denn neben ihnen wirken starke äußere Einflüsse (Natur, soziales Milieu). Aber

1) Vgl. J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland, Berlin 1902.

2) Th. Lindner, Geschichtsphilosophie[2]. Stuttgart 1901. S. 36.

diese äußeren Faktoren können nur dadurch auf das Verhalten des Menschen einwirken, daß sie bestimmte Vorstellungen in seiner Seele wecken. Ideen bleiben also in jedem Falle die nächste Ursache des Handelns.

Gegenüber einer modernen Richtung der Geschichtsphilosophie muß besonders hervorgehoben werden, daß die Ideenwelt des menschlichen Geistes, trotzdem sie sich unter dem Eindruck der Umwelt bildet, als selbständiger historischer Faktor zu werten ist. Die Idee hat nicht etwa bloß die Bedeutung eines Mittelgliedes, das die äußere Anregung mechanisch in menschliches Handeln umsetzt. Die Seele ist nicht ein passives Spiegelbild der Welt, sie antwortet auf die von außen kommenden Reize entsprechend ihren eigenen Gesetzen und ihrer Individualität. An Tatsachen, die dem einen ein starker Antrieb zur Tätigkeit sind, geht der andere gleichgültig und träge vorüber, und wo der eine wie vor einem unüberwindlichen Hindernis stehen bleibt, fühlt der andere seine Tatkraft nur um so lebhafter erwachen. „Ein Strom, der für ein träges Volk eine Grenzlinie bildet, vermag für ein entschlossenes keine Schranke zu sein. Vor Hannibal galten Pyrenäen und Alpen als kaum übersteigbare Grenzmauern zwischen südlich und nördlich von ihnen wohnenden Völkern, aber vor einer Energie wie der seinigen hörten ihre Schwierigkeiten auf, unüberwindlich zu sein. So mißt sich ein guter Teil des Einflusses, den wir geneigt sind, den äußeren Umständen in der Geschichte der Völker einzuräumen, ganz und gar an der Stärke des Willens, der diesen Völkern eigen ist.“[1]) Darum müssen z. B. die Versuche, die Geschichte eines Landes als notwendiges Produkt seines Klimas und seiner geographischen Gestaltung zu begreifen, scheitern. Die Entwicklungslinie eines Volkes wird immer und nicht zum wenigsten durch seine seelische Eigenart bestimmt.

2. Über die an erster Stelle genannte Begriffsbestimmung geht in etwa eine zweite hinaus, die vorzüglich die allgemeinen, weit verbreiteten Geistesströmungen, die einer Zeit ihr besonderes Gepräge geben, als Ideen bezeichnet. Die Summe der Ideen entspricht dann dem, was wir Zeitgeist nennen. Dieser Auffassung gibt L. v. Ranke Ausdruck, wenn er in den Vorlesungsaufzeichnungen für König Max sagt: „Ich kann also unter leitenden Ideen nichts anderes verstehen, als daß sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert sind.“[2])

Wollen wir die Art und das Maß des Einflusses dieser allgemeinen Ideen auf den Gang der Geschichte genauer bestimmen, so stoßen wir, um von anderem abzusehen, auf das Problem: Idee und Persönlichkeit.

Dieses Problem kann einen mehrfachen Sinn haben. Wird die Idee in metaphysischer Bedeutung als Ausdruck eines die Weltentwicklung bestimmenden göttlichen Geisteslebens genommen, so handelt es sich darum, festzustellen, ob hinter dem Menschen eine höhere Notwendigkeit steht und in welcher Weise sie sein Handeln beeinflußt. Darüber wird später zu sprechen sein. Eine solche Frage kann an dieser Stelle, wo uns die psychologischen Ideen beschäftigen, noch nicht aufkommen, denn die letzteren schweben nicht als selbständige Mächte über der Persönlichkeit, sondern sind Gedanken des persönlichen Geistes selbst. Hier, wo wir unter Ideen allgemeine Geistesströmungen verstehen, stellt das Problem „Idee und Persönlichkeit“ das Einzel-Ich seiner sozialen Umgebung gegenüber, es berührt sich also mit dem Problem: Masse und Persönlichkeit. Die Frage geht speziell dahin, ob der allgemeine Zeitgeist oder der große Individualgeist, ob das Denken und Streben der Menge oder die Genialität einzelner bedeutender Männer den Gang der Geschichte entscheidender bestimmt.

1) F. Ratzel, Anthropo-Geographie I. Stuttgart 1882. S. 50.

2) Zitiert bei O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben II, Berlin 1891, S. 59.

In der Beantwortung dieser Frage machen sich bekanntlich zwei Extreme geltend. Auf der einen Seite steht der Individualismus. Nach seiner Behauptung geht alles historische Geschehen ausschließlich oder doch in erster Linie auf geistesgewaltige Persönlichkeiten zurück. Die Massen wirken zwar mit, aber die großen Geister sind es, die sie in Bewegung bringen und ihre Bewegung leiten, sie sind es, die dem Volksgeist, seiner Entwicklung und Betätigung das Gepräge geben. „Überall", sagt Treitschke, „stößt die Geschichtswissenschaft auf das Rätsel der Persönlichkeit. Personen, Männer sind es, welche die Geschichte machen, Männer wie Luther, wie Friedrich der Große und Bismarck."[1]) Noch rückhaltloser äußert sich Carlyle: „Nach meiner Auffassung ist die Universalgeschichte, die Geschichte dessen, was der Mensch in dieser Welt vollbracht hat, im Grunde die Geschichte der großen Männer, welche darin gearbeitet haben. Sie waren die Führer der Menschheit, diese Großen; sie waren die Bildner, die Vorbilder und im vollsten Sinne die Schöpfer alles dessen, was die große Masse der Menschen vollbrachte oder erreichte."[2]) Dieser individualistischen steht die besonders von Kulturhistorikern vertretene kollektivistische Auffassung gegenüber. Ihr zufolge muß jede tiefere Erklärung der Geschichte auf den Volksgeist mit seinen Ideen und auf die Massenbewegungen zurückgreifen. Auch die großen Persönlichkeiten sind in diesen Rahmen eingeschlossen. Daß sie auftreten, ist eine einfache Folge der Verhältnisse; jede Zeit bringt die Männer hervor, die nötig sind, ihre Tendenzen auszuführen. Ähnlich bedingt sind sie in ihrer ganzen Eigenart; sie sind nichts anderes als die Repräsentanten der in der Masse lebenden und nach Verwirklichung strebenden Ideen, das Volk ist es, das durch sie spricht und handelt: „Was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft; die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in dem sozialen Medium, in dem er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet, und er kann nicht anders denken als so, wie es aus den in seinem Hirn sich konzentrierenden Einflüssen des ihn umgebenden sozialen Mediums mit Notwendigkeit sich ergibt."[3]) Die Extremen ziehen aus dieser Erwägung ohne Bedenken die Konsequenz, die geschichtliche Entwicklung wäre auch ohne das Auftreten der historisch bedeutsamen Persönlichkeiten zu demselben oder einem ähnlichen Ziele gekommen. Die Gemäßigteren geben wenigstens zu, daß das Genie die Bewegung beschleunige und, wenn nicht neue Ideen schaffe, so doch die Art ihrer Verwirklichung bestimme. Der bekannteste, obwohl nicht der radikalste Vertreter dieser kollektivistischen Auffassung ist Lamprecht.

Der Widerstreit der Meinungen ist heute etwas ruhiger geworden, er ist immer mehr der richtigen Überzeugung gewichen, daß es sich hier nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Sowohl-alsauch handelt. In der Tat wirken beide Faktoren, Masse und Persönlichkeit, regelmäßig zusammen, und zwar in so inniger Wechselwirkung, daß keiner von beiden sich ausschalten oder vollständig auf den anderen zurückführen läßt.

Selbst der Größte wurzelt in der Masse und kann die Schranken der Zeit niemals ganz überwinden. Nicht nur ist seine geistige Veranlagung und Entwicklung zum guten Teil durch die Macht der Vererbung und Erziehung bestimmt, er steht auch noch als reifer Mann mit seinem Denken und Streben stark unter dem Einfluß seiner Umgebung. Er knüpft an die Leistungen der Gegenwart und Vergangenheit an, um darauf weiter zu bauen, Resultate und Probleme strömen ihm von dorther zu. Vor allem sind die Großen des Geistes auf die äußere Unterstützung angewiesen, wenn es gilt, ihre Ideen erfolgreich durchzusetzen. Sie können die Geschichte nur maßgebend bestimmen, indem sie auf die Massen

1) H. v. Treitschke, Politik, I. Leipzig 1897, S. 6.
2) Carlyle, Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte. Reclam. S. 23.
3) L. Gumplowicz, Grundriß der Soziologie, Wien 1885, S. 167.

wirken, indem sie Anklang und Verständnis bei ihnen finden. Das aber ist nur möglich, wenn das Neue, das sie bringen, Anknüpfungspunkte in dem bereits vorhandenen Ideenkreis der Menschheit hat; jedenfalls kommt es am leichtesten zum Siege, wenn es den Tendenzen entspricht, die in der Zeit gerade zum Durchbruch drängen. Die Geschichte bietet eine Fülle von Belegen für die Tatsache, daß die edelsten Bestrebungen scheitern und geniale Gedanken zunächst spurlos vorübergehen, weil die Zeit, in der sie entstehen, für sie nicht reif ist. Vielen der größten Männer hat erst die Nachwelt Kränze geflochten.

Soweit aber die Abhängigkeit im einzelnen Falle gehen mag, als ein einfaches Produkt der sozialen Umgebung ist die Persönlichkeit nie zu begreifen, sie bleibt immer neben der Masse ein selbständiger Faktor in der Geschichte.

So trifft es keineswegs zu, daß die Zeit sich selbst ihre großen Männer schafft. Wohl hängt es von der Kulturlage, von dem ruhigeren oder bewegteren Charakter der Zeit ab, ob und wie ein Geist zur Entfaltung kommt. Aber die geniale Veranlagung selbst wird durch das Milieu nicht geschaffen; unmittelbar steht sie da, aus einem schöpferischen Urquell entsprungen. Darum findet auch nicht jede Zeit notwendig den rechten Mann. „Wir haben Zeiten gekannt, die laut genug nach ihrem großen Manne riefen und ihn nicht fanden, wenn sie riefen. Er war nicht da, die Vorsehung hatte ihn nicht gesandt.“[1])

Ebensowenig ist die Eigenart und die besondere Leistung des Genies als einfacher Ausdruck der im Volke lebenden Ideen zu verstehen.

Vielfach wird selbst das Problem, das die Großen des Geistes aufnehmen, von der Masse nicht oder nur dumpf als solches empfunden. Tieferblickende Geister müssen kommen, um es klar zu erfassen und es in Bewegung zu bringen. Das gilt nicht nur von wissenschaftlichen Problemen, sondern auch von denen des praktischen Lebens. So ist z. B., wie man treffend hervorgehoben hat, die sozialdemokratische Bewegung nicht spontan aus dem Arbeiterstande hervorgegangen, sondern von Nichtarbeitern ins Leben gerufen worden, die der Masse die Unerträglichkeit ihrer Lage und die Möglichkeit kraftvoller Selbsthilfe erst deutlich zum Bewußtsein gebracht haben.

Öfter noch als die Entdeckung der Probleme sehen wir deren Lösung an einzelne berühmte Namen geknüpft. Diese Lösung ist allerdings in der Regel vorbereitet, zuweilen lassen sich alle ihre Elemente schon vorher nachweisen, aber die Leistung des Genies bleibt selbst im letzten Falle etwas Neues und Unentbehrliches, denn das Resultat ist hier nicht durch einfache Addition der Elemente zu finden, sondern nur durch eine höhere Synthese, deren Konzeption einem besonderen Lichtblick des Geistes entspringt. „War das Große einmal da, so konnte es alles irgend Entgegenkommende an sich ziehen, Aufstrebendes verstärken, Zerstreutes verbinden, eine Gesamtbewegung erzeugen. Aber es war dabei nicht ein Ergebnis der Summierung, vielmehr hat es seinerseits die Summierung erst möglich gemacht. Denn die Summierung, das Sichzusammenfinden, das den Vertretern der gesellschaftlichen Kultur als so leicht erscheint, ist in Wahrheit ein überaus schweres Problem. In einer Zeit kann viel Verschiedenes, ja Widersprechendes liegen und eine Summierung in mannigfacher Richtung, auch in sehr abweichender Höhenlage möglich sein; was an Tüchtigem an einzelnen Stellen aufstrebt, das findet sich oft nicht zusammen und ist daher für das Ganze verloren. Daß die Verbindung der aufstrebenden Kräfte nicht gelingen will, das kann eine Zeit mit einem schweren Druck belasten; ein solcher Druck liegt auf unserer eigenen Zeit. Das ist eben das Werk der Großen, durch glückliche Ausprägung eines geistigen Charakters und mutiges Vordringen eine Summierung in

1) Carlyle, a. a. O. S. 37 f.

bestimmter und erhöhender Richtung anzubahnen und durchzusetzen; so waren sie die Herren, nicht die Diener der Zeit."[1])

Daß die großen historischen Persönlichkeiten nicht einfach vom Strom der Zeit getragen werden, sondern aus Eigenem schaffen, geht am deutlichsten daraus hervor, daß sie so oft bei dem herrschenden Zeitgeist auf Widerspruch stoßen, daß sie den Kampf mit ihm aufnehmen und die Menge für das Verständnis ihrer Ideen erst erziehen müssen, um diese durchsetzen zu können. Man denke nur an die Stellung Christi zu den Messiashoffnungen seines Volkes.

Im einzelnen ist es schwer, den Einfluß von Idee und Persönlichkeit näher zu bestimmen und abzugrenzen. Er wechselt auch von Fall zu Fall, und es bedarf immer einer sorgfältigen Untersuchung der Tatsachen, um ein richtiges Urteil darüber zu gewinnen.

3. Den Ideen, von denen wir an zweiter Stelle gesprochen haben, kommt ein allgemeiner Charakter zu, insofern sie eine weite Verbreitung besitzen. Im Anschluß an Plato sucht man aber seit alter Zeit in den Ideen das Allgemeine noch unter einem anderen Gesichtspunkt. Man bezeichnet als Ideen Vorstellungen, deren Inhalt allgemein ist. So spricht man von der Idee des Menschen, der Tugend, der Gerechtigkeit. Da diese Ideen das Wesen der Dinge bezeichnen, da sie das Urbild zeigen, dem die Dinge gleichen sollen, so erhalten sie zugleich den Charakter des Maßgebenden, Verpflichtenden, Ewiggültigen. Daraus ergibt sich die dritte und höchste psychologische Bedeutung, in der das Wort gebraucht wird: Ideen sind Vorstellungen, die uns das Reich der ewigen Werte erschließen. Dem entsprechend nennt man Idealismus jene Lebensauffassung, die nicht im Egoismus, sondern in der selbstlosen Hingabe an höhere Zwecke, und zwar in der Arbeit für die Güter des Geistes den eigentlichen Lebenszweck erblickt.

Daß es einen solchen Idealismus gibt, daß derartige Ideen eine Lebensmacht sind und das menschliche Handeln wirksam beeinflussen, scheint nicht geleugnet werden zu können. Unverkennbar macht sich im Leben neben dem Egoismus ein edler Opfersinn geltend, und neben den materiellen Interessen weden die Güter der idealen Kultur, Religion, Wissenschaft, Kunst, eine heilige Begeisterung. Man bestreitet diese Tatsachen nicht, aber ihre gewöhnliche Deutung wird angegriffen. Man sagt, jeder Idealismus sei nur Schein, eine sorgfältige Analyse finde auf seinem Grunde als letztes Motiv immer wieder selbstische und materielle Interessen. Die Ideen seien daher neben diesen keineswegs als selbständiger historischer Faktor zu werten.

Der Egoismus, sagt man, bestimmt unser ganzes Leben. Es gibt keine wirklich selbstlose Handlung. Wenn wir für den Nebenmenschen oder für eine Idee Opfer bringen, so geschieht es nur, weil unser Ich in dieser Handlung Befriedigung findet und mehr Unlust spüren würde, wenn es das Opfer nicht brächte. „Opfer", sagte Carneri, „ist ein viel mißbrauchtes Wort; denn kein Mensch bringt solche Opfer. Ein Mensch opfert den andern, ja; aber keiner opfert sich selbst, weil jeder nur das tun kann, was ihm das Liebere ist. Setzt einer, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, sein Leben aufs Spiel, so will er nicht sich opfern: ihm wäre es ein Opfer, auf seinen Zweck zu verzichten, denn sein Ich ist in diesem."[2])

Diese Polemik geht von der ganz richtigen Beobachtung aus, daß der Mensch bei seinem Tun niemals vollständig von der Rückbeziehung auf das eigene Ich absehen kann. Nach einem psychologischen Gesetz vermögen wir nur das anzustreben, was uns unter irgend einem Gesichtspunkte Befriedigung gewährt. So können wir auch für Ideen nur deshalb

1) R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1909, S. 298.
2) Carneri, Der moderne Mensch. Volksausgabe, S. 47.

eintreten, weil in solchem Handeln zugleich eine Bejahung unseres eigenen edelsten Selbst liegt. Aber daraus folgt noch nicht, daß der Mensch die Sache nicht auch um ihrer selbst willen lieben und fördern kann, daß die Selbstliebe immer das einzige oder wenigstens das letzte Motiv seiner Willensentscheidung ist. Es gibt Fälle, in denen das persönliche Moment gegenüber dem sachlichen stark zurücktritt und kaum gesondert zum Bewußtsein kommt, wo eine Idee das ganze Bewußtsein erfüllt und die Tat bestimmt, ohne daß Vorteil und Nachteil abgewogen werden. Man denke an den Fall, wo jemand unter dem Eindruck des Gedankens, daß ein Menschenleben in Gefahr ist, sich sofort zur Hilfeleistung entschließt, indem er sein eigenes Leben für die Rettung des anderen einsetzt. Es wird nie gelingen, alle die heldenmütigen Beispiele opferwilliger Hingabe als Ausfluß eines verfeinerten Egoismus zu erklären. Wäre das Abwägen von Lust und Unlust allein maßgebend, so müßten sie ein psychologisches Rätsel bleiben, denn die seelische Befriedigung, die sich aus der edlen Tat ergibt, steht vielfach an Intensität und Dauer in keinem Verhältnis zur Größe des gebrachten Opfers, z. B. wenn es sich um das Opfer des Lebens oder um langjährige Leiden handelt. Man muß schon auf das Pflichtbewußtsein oder die Liebe zur Sache zurückgreifen, um eine Erklärung zu finden.

Im übrigen kommt es hier nicht darauf an, die Frage zu entscheiden, ob und wieweit das Ich sich auch im „selbstlosen" Handeln behauptet. Wichtig ist nur, daß der Mensch sein Selbst in solchem Maße zu erweitern, daß er sich mit allgemeineren, höheren Interessen zu identifizieren und mit Begeisterung dafür einzusetzen vermag. Es handelt sich nicht darum, auf welchem Wege die Ideen ihn für ihren Dienst gewinnen; wichtig ist nur, daß sie als maßgebender Faktor das historische Handeln bestimmen.

Wie man leugnet, daß der Idealismus den Egoismus überwindet, so bestreitet man auch, daß er das menschliche Leben über den Standpunkt der *materiellen* Interessen erhebt, und es unter prinzipiell höhere Motive stellt. Die Idealkultur habe keinen selbständigen Ursprung, sie entwickle sich mit Notwendigkeit aus den materiellen Bedürfnissen und Verhältnissen. Sie werde durch diese nicht nur angeregt, sondern sei auch in ihrer ganzen Eigenart ihr getreues Spiegelbild.

Seit Marx ist diese *materialistische Geschichtsauffassung* zum Grunddogma des Sozialismus geworden. Dabei betrachtet Marx speziell die *ökonomischen* Verhältnisse als Ausgangspunkt der ganzen historischen Bewegung. Die Entwicklung der höheren Kultur ist nach ihm in ihrem Gang durch die Veränderung der materiellen Produktionsweise notwendig bestimmt. Nur scheinbar werde hier nach höheren Normen gehandelt und um höhere Güter gekämpft, in Wirklichkeit bringe die Weltgeschichte nur wirtschaftliche Kämpfe zum Austrag. „Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."[1])

Es muß nun unbedingt zugegeben werden, daß materielle Bedürfnisse zu allen Zeiten für die Pflege höherer Kultur mitbestimmend sind. Die Staats- und Rechtsordnung will Leben und Eigentum schützen, die Wissenschaft sucht dem Menschen die Natur dienstbar zu machen, und selbst zur Religion führt nicht selten die materielle Not. Aber solche Motive geben doch nicht allein den Ausschlag, jedenfalls nicht immer. Es leben im Menschen höhere Triebe und Bedürfnisse, deren Einfluß sich gleichfalls geltend macht. Der Mensch

1) *Marx*, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1859, S. V.

kennt die Freude am Wahren, Guten und Schönen, wie er auch das natürliche Verlangen hat, mit dieser Ideenwelt in Beziehung zu treten, für sie zu wirken und sein Leben mit ihr zu durchdringen. Darum stellt sich selbst dann, wenn anfangs wirklich nur äußerer Druck und materielle Rücksichten jemand zu geistiger Arbeit bestimmen, mit der Beschäftigung schließlich in etwa auch die Liebe zur Sache ein. Niemand lebt z. B. wissenschaftlichen Studien, ohne von dem Interesse an der Erkenntnis der Wahrheit als solcher berührt zu werden.

Geht schon der Antrieb zur Pflege der Idealkultur nicht von materiellen Faktoren allein aus, so wird noch weniger deren Entwicklungslinie restlos von dieser Seite her bestimmt. Die ideale Kultur erwächst nicht mechanisch aus ihrer materiellen Grundlage, sie entsteht durch die Arbeit des Geistes, der die äußere Anregung benutzt. Die so entstandene Gedankenwelt wird die Abhängigkeit von dem Milieu, in dem sie zum Leben erwacht ist, gewiß nicht verleugnen. Der Mensch gewinnt eben seine Begriffe durch Abstraktion aus der Sinnenwelt, und sinnliche Bilder sind es, die ihm helfen müssen, das Übersinnliche zu erfassen. Auch macht sich bei der Gestaltung der Welt- und Lebensanschauung naturgemäß das Bestreben geltend, dieser einen Inhalt zu geben, der den sinnlichen Gewohnheiten und Neigungen entgegenkommt. Eine solche Einwirkung ist z. B. bei der Gottes- und Jenseitsvorstellung der Völker leicht zu erkennen. Aber ein bloßes Spiegelbild der materiellen Zustände und Interessen ist die Ideenwelt darum doch nicht, denn die Arbeit des Geistes wird vor allem durch seine eigenen Gesetze und die Rücksicht auf das Objekt geregelt. Niemand wird leugnen wollen, daß Mathematik und Naturwissenschaften, mögen sie auch praktische Zwecke verfolgen, doch nur fortschreiten, indem sie der Konsequenz des Gedankens und der tieferen Einsicht in die Natur der Sache folgen. Ganz ähnlich ist in der Philosophie und Religion die Fortentwicklung nicht zuletzt dadurch veranlaßt, daß die alten Anschauungen der reiferen Erkenntnis und den höheren Bedürfnissen der Seele nicht mehr entsprechen. Es genügt, auf das Entstehen des Christentums hinzuweisen. Aus den Worten Christi spricht eine ganz andere als die wirtschaftliche Not der Zeit; hat man dem Erlöser doch selbst den Vorwurf gemacht, daß er achtlos an dieser vorübergegangen sei. Wie wenig Religion und materielle Interessen immer Hand in Hand gehen, wie sehr die Religion in tieferen als wirtschaftlichen Gründen wurzelt, erhellt am besten aus der Tatsache, daß der starke Glaube sich selbst dann behauptet, wenn er Anlaß zum größten zeitlichen Unglück wird, wenn er Güterverlust, Verbannung oder gar den Verlust des Lebens zur Folge hat. „Mit all ihrer Kunst können die Marxisten nur eins nicht erklären: warum die Anhänger der verschiedenen Bekenntnisse, Mitglieder der verschiedenen Sekten auch dann ihrem Glauben treu bleiben, wenn dies ihrem ökonomischen Interesse, durch das sie angeblich geleitet werden, nicht mehr förderlich, sondern höchst zuwider ist. Warum gingen die Hussiten ins Ausland, d. h. ins Elend, anstatt ihr Bekenntnis zu wechseln? Warum ertrugen so viele protestantische Gemeinden jede landesherrliche Bedrückung, anstatt durch Wechsel des Bekenntnisses Ruhe zu erkaufen?“[1])

Die Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung haben daher auch nur in bescheidenem Maße versucht, die Entstehung und Entwicklung der Ideenwelt im einzelnen nach ihrem Prinzip zu erklären, und die Beispiele, die sie tatsächlich nennen, sind der eklatanteste Beweis für das Absurde ihrer Theorie. So mutet es wie ein Scherz an, wenn gesagt wird, Cartesius sei zu seiner Lehre von den angeborenen Ideen gekommen, weil ihm als Aristokraten der Gedanke eines angeborenen Adelsbesitzes vertraut war, während sein Gegner Locke als Vertreter der Bourgeoisie den Verstand ohne angeborene Privilegien habe denken

1) P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, Leipzig 1897, S. 331.

müssen. Man hat zur Widerlegung treffend darauf hingewiesen, daß der gut bürgerliche Kant gleichfalls für den „adligen" Verstand eintritt. Ähnlich steht es mit einem anderen Beispiel. Der Pantheismus und die Seelenwanderungslehre der Kabbala sollen nach Lafargue nur der metaphysische Ausdruck dafür sein, daß Geld in alle Waren und alle Waren in Geld umgesetzt werden können. Zur Würdigung dieser Behauptung genügt es daran zu erinnern, daß die Seelenwanderungslehre im alten Indien, wo die Naturalwirtschaft herrschte, ihre klassische Ausgestaltung gefunden hat. Weniger widersinnig scheint die Behauptung, die moderne Gewissens- und Religionsfreiheit spreche nur die Herrschaft der im wirtschaftlichen Leben geltenden freien Konkurrenz auf geistigem Gebiete aus. Sie übersieht aber, daß das Prinzip jener Freiheit sich bereits zur Zeit des fürstlichen Absolutismus und strenger obrigkeitlicher Regelung des wirtschaftlichen Verkehrs entwickelt hat[1]).

Doch die ideale Kultur behauptet nicht nur eine weitgehende Selbständigkeit gegenüber der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, sie wirkt auch ihrerseits bestimmend und gestaltend auf diese ein. Die Gegenwart bezeugt es in besonderer Weise, wie bedeutsam der Fortschritt der exakten Wissenschaften für die wirtschaftlichen Verhältnisse ist, indem er eine bessere Kenntnis der Naturkräfte vermittelt, neue Werkzeuge, neue Verkehrsmöglichkeiten schafft usw. Selbst der Einfluß sittlich-religiöser Ideen ist nicht zu unterschätzen. Solche Ideen haben im Mittelalter die überreiche Zuwendung von Gütern an die Kirche veranlaßt, sie haben den Ordensstand und die Klöster mit ihrer eminenten wirtschaftlichen Bedeutung geschaffen, sie inspirieren die Werke der Caritas, und auch in Handel und Gewerbe haben sie sich nie ganz ausschalten lassen.

Die modernen Versuche, den Idealismus zu diskreditieren und als Schein aufzulösen, müssen daher als gescheitert gelten, die Ideen *sind*, was sie *scheinen*, sie sind neben Egoismus und Sinnlichkeit ein für das historische Geschehen hochbedeutsamer Faktor.

II. Die metaphysische Idee.

1. So gewiß der Mensch das handelnde Subjekt in der Geschichte ist, so gewiß ist die Idee als seelische Vorstellung eine historische Macht. Nun erhebt sich die Frage: Ist der Mensch das letzte geistige Prinzip, oder gibt es ein höheres, weiter zurückliegendes, *göttliches Geistesleben*, dessen Ideen den Gang der Geschichte bestimmen und das menschliche Handeln von einem tieferen Grunde aus lenken? Hat die Idee nur psychologische oder auch metaphysische Bedeutung? Und wenn es metaphysische Ideen gibt, in welchem Verhältnis stehen sie zu den natürlichen Faktoren der Geschichte?

Plato, der den Begriff der Idee in die Philosophie eingeführt hat, hat ihm von vornherein einen metaphysischen Sinn gegeben. Er sieht in den Ideen eine über der Schöpfung stehende göttliche Welt, in welcher der Inhalt unserer höchsten Gedanken aufs vollkommenste verwirklicht ist. Diese Ideen gelten ihm als Musterbilder, nach denen alle Dinge gestaltet sind, zugleich als Ursein, aus dessen Fülle alles übrige Seiende schöpft und lebt. Der Glaube an eine solche Ideenwelt geht seitdem durch die ganze Geschichte der Philosophie, und mit ihm verbindet sich die Überzeugung, daß göttliche Ideen auch in der Menschheitsgeschichte walten und ihren Sinn maßgebend bestimmen. Unbestritten ist indessen diese Auffassung nicht, sie hat ihre starken Gegner, die in entschiedener Weise daran festhalten, daß die historische Erklärung keinen Anlaß habe, über die natürlichen Faktoren hinaus zu gehen, weil eine Überwelt nicht existiere, jedenfalls aber in das Leben des Menschen nicht eingreife.

Gewißheit über die Existenz, den Charakter und die Wirkungsweise der göttlichen Ideen

1) Vgl. Barth a. a. O., ferner O. Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichte, Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 1897/98.

wird die Geschichtsphilosophie naturgemäß zunächst aus den historischen Tatsachen selbst zu gewinnen suchen. Sie kann hierbei zwei Anknüpfungspunkte für ihre Reflexion finden, weil die Ideen auf zwei Wegen den Gang der Geschichte lenken können.

Das Einwirken einer höheren Welt kann sich schon in einer historischen Entwicklungsreihe bekunden, in der ein unmittelbares übernatürliches Eingreifen nirgends zu beobachten und für jede Tatsache der natürliche Ursprung deutlich nachzuweisen ist. Wenn der ganze Gang der Geschichte einen vernünftigen Sinn hat, so stehen wir immer vor einem Problem. Die Menschheit ist nicht so miteinander verbunden, daß sie gemeinsam ein einziges großes Ziel in der Geschichte zu verwirklichen strebt. Auch wo die lebhafteste Wechselwirkung herrscht, verfolgt jedes Individuum, jedes Volk seine Sonderinteressen. In vielen Fällen ist der gegenseitige Einfluß ganz gering. Außerdem ist der Gang der Geschichte durch andere dem freien Willen des Menschen entzogene Einflüsse bestimmt. So wirken in der Geschichte unzählige mehr oder weniger selbständige Kausalreihen nebeneinander. Wenn das Resultat nun doch nicht ein sinnloses Chaos ist, wenn die Kausalreihen zu rechter Zeit und in rechter Weise zusammentreffen, um gemeinsam hohe Zwecke zu verwirklichen, so liegt, mögen die einzelnen Tatsachen sich immerhin natürlich erklären, doch der Schluß nahe, daß übergeordnete Ideen das Ganze sinnvoll leiten, daß hinter der natürlichen Welt eine höhere Weisheit steht, die deren Wesen und Zusammenhang von vornherein zweckmäßig abgestimmt hat.

Außer diesem durch die Naturordnung vermittelten ist ein unmittelbares Einwirken Gottes auf die Geschicke des Menschenlebens denkbar. Wir werden es anzunehmen haben, wenn wir in der Geschichte Ereignissen begegnen, die so außerordentlich sind, daß alle natürlichen Faktoren als Ursache unzulänglich erscheinen.

Der Historiker wird nun die Tatsachen daraufhin prüfen, ob sie auf dem einen oder anderen Wege die Einwirkung einer höheren Welt bezeugen. Die Entscheidung darüber wird indessen selten auf Grund der Tatsachen allein erfolgen. Die ganze Weltanschauung des Forschers wird dabei den Ausschlag geben, und diese ist nicht nur durch historische Studien, sondern auch durch verschiedene andere Motive bestimmt. Die Tatsachen können so eindrucksvoll sein, daß sie die bisherige philosophische oder religiöse Anschauung des Forschers modifizieren, in der Regel aber wird diese so fest gewurzelt sein, daß sie eher zum Zweifel an den Tatsachen führt, als daß sie durch diese erschüttert würde. Das geschieht um so leichter, als der Schluß auf den maßgebenden Einfluß göttlicher Kausalität mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat und dem Zweifel immer einen gewissen Spielraum läßt. So gibt es zwar unleugbar sinnvolle Zusammenhänge in der Geschichte, die auf eine das Ganze umfassende Leitung schließen lassen, und Historiker wie Herder, Humboldt, Ranke waren von der Überzeugung durchdrungen, daß die Geschichte ohne eine göttliche Vorsehung nicht zu verstehen ist: „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich" (W. von Humboldt). Aber wir stoßen andererseits auf Tatsachen und Schicksale, vor denen wir wie vor einem Rätsel stehen. Diese können dem Zweifel Nahrung und dem Ungläubigen Anlaß geben, bei seiner negativen Stellungnahme zu bleiben. Auch der zweite Weg, auf dem Gottes Eingreifen erschlossen werden kann, führt nicht mit absoluter Sicherheit zum Ziel. Es existieren gut beglaubigte Tatsachen, bei denen jede natürliche Erklärung versagt. Wir verehren solche in der christlichen Religion. Andere Denker sehen in dem genialen Wirken aller großen historischen Persönlichkeiten etwas Übermenschliches, und sind geneigt, hier ein inneres Wunder, d. h. eine unmittelbare göttliche Inspiration anzunehmen. Doch der Unglaube kann immer eine Ausflucht in dem Gedanken finden, daß eine natürliche Erklärung möglich ist, obwohl wir sie nicht kennen; er kann bei dem Ignoramus stehen bleiben und jede darüber hinausgehende Schlußfolgerung ablehnen.

Die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit der metaphysischen Ideen ist also in letzter Linie eine Frage der durch mannigfache Faktoren bedingten Weltanschauung. Wir können das Problem hier in diesem Zusammenhange nicht von Grund aus lösen. Wir beschränken uns darauf, die grundsätzlich verschiedene Anschauung der philosophischen Systeme kurz zu charakterisieren, um dann zu prüfen, welche von ihnen den Welttatsachen und speziell der Eigenart der Menschheitsgeschichte am besten gerecht wird.

2. Vollständig geleugnet wird das Dasein metaphysischer Ideen vom Naturalismus. Nirgends, sagt er, läßt sich im Weltgeschehen das Walten eines höheren geistigen Prinzips erkennen. Alles Werden erklärt sich aus dem gesetzmäßigen Wirken natürlicher Faktoren. Man darf auch nicht sagen, daß in der Einrichtung des Natürlichen selbst ein vernünftiger Sinn liegt, der darauf hinweist, daß die Natureinrichtung ein Werk göttlicher Ideen ist. Wir können die Ordnung und Zweckmäßigkeit in ihr allerdings nicht verkennen, aber der Darwinismus zeigt uns, wie auch ohne einen weisen Weltordner sich alles in der Welt zweckmäßig gestalten muß. Ohne Eingreifen Gottes werden zwar zunächst zweckmäßige und unzweckmäßige Bildungen in buntem Durcheinander entstehen, aber der Kampf ums Dasein übt eine natürliche Zuchtwahl und zerstört wieder, was dem Leben nicht angepaßt ist. Daß die Ordnung siegt, ist also nicht auf eine Intelligenz, sondern auf eine blinde Notwendigkeit zurückzuführen. Erst im Menschen taucht der Zweckgedanke auf; die Idee hat darum ausschließlich psychologische Bedeutung.

Dieser Naturalismus kann nur oberflächlichem Denken genügen; den Tatsachen wird er nicht gerecht, selbst dann nicht, wenn sich für alles Geschehen wirklich natürliche Ursachen nachweisen lassen. Die Natur selbst nötigt uns, über sie hinauszugehen; die durchgängige Ordnung und Zielstrebigkeit in ihr beweist, daß ihre Einrichtung der Ausdruck von Gedanken ist. Der Darwinismus hat diesen alten Schluß nur scheinbar illusorisch gemacht. Er macht es wohl einleuchtend, daß zweckmäßige Bildungen, *wenn* sie einmal da sind, notwendig über die unzweckmäßigen zum Siege kommen; ihr Entstehen selbst dagegen vermag er nicht als notwendig zu erweisen, sondern muß es dem Zufall überlassen. Dem Zufall aber kann wohl gelegentlich ein bescheidener glücklicher Wurf gelingen; er kann jedoch unmöglich die ungeheuer komplizierte und konsequent durchgeführte Ordnung des Kosmos erklären. Wirkt demnach eine geistige Macht in der Natur, so leitet sie auch, wenigstens mittelbar, den Gang der Geschichte, indem sie die Naturanlage des Menschen und den Schauplatz seiner Tätigkeit bestimmt. Dieser Einfluß erscheint nur um so bedeutsamer, wenn man mit dem Naturalismus annimmt, daß das menschliche Handeln und mit ihm die ganze historische Entwicklung nicht unter dem Zeichen der Freiheit, sondern wie alles Naturgeschehen unter der Herrschaft notwendig wirkender Gesetze steht. Gerade die historischen Gesetze, die der Naturalismus verteidigt, müßten ihm ein Beweis dafür sein, daß sich Ideen in der Geschichte auswirken.

Wo immer der Glaube an ein Göttliches sich behauptet, wird auch die metaphysische Idee anerkannt. In der Auffassung ihres Wesens aber und ihres Verhältnisses zur Welt entwickelt sich der Gegensatz des Pantheismus und Theismus.

3. Der *Pantheismus* behauptet die Wesenseinheit von Gott und Welt und sieht im Weltprozeß, speziell in der Geschichte des Menschen, die Entfaltung des göttlichen Geistes selbst. Dabei wird entweder angenommen, daß die Welt aus der Überfülle des ewig in sich vollendeten Absoluten durch Emanation hervorgeht, oder behauptet, daß das Werden bis in die letzte Tiefe des Seins hineinreicht und Gott selbst sich in der Welt vom Unvollkommenen zu absoluter Vollkommenheit hinauf entwickelt.

Gegen diese Theorie, welche die in der Geschichte sich entfaltende Idee mit Gott

identifiziert, sprechen alle die Gründe, die gegen den Pantheismus ins Feld geführt werden können; es spricht dagegen speziell die Eigenart der Menschengeschichte.

Verstehen wir unter Gott das absolute Wesen, so kann die Welt unmöglich als Erscheinung Gottes erklärt werden. Ihre Endlichkeit, ihre Unvollkommenheit und die Tatsache des Übels lassen deutlich erkennen, daß sie nicht das Göttliche selbst ist. Auch wenn sich Gottes Wesen nur teilweise in ihr ausprägte, müßte sie anders geartet sein. Nimmt man dagegen mit dem Entwicklungspantheismus an, Gott sei keineswegs von vornherein der absolut Vollkommene, sondern entwickle sich erst in der Welt zu dieser Höhe, so ergibt sich eine andere Schwierigkeit. Das Kausalgesetz duldet es nicht, das Göttliche selbst als ein Werdendes zu denken. Eine Steigerung der Wesensvollkommenheit ist nur dadurch möglich, daß von außen her neue Vollkommenheit zuströmt. Das göttliche Sein, das keine solche äußere Ergänzung vorfindet, sondern im Gegenteil alles andere Sein erst begründen soll, kann daher in der Welt zu keiner Wesenserhöhung kommen. Schon Aristoteles hat daraus gefolgert, daß nach dem Kausalgesetz nicht die absolute Potentialität am Anfang der Dinge stehen darf, sondern die absolute Aktualität.

In der Geschichtsphilosophie stößt der Pantheismus noch auf besondere Schwierigkeiten. Da der Pantheismus das Entstehen der Welt nicht auf den freien Ratschluß einer persönlichen Gottheit, sondern auf die einem inneren Drange entspringende Wesensentfaltung des unpersönlichen Alleinen zurückführt, so muß er dem ganzen Weltprozeß eine innere Notwendigkeit zusprechen. Hegel spricht sogar von einer logischen Notwendigkeit in der Entwicklung der göttlichen Idee. Die Geschichte fügt sich diesem Machtspruch nicht; ein starkes Moment der Freiheit und „Zufälligkeit" macht sich in ihr geltend. Es ist bekannt, wie Hegel die Tatsachen hat vergewaltigen müssen, um sie seinem logischen Schema einzuordnen.

Aus demselben Grunde erdrückt der Pantheismus die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte. In gewissem Sinne wird in ihm das Ich allerdings zur höchsten Würde emporgehoben, es wird zur Inkarnation der Gottheit selbst. Aber eben damit verliert es seine Selbständigkeit und Freiheit; es ist eine Erscheinung, ein bloßer Durchgangspunkt des Allebens. Nicht die Initiative der Persönlichkeit, die Logik der göttlichen Idee allein bestimmt den Gang der Geschichte. Je weniger sich nun die Persönlichkeit als historischer Faktor ausschalten läßt, um so mehr verliert die pantheistische Deutung an Boden.

Gelten Gott und die Welt als wesenseins, so kann der Pantheismus schließlich auch kein unmittelbares übernatürliches Einwirken Gottes auf die Welt anerkennen. Wenn daher das historische Zeugnis uns Tatsachen verbürgt, die ein solches voraussetzen, so steht der Pantheismus wiederum vor einem unbegreiflichen Rätsel.

4. Nach der Auffassung des Theismus ist Gott die ewig in sich vollendete absolute Persönlichkeit, welterhaben und wesensverschieden von der Welt. Trotzdem erscheint die Welt durch die innigste Beziehung mit ihm verbunden. Er selbst ist die ewige Idee, das ewige Urbild, nach dem die Dinge gestaltet sind, dessen Vollkommenheit sie in endlicher Form widerspiegeln; aber die Welt entsteht nicht dadurch, daß die ewige Idee selbst in die zeitliche Entwicklung eingeht, sondern dadurch, daß sie kraftvoll Geschöpfe aus dem Nichts ins Dasein ruft, damit Gottes Gedanken sich in ihnen verwirklichen.

Aus dieser Stellung Gottes zur Welt ergibt sich die Art seines Einflusses auf die Weltentwicklung mit Einschluß der Geschichte. Obwohl Gott hier der Welt als ein von ihr verschiedenes Wesen gegenübersteht, braucht er doch nicht von außen auf sie einzuwirken, um den Weltlauf nach seinem Willen zu lenken. Indem die Geschöpfe sich naturgemäß betätigen, erfüllt sich Gottes Weltplan, denn ihre Wesenskräfte und Wesensgesetze sind ja,

wenn auch nicht im Sinne des Pantheismus, eine Verkörperung göttlicher Gedanken. Aber weil Gott nicht wesenseins mit der Welt, sondern welterhaben ist, so kann er allerdings auch unmittelbar eingreifen, insbesondere kann er durch übernatürliche Inspirationen das menschliche Geistesleben und damit den Gang der Geschichte bestimmen.

Diese theistische Auffassung vermeidet jene Schwierigkeiten, zu denen die pantheistische Identifizierung von Gott und Welt notwendig führt. Man hat ihr dafür eine andere Schwäche zum Vorwurf gemacht. Man hat gesagt, die Geschichte verliere jeden tieferen Sinn, wenn in ihr nicht um die Verwirklichung der höchsten Güter gerungen werde, sondern die absolute Vollkommenheit in sich vollendet bereits an ihrem Anfange stehe. „Wozu," fragt z. B. Rickert, „jener ganze Prozeß des Ringens und Kämpfens der Menschheit, der im Laufe der Jahrtausende doch nur annäherungsweise und unvollkommen das zu verwirklichen vermag, was im tiefsten Wesen der Welt ewig real ist?"[1]) Eine solche Frage erscheint im Theismus nicht berechtigt. Weil Gott hier von der Welt wesensverschieden ist, so hat seine ewige Wesensvollendung keineswegs die Folge, daß auch in der Welt jede Entwicklung überflüssig und bedeutungslos wird. In den Geschöpfen, speziell im Geistesleben der Menschheit, soll die Geschichte die Idee des Wahren und Guten erst zur vollen Herrschaft bringen; für die Welt handelt es sich wirklich um die Erringung eines Neuen, um die Verwirklichung eines noch nicht realisierten Ideals. Von der Welt aus gesehen, hat die Geschichte hier daher ein ähnliches Ziel wie im Entwicklungspantheismus, nur für Gott hat sie nicht denselben Sinn. Liegt darin, daß die Entwicklung nicht auf das göttliche Sein selbst hinübergreift, eine Verkürzung ihrer Bedeutung, so gewinnt sie dadurch jedenfalls die Möglichkeit, ihre Aufgabe wirklich zu erfüllen, während eine Selbstrealisierung Gottes im Sinne des Pantheismus als innerlich unmöglich bezeichnet werden muß. Die göttliche Ideenwelt, die mit ihrer Seinsfülle als Urbild und Kraftquelle am Anfange des Weltprozesses steht, gibt den Geschöpfen erst den festen Rückhalt für ihre eigene Aufwärtsentwicklung.

1) Rickert, Geschichtsphilosophie. In Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts², Heidelberg 1907, S. 417.

Die genetische Geschichtsauffassung und die Probleme der Geschichtsphilosophie.

Von Universitätsprofessor Dr. Eugen Müller in Straßburg.

Mit der kritischen Sichtung und Ordnung des historischen Materials, mit der Feststellung der Tatsächlichkeit und der genauen Einreihung der Tatsachen in die Kategorien von Zeit und Raum, wie sie sich in den Regestenpublikationen als Resultat der geschichtsforschenden Arbeit ergibt, ist erst die vorläufigste Aufgabe des Historikers erfüllt. Ihre Bedeutung erkannt und den erkenntnismäßigen Weg zu ihrer Lösung bestimmt zu haben, war das große Verdienst der kritischen Schule. Leider war man allzusehr geneigt, den Wert einer solchen Errungenschaft zu überschätzen, und das, was für den Historiker nur eine unumgängliche Voraussetzung seiner eigentlichsten Arbeit bildet, als seine Hauptaufgabe zu betrachten.

Soll die Geschichte eine geistige Reproduktion des Geschehenen darstellen, so darf sie sich nicht damit begnügen, auf Grund der kritisch untersuchten Geschichtsquellen Tatsache an Tatsache zu reihen. Näher besehen, setzt aber schon diese einfache Aufzählung der Tatsachen eine geistige Auffassung derselben im Lichte geschichtsphilosophischer Betrachtung voraus.

Während die geschichtliche Überlieferung uns nur Bruchstücke aus der Vergangenheit übermittelt, sind es wiederum meistens nur Bruchstücke der Überlieferung selbst, die der Historiker als Material benutzt. Nach welchem Maßstab wird er nun seine Auswahl treffen? Welche Tatsachen wird er herausgreifen? Wenn diese Frage sich schon demjenigen stellt, der keinen anderen Zweck verfolgt, als die tatsächlichen Ergebnisse aus dem kritischen Studium der Quellen in der Form quellenmäßiger Regestenpublikation zusammenzustellen, um wieviel mehr demjenigen, der es unternimmt, aus diesen Ergebnissen ein historisches Bild zu entwerfen[1])? Hier begegnen wir einem immer schärfer hervortretenden Gegensatz in der Auffassung der Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Die Geschichtsquellen berichten uns lauter konkrete, individuelle, besondere Vorgänge, zum Teil allerdings schon durch eine mehr oder weniger subjektive Auffassung und Darstellung aus ihrer konkretesten Wirklichkeit und Einzelheit zu einer gewissen Einheit verbunden. Es sind ferner zum größten Teile solche Vorgänge, die sich mehr oder weniger durch ihren auffallenden weil außerordentlichen Charakter auszeichnen — Ereignisse. Sofern handelnde Personen in den Vordergrund der Darstellung treten, sind es meistens solche, die durch ihre außerordentliche Stellung, ihre hervorragende, gewaltig eingreifende Tätigkeit sich bemerkbar machen — große Männer. Mit Vorliebe hat die Geschichtschreibung aller Zeiten sich diesen zugewandt. Sie hat zudem jene Ereignisse und jene Männer, bezw. jene Momente in ihnen bevorzugt, die am stärksten nach außen hervortraten, am tiefsten in die äußeren Geschicke der Völker eingegriffen — sie hat sich als politische Geschichtschreibung ausgebildet.

Und nun tritt dieser Auffassung der Geschichte eine konträre Richtung entgegen. Nicht

1) „Die fundamentale Bedeutung der Fragestellung", sagt Bernheim (Lehrbuch der histor. Methode. 3. und 4. Aufl., S. 253 f.) „kann kaum genug betont werden, denn die Frage, was man wissen will, bedingt Richtung, Umfang und Resultat der Forschung von vornherein."

Ereignisse, sondern Zustände, nicht „hervorragende" Männer, sondern das Volk, die Masse der Menschen, nicht das politische Leben in seinen außerordentlichen Trägern und Erscheinungen, sondern die ganze geistig-soziale Betätigung der großen Massen in ihren bleibenden oder nur allmählich und regelmäßig sich umwandelnden Äußerungen sind der eigentliche Gegenstand der Geschichte. Die politische Geschichte muß der Kulturgeschichte weichen. Zwei Momente sind in dem Gegensatze beider Richtungen zu betonen: Erweiterung und Veränderung des Gesichtspunktes. Wer möchte einer solchen Reaktion ihre relative Berechtigung absprechen?, wer behaupten, daß die bisherigen Formen der Geschichtschreibung für alle Zeiten das unantastbare Ideal aller Geschichtschreibung bilden sollen, wer nicht zugestehen, daß viel Einseitigkeit und — sagen wir es offen — Oberflächlichkeit und ungerechtfertigte Beschränktheit der Gesichtspunkte in der ausschließlichen Betonung jener „äußerlichen und außerordentlichen" Momente liegt? Aber sollte die kulturgeschichtliche Richtung in den eben gekennzeichneten Zügen einerseits nicht ebenso einseitig und ausschließlich, andrerseits wieder so anspruchsvoll, so allumfassend und vielversprechend sein, daß an eine wissenschaftlich vertiefte Erfüllung ihrer Aufgabe auf unberechenbare Zeit hin kaum zu denken ist? Die Frage ist jedenfalls nur vom Standpunkte der Geschichtsphilosophie zu lösen und sie gehört mit zu ihren wichtigsten Problemen. Ihre Lösung hängt wesentlich ab von der Beantwortung der Frage nach dem Werte und der Bedeutung der Menschengeschichte überhaupt, nach dem Wertverhältnisse des Individuellen zum Allgemeinen, des religiösen, des staatlichen zum gesellschaftlichen Leben usw., der Frage nach dem verhältnismäßigen Einfluß der Individualitäten und der Gesamtheiten, des individual- und des sozialpsychologischen Momentes, nach der Natur des geschichtlichen Werdens, dem Verhältnis von „Entwicklung" und „Revolution", Notwendigkeit und Freiheit usw., mit einem Worte von der Lösung einer ganzen Reihe von Weltanschauungsproblemen.

Wenn schon diese einzige Kontroverse über das Thema der Geschichtswissenschaft im allgemeinen betrachtet die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für die Geschichtsauffassung in einem interessanten Lichte erscheinen läßt, so erhellt der maßgebende Einfluß der ganzen Weltanschauung des Historikers auf seine Forschung noch viel deutlicher, wenn man die Einzelgebiete in Betracht zieht, die in verschiedenen Zeiten das Hauptinteresse der Geschichtschreiber in Anspruch genommen und insbesondere die neuen Forschungsgebiete, die unsere moderne Historiographie erschlossen hat. Mit anderen Worten: es ist das geistige Interesse, die Ideenrichtung, die Weltanschauung der jeweiligen Gegenwart, welche das Thema der Geschichte bestimmt.

Ihr Einfluß geht aber noch weiter und — tiefer. Der allgemeine, ideale Zusammenhang, in dem der Historiker die von ihm erforschten Tatsachen wenn auch mehr oder weniger unbewußt hineinsetzt, und der die Auswahl der Tatsachen bedingt, muß zu einem aus den Tatsachen selbst sich ergebenden konkreten, lebendigen Zusammenhang werden. Liegt doch gerade darin des Historikers höhere Aufgabe, daß er die gesammelten Bruchstücke zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet. Einheit und Zusammenhang sind vorläufig für ihn zwei durchaus synonyme Begriffe. Beide sind in der genetischen Geschichtsauffassung mit dem Begriffe der Kausalität zu verbinden. Kausaler Zusammenhang, historische Kausalität! Wieviel ist schon über diese Begriffe, ihre Bedeutung, ihre Berechtigung hin und her disputiert worden! Und wie viele Zweideutigkeiten und Mißverständnisse sind nicht aus einseitigen Bestimmungen dieser Begriffe entstanden?

Eines liegt trotz aller Verwahrungen einiger nahmhafter Historiker gegen den Begriff der historischen Kausalität, wie ihn gewisse „neue Richtungen" gegen die alte Geschichtswissenschaft ins Feld geführt haben, außer Zweifel: Das Kausalitätsgesetz ist ebensosehr der Lebensnerv der Geschichtswissenschaft wie der Naturwissenschaft. Daraus ergibt sich keines-

wegs, daß die Methode der Naturwissenschaft, wie behauptet wird, nun auch die der Geschichte werden müsse. Das metaphysische Kausalitätsgesetz, dessen allgemeiner, absoluter Inhalt nicht zu verwechseln ist mit den speziellen Formen, die ihm das spezifische Objekt der Einzelwissenschaften verleiht, nicht das naturwissenschaftliche bildet die notwendige, absolute Voraussetzung der Geschichte. Es besagt aber in seiner abstrakten Form: Keine Wirkung oder kein Werden ohne Ursache, bezw. ohne genügende Ursache nichts über das Wesen und die Weise der Tätigkeit dieser Ursache. Letztere können eben nur durch das spezifische Objekt der Geschichte selbst bestimmt werden.

Objekt der Geschichte sind nun vorerst äußere, empirische Tatsachen oder Erscheinungen, die sich, wie alle materiellen Tatsachen, nach den Kategorien der Zeit und des Raumes auffassen lassen, somit als solche auch dem diese beiden Momente enthaltenden Gesetze der naturwissenschaftlichen Kausalität unterworfen sind. Diese Tatsachen bilden aber für den Geschichtschreiber nur den Ausgangspunkt, sie sind gleichsam nur das Symbol, die Äußerung, die Erscheinung geistiger Tätigkeiten — menschliche äußere Handlungen, denen menschliche Gedanken, Willensimpulse, Gefühle als eigentliche Objekte der Geschichte zugrunde liegen. Auf diese ist das eigentliche Interesse des Geschichtschreibers gerichtet. Daraus ergibt sich aber für die kausale Grundlage der Geschichtswissenschaft eine eigentümliche Antinomie. Der Grundcharakter der Naturkausalität ist blinde Notwendigkeit. Für die Kausalität des Geistes wird die Freiheit als ihre tiefste Eigentümlichkeit postuliert. Und gerade diese freie, geistige Tätigkeit des Menschen wird vom Historiker als die Ursache der äußeren geschichtlichen Handlungen betrachtet. Die bekannte Kantsche Lösung wird keinen ernsten Verfechter der Willensfreiheit und der Autonomie des geistigen Lebens befriedigen. Selbst einseitige Empiristen, wie Du Bois Reymond, haben ratlos vor diesem „Problem" gestanden: „Auch der entschlossenste Monist", sagt er, „vermag den ersteren Forderungen des praktischen Lebens gegenüber die Vorstellung nur schwer festzuhalten, daß das ganze menschliche Dasein nichts sei als eine Fable convenue, in welcher mechanische Notwendigkeit dem Cajus die Rolle des Verbrechers, dem Sempronius die des Richters erteilte, und deshalb Cajus zum Richtplatz geführt wird, während Sempronius frühstücken geht." Und etwas später fügt er hinzu: „Wer gleichsam schlafwandelnd durch das Leben geht, ob er in seinem Traum die Welt regiere oder Holz hacke, wer als Historiker, Jurist, Poet, in einseitiger Beschaulichkeit mehr mit menschlichen Leidenschaften und Satzungen, oder wer naturforschend und beherrschend ebenso beschränkten Blickes nur mit Naturkräften und Gesetzen verkehrt: der vergißt jenes Dilemma, auf dessen Hörner gespießt unser Verstand gleich der Beute des Neuntöters schmachtet . . . „In um so verzweifelteren Anstrengungen, solcher Qual sich zu entwinden, erschöpft sich die kleine Schar derer, die mit dem Rabbi von Amsterdam das All sub specie aeternitatis anschauen[1]). Daß nicht dem Philosophen allein, daß auch dem tieferblickenden Historiker das Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit an dem Fundamente selbst seiner Wissenschaft begegnet, dürfte genugsam aus dem Gesagten hervorgehen.

Nur demjenigen wird übrigens dieses Problem von vornherein unlösbar erscheinen, der sowohl der Notwendigkeit der Naturkausalität als der Freiheit des Willens einen absoluten, unbedingten Charakter zuerkennt.

Aber noch ein anderes, ein noch weiteres Gebiet beherrschendes Problem, das die Unzulänglichkeit und Relativität des mechanischen Kausalitätsgesetzes nicht weniger deutlich an den Tag legt und die Eigentümlichkeit des geschichtlichen Kausalitätsprinzips begründet, drängt sich dem Historiker auf, selbst wenn er den rein phänomenalen Charakter der

1) Die sieben Welträtsel, Reden I. 403 f.

historischen Tatsachen ausschließlich in Betracht zieht, das Problem der Individualität. Die Naturwissenschaft vermag auf Grund ihres Kausalgesetzes die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf eine abstrakte Einheit zurückzuführen; sie als solche zu erklären, ist sie nicht imstande. Diese Sachlage tritt um so klarer zutage, je mehr der Individualismus der einzelnen Formen auf eine innere Spontaneität der Tätigkeit hinweist. Diese Spontaneität mag eine notwendige sein; sie tritt immerhin als eine innere Notwendigkeit in Gegensatz zur äußeren Notwendigkeit des mechanischen Kausalnexus; sie hat ihren tiefsten Grund in der Natur des individuellen Wesens. Die Naturwissenschaft mag die Äußerungen dieser spontanen Tätigkeit durch eingehende Analyse unter ihr allgemeines Gesetz subsumieren, die ihr eigene synthetische Einheit hat sie damit nicht begriffen. Nun hat es die Geschichtswissenschaft vorzugsweise gerade mit diesen individuellen Einheiten, mit den konkreten, mannigfaltigen Tatsachen und Betätigungen als solchen zu tun. Sie muß daher von vornherein, selbst abgesehen von den eigentlich geistigen und freien Faktoren, die ihren äußeren Daten zugrunde liegen, mit einem anderen Kausalitätsbegriff als die mechanischen Naturwissenschaften operieren.

Die nächstliegende Aufgabe des Historikers besteht nun darin, eben jene in die Erscheinung tretenden Tatsachen, Handlungen, inneren Vorgänge, die ihm durch die Geschichtsquellen überliefert sind, zu einem zusammenhängenden Ganzen zu gestalten. Die Überlieferung ist nur eine bruchstückartige. Um den steten zeitlichen und räumlichen Zusammenhang und somit ein möglichst vollständiges und treues, einheitliches Anschauungsbild der Tatsachen bezw. gewisser Tatsachenreihen herzustellen, fehlen ihm oft ganz wesentliche Mittelglieder. Handelte es sich um rein materielle, mechanische Vorgänge, so könnte eine glückliche Kombinationsgabe auf Grund der gegebenen Daten und des mechanischen Kausalitätsgesetzes des exakt nachgewiesenen Zusammenhanges, in welchem die unbekannte Tatsache sich einreihen muß, die Lücke der Erfahrung ausfüllen. Lavoisiers Beispiel ist hiefür typisch.

So glücklich ist der Historiker nicht. Die Kenntnis, die er von den überlieferten Daten besitzt, ist vorerst keine unmittelbare, objektive, sondern einem subjektiv gefaßten Bilde entnommen, dessen Inhalt er sich auf Grund analoger Erfahrungen aus der Gegenwart vorzustellen vermag. Dieses Bild zu ergänzen vermag er ebenfalls nur auf Grund ähnlicher Erfahrungstatsachen. Das ist nun aber das Eigentümliche der historischen Vorgänge, daß sie sich nur einmal in ihrer konkreten Individualität vollziehen und daß sie niemals aus dem konkret oder abstrakt gedachten Zusammenhang der gegenwärtigen analogen Vorgänge vollständig begriffen oder auch nur vorgestellt werden können. Es tritt somit auch hier jene eigentümliche Wechselwirkung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Momente der Erkenntnis ein, wie wir sie schon öfters konstatiert haben. Nur aus dem Bilde der Gegenwart, aus dem Resultate mehr oder weniger unmittelbarer Erfahrung vermag der Historiker die Vergangenheit, die im geistigen Bilde der Überlieferung ihm entgegentritt, geistig zu rekonstruieren, und doch muß er imstande sein, sich hineinzudenken und hineinzuleben in die Individualität jener Vergangenheit, die aus jenem überlieferten Bilde nur demjenigen entgegenleuchtet, der sich loszutrennen weiß von dem Banne seines unmittelbaren Erfahrungskreises, und eben darin liegt des Historikers schwierigste, tiefste, individuellste Aufgabe.

Dieselben Schwierigkeiten erheben sich, ähnliche Probleme treten uns entgegen, wo es sich nicht mehr bloß um jene kombinatorische und reproduzierende Tätigkeit des Historikers handelt, durch welche er die gegebenen äußeren Vorgänge zu einem Gesamtbilde vorläufig verbindet und ergänzt. Wie der Naturforscher bei der ihm eigenen Vereinheitlichung der Erscheinungen mit einem rein phänomenalen Kausalitätsbegriffe nicht auskommt, sondern erst dann von Naturgesetzen sprechen kann, wenn er unter den Erscheinungen Naturkräfte als ihre empirisch nicht mehr wahrnehmbare Ursachen postuliert hat, ebenso wird der Historiker

den historischen Zusammenhang der überlieferten äußeren Daten nur dann eigentlich kausal herstellen können, wenn er nach den verborgenen Faktoren forscht, die ihnen unmittelbar zugrunde liegen. Aber welches sind diese Faktoren? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander und zu den von ihnen bewirkten Tatsachen?

Wie Pilze schießen hier die Systeme aus dem Boden hervor, die für sich das Privileg in Anspruch nehmen, die einzig richtige Lösung dieser Fragen zu enthalten. Und wieder ist es die Naturwissenschaft, die zuerst mit einem fertigen, abgeschlossenen und ausschließlichen Ideal geschichtlicher Auffassung hervortritt. Dieses Ideal ist kein anderes als das der naturwissenschaftlichen Erkenntnis selbst. Ob es vom Standpunkt des dogmatischen Materialismus oder des Positivismus verteidigt wird, ist für seine Charakterisierung nebensächlich. Interessant dagegen ist seine historische Verbindung mit der sozialistischen Weltanschauung.

Bereits Condorcet hat in seiner „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" (1789) die Frage aufgestellt: „Weshalb sollte das Prinzip der Naturwissenschaften, daß die allgemeinen Gesetze, welche die Erscheinungen des Weltalls bedingen, notwendig und konstant sind, weniger gültig sein für die Entwicklung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen als für die anderen Betätigungen der Natur?" Comte sieht die Aufgabe der Gegenwart darin, daß sie die Soziologie, die sich für ihn mit der Geschichte identifiziert, zur positiven Wissenschaft mache, indem sie die Erscheinungen in Staat und Gesellschaft auf allgemeine Naturgesetze, womöglich auf ein allgemeines Gesetz zurückführt, und Th. Buckle will die Geschichte eben dadurch zu dem, was sie bis jetzt nicht war, zur Wissenschaft erheben, daß er ihre allgemeinen Gesetze erforscht.

Auch die materialistische Geschichtsauffassung des modernen Sozialismus will mit Herbeiziehung des Darwinschen Entwicklungsgedankens das geschichtliche Werden aus notwendigen Naturgesetzen erklären.

Die konsequenteste Durchführung dieses Gedankens wäre die rein mechanische Erklärung der Geschichte, d. h. die genetische Zurückführung der geschichtlichen Vorgänge auf die Bewegungsgesetze materieller Atome, die Anwendung der Laplaceschen mathematischen Weltformel auf das Gesamtgebiet menschlicher Betätigungen. Ernst Sasses Schrift über „das Zahlengesetz in der Völkerreizbarkeit, eine Anregung zur mathematischen Behandlung der Weltgeschichte" liefert eine merkwürdige Illustration zu dieser Richtung.

Indessen haben doch die besonneneren Vertreter der naturwissenschaftlichen Geschichtsauffassung wenigstens die praktische Undurchführbarkeit dieses Ideales anerkannt. Die Lückenhaftigkeit und Unzulänglichkeit der historischen Erfahrung — namentlich vom naturwissenschaftlichen Standpunkte betrachtet — und die Kompliziertheit der geschichtlichen Daten mahnen allzu eindringlich vor einem „aussichtslosen" Beginnen. Aber einen gemeinsamen Gedanken glauben die verschiedensten Verfechter der naturwissenschaftlichen Geschichte dennoch festhalten und gegen die „unwissenschaftliche" Geschichtschreibung ins Feld führen zu können. Zugegeben, es lassen sich die geschichtlichen Faktoren auf ihre Urelemente im Sinne des modernen Mechanismus nicht zurückführen, so weist doch die geschichtliche Entwicklung auf gewisse, wenn auch zusammengesetzte, dennoch unter die Einheit eines wissenschaftlichen Begriffes fallende Ursachen hin, deren gesetzmäßige Tätigkeit sich nachweisen und als Moment für die wissenschaftliche Erklärung der Geschichte erforschen und darstellen läßt. In diesen Ursachen offenbart sich eben die unverrückbare Notwendigkeit des Kausalgesetzes, das ihre Grundelemente beherrscht. Selbst die Begründer der materialistischen Geschichtsanschauung, die dem Sozialismus eigen ist, Marx und Engel, erklären es als gleichgültig für ihr System, ob der Geist aus der Materie, die Welt aus dem Stoff, die Geschichte somit physiologisch oder mechanisch sich erklären lasse. Dem dogmatischen Materialismus wird sogar vorgeworfen, daß er sein Pro-

blem nicht löse und die Geschichte nicht erkläre[1]). Dagegen wird der letzte reale und erkennbare Grund aller geschichtlichen Erscheinungen, aller gesellschaftlichen Veränderungen in einem naturwissenschaftlich äußerst zusammengesetzten Faktor, in der „Gesamtheit der wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse", in der „ökonomischen Struktur der Gesellschaft" gesucht.

Der Nachweis der steten, kausalen Abhängigkeit aller übrigen, so namentlich der ideellen Gebiete, des Wissens, der Moral, des Rechtes, der Religion, von dieser letzten Ursache ist die Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Diese Aufgabe ist eine nomothetische. Ein strenges Kausalitätsgesetz beherrscht jenes Verhältnis. Dieselben ökonomischen Bedingungen bringen stets dieselben idealen Wirkungen hervor. Mit diesem Grundprinzip, mit dieser — metaphysischen — Voraussetzung geht der sozialistische Geschichtsforscher an das geschichtliche Material heran. Aus ihr und aus den Elementen der Wirklichkeit konstruiert er die Einzelgesetze der Geschichte.

Sehen wir von der ungeheuerlichen Einseitigkeit des hier vorausgesetzten Kausalprinzipes vorläufig ab, um nur die wirklichen, realen Elemente dieser Konstruktion genauer zu betrachten. Aus den jeweiligen ökonomischen Verhältnissen sollen sich alle übrigen sozialen Zustände nach notwendigen Gesetzen ergeben. Aber diese ökonomischen Verhältnisse, die als letzte Ursachen der geistigen Erscheinungen der menschlichen Gesellschaft bezeichnet werden, verändern sich, und eben aus ihren Veränderungen soll sich alles geschichtliche Werden erklären. Woher diese Veränderungen selbst? Diese wirtschaftlichen Verhältnisse setzen ein Subjekt voraus, das sich verändert, wirkende Kräfte, aus deren Tätigkeit diese Veränderung sich ergibt. Welches sind diese Kräfte, und nach welchen Gesetzen wirken sie? Und wir erhalten wiederum eine metaphysische, aprioristische Antwort, die schließlich nichts erklärt. Die „Produktionskräfte" — ein abstrakter Begriff statt der gewünschten konkreten Ursachen —, sagt Marx, wirken nach inneren Gesetzen, entwickeln sich nach ureigener Naturnotwendigkeit.

„Für den Geschichtsmaterialismus ist die Wirtschaft die dauernde, in der Fundamentalebene der Geschichte selbstgenugsam sich entwickelnde Bedingung aller anderen Entwicklungen, die Unterströmung, die alle anderen an jedem Punkte ihres Verlaufes trägt, gleichsam das Ding an sich zu den übrigen Erscheinungen der Geschichte."[2])

Frägt man nach dem Inhalt dieser Entwicklungsgesetze, so wird statt einer begrifflichen Bestimmung derselben eine anschauliche, mit teleologischen Elementen stark durchsetzte Schilderung der Entwicklung selbst geboten, aus welcher hervorgeht, daß die genetisch-nomothetische Erklärung tatsächlich an eine unüberschreitbare Grenze gelangt ist.

Auch die Zuhilfenahme der darwinistischen Entwicklungslehre hat die sozialistische Geschichtserklärung nach dieser Seite hin keinen Schritt weitergeführt. Denn das dürfte doch aus der allseitig an dem Darwinismus geübten Kritik sonnenklar hervorgehen, daß er zwar eine in ihrer Art kunstvolle Beschreibung der Entwicklung des lebendigen Kosmos, nicht aber eine kausale Erklärung dieser Entwicklung darstellt — dies ebensowenig als die Hegelsche Dialektik, mit der er gleich der sozialistischen Geschichtsauffassung manche Verwandtschaft aufweist.

Aber nicht der tatsächliche Ausgangspunkt allein bleibt in der materialistisch-sozialistischen Geschichtsauffassung unerklärt, die auf Grund desselben zu erklärende konkrete geschichtliche Wirklichkeit bleibt es ebenso. Und hier offenbart sich die ganze Einseitigkeit des Standpunktes.

1) Vgl. Engels Anti-Dühring, S. 50 ff. und Vorwort S. XV Anmerkung Lütgenau, Natürliche und soziale Religion, Stuttgart 1894, S. 222.

2) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. S. 131.

Aus den Produktionsverhältnissen sollen sich die idealen Betätigungen der geschichtlichen Menschheit in ihrer lebendigen Tatsächlichkeit ergeben!

Aber wie, wenn es sich an der Hand der Tatsachen ergäbe, daß im Gegenteil öfters die Welt der geistigen Betätigung den maßgebenden Faktor auch für die wirtschaftlichen Verhältnisse darstellt, daß bei analogen materiellen Zuständen oder Veränderungen ganz verschiedene geistige Zustände und Veränderungen sich offenbaren, daß mit einem Worte an tausenden von Stellen der geschichtlichen Wirklichkeit das angebliche unverbrüchliche Kausalitätsprinzip durchbrochen ist?

Soll damit gesagt werden, daß *dieses Prinzip absolut falsch*, die Methode, die es bedingt, schlechthin unfruchtbar und verwerflich ist?

Verwerflich sind allerdings Prinzip und Methode, sobald sie, wie hier, in ausschließender Einseitigkeit und mit der Prätention metaphysischer Absolutheit und Allgemeinheit auftreten, solange sie, wenn auch nur unbewußt, im Sinne einer geschichtsphilosophischen *Gesamtauffassung* an die Tatsachen herantreten. Dann ist es „die Souveränität eines [einseitigen] *Wert*gedankens, die entscheidet, was überhaupt Geschichte sein soll“[1]).

Als *heuristisches Prinzip* und als methodologisches Postulat dagegen mögen sie ihre Berechtigung haben und zu einer fruchtbringenden Untersuchung der geschichtlichen Kausalverhältnisse eine wertvolle Handhabe bieten.

Daß der erkenntnistheoretischen Bedeutung des erwähnten Kausalbegriffes auch eine metaphysische entsprechen muß, ist klar. Der metaphysische Kern liegt in der geistig-materiellen Natur des Menschen und in der dadurch bedingten allgemeinen Kausalbeziehung der materiellen wie geistigen Bedingungen seines Daseins und Wirkens. Nur hat die abstrakt gedachte Wirksamkeit dieses Prinzips ihre Grenzen in den übrigen Faktoren, deren selbständige Tätigkeit es in der Realität keineswegs ausschließt.

Die Selbstkritik, welche von wissenschaftlichen Vertretern des Sozialismus in der letzten Zeit an dessen geschichtsphilosophischem System ausgeübt wurde, dürfte vielfach als wirksame Illustration zu den hier ausgesprochenen Grundsätzen dienen.

Es ist aus den verschiedenen Richtungen der *naturwissenschaftlich-sozialen* Geschichtsauffassung die *eigentlich sozialistische* aus dem Grunde herausgegriffen worden, weil sie am anschaulichsten die zum Teil berechtigte Tendenz und zugleich die Schwächen und geschichtsphilosophische Einseitigkeit offenbart, die in diesen Richtungen zum Ausdruck kommt. Setzten wir statt der „ökonomischen Verhältnisse“ die *wissenschaftliche Technik*, die *Naturbeherrschung durch die Naturwissenschaft* und ihre praktische Anwendung, oder die *wissenschaftliche Aufklärung* überhaupt, so offenbart sich uns damit in den Systemen Du Bois-Reymonds und Buckles dieselbe Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der Auffassung.

Was außer den genannten Faktoren bestimmend auf den historischen Verlauf eingewirkt, muß als bedeutungslose oder störende Nebenerscheinung betrachtet werden. Und so wird aus einer *einseitigen* eine *falsche* Geschichtserklärung. Die Gesetze aber, die sich als „Resultat“ dieser Auffassung ergeben, erleiden, falls sie nicht die allertrivialsten Wahrheiten aussprechen, so viele Ausnahmen, daß ihnen gerade das fehlt, was ihnen vom naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte ihren eigentlichen Wert verleihen sollte.

Es soll damit durchaus nicht gesagt sein, daß nicht eigene innere, ja notwendige Gesetze jene Gebiete beherrschen, die hier als „Grundbedingungen“ des geschichtlichen Werdens erscheinen.

Der *Einfluß* der äußeren Natur, der physiologischen Rasseneigentümlichkeiten, der

1) Simmel, Probleme S. 114.

materiellen Lebensbedingungen usw. auf den sozialen und geschichtlichen Menschen vollzieht sich, sofern nur diese Elemente selbst in Betracht gezogen werden, nach durchaus bestimmten Gesetzen. Aber „Einfluß" besagt nicht nur einseitige Tätigkeit des einen Agens, sondern zugleich rückwirkende Tätigkeit des andern. Sollte daher in diesem letzten ein Moment der Spontaneität, der Individualität, ja der Freiheit enthalten sein, so ist damit die ausschließliche Betätigung jener Gesetze unmöglich geworden. Nun hat aber die Geschichtserklärung nicht nach den Gesetzen eines abstrakt gedachten Zusammenhanges jener Naturbedingungen mit dem abstrakt gedachten menschlichen Geiste, sondern den konkreten, lebendigen Zusammenhang zu untersuchen. Dabei können jene Gesetze, sofern sie nachweisbar sind, ihm wohl als Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles dienen, niemals aber als Ziel seiner Untersuchung selbst ihm vor Augen schweben.

* * *

Die Auffassung der Geschichte als Gesetzeswissenschaft nimmt ihren Ausgangspunkt von jenem Gebiete historischer Kausalbeziehungen, die den Einfluß der Natur auf den menschlichen Geist offenbart. Mit diesem Gebiete eng verwandt ist das der Einwirkungen der Kultur auf die geistig-geschichtliche Betätigung des Menschen. Was wir oben als den Ausgangspunkt der materialistisch-sozialistischen Geschichtswissenschaft, als den materiellen Unterbau bezeichnet, die ökonomische Struktur der menschlichen Gesellschaft, ist tatsächlich kein reines Naturmoment, sondern zum guten Teil das Resultat, die Errungenschaft vorhergegangener geistiger Arbeit. Als ein solches Resultat, das gleichsam den bleibenden, steten Niederschlag der Tätigkeit vergangener Generationen bildet, erweisen sich alle übrigen Kulturverhältnisse, wie sie in der Sprache, Literatur, Wissenschaft und Kunst, in dem sittlichen, religiösen, politischen Verhältnisse einer Zeit sich darstellen. Die Frage nach ihrem bestimmten Kausalverhältnisse zu den historischen Betätigungen ist eine äußerst komplexe. Sie wirken mit einer gewissen Naturnotwendigkeit. Und doch läßt sich ihre Einwirkung nicht als eine streng gesetzmäßige nachweisen — aus dem bereits oben angeführten Grunde. Gerade ihnen gegenüber zeigen Empfänglichkeit und Reaktionskraft der einzelnen Klassen und Individuen eine große Ungleichmäßigkeit. Geniale Persönlichkeiten greifen mächtig verändernd in sie ein. Aber frei von ihrem Einfluß ist keiner. Auch der individuellste Geist ist von ihnen getragen, durch sie in seiner Tätigkeit mehr oder weniger bedingt und gebunden. Nur auf Grund ihrer Wirksamkeit auf die Massen vermag er selbst auf diese einzuwirken. Also Wechselwirkung, steter Zusammenhang, aber keine strenge Gesetzmäßigkeit ist auch hier das charakteristische Merkmal. Das Maß der Gebundenheit wie der Freiheit kann nur auf Grund der konkreten Tatsachen selbst bestimmt werden.

Vor einer Einseitigkeit hat sich hier der Geschichtsforscher vor allem zu bewahren. Jeder wird geneigt sein, jenen Kulturelementen in seiner Auffassung den Vorzug zu geben, die seinem Bildungskreise, seiner Gedankenwelt, seinen Bestrebungen am meisten entsprechen. Das erklärt auch die Vorliebe der naturwissenschaftlich gebildeten Historiker für die Betrachtung der mehr natürlichen oder in unmittelbarer Beziehung zur Natur stehenden Kulturfaktoren, der Soziologen für die sozialen, der Politiker für die politischen, der philosophisch oder theologisch Gebildeten für entsprechende wissenschaftliche oder religiöse Momente. Jede dieser Auffassungen hat ihre relative Berechtigung — und kann der Ausgangspunkt der fruchtbarsten Untersuchungen werden. Keine darf auf ausschließliche oder einseitige Durchführung Anspruch erheben. Es ist ebenso unrichtig, wenn Buckle die Wissenschaft überhaupt im Gegensatz zu den sittlichen oder religiösen Faktoren, wenn Du Bois-Reymond die Naturwissenschaft und Technik, als wenn Marx die Volkswirtschaft zum eigentlichen Faktor der Geschichte stempelt.

Die genetische Auffassung zeigt hier ihre Abhängigkeit von der Wertbeurteilung, von der idealen Geschichtsanschauung. Aber auch abgesehen von diesen verschiedenen Formen einseitiger Kausalerklärung, offenbart sich in der kulturgeschichtlichen Auffassung überhaupt eine einseitige Betrachtungsweise, wenn man es versucht, die Entwicklung der Kultur selbst aus immanenten Gesetzen zu erklären. „Aller Kulturverlauf ist nur ein Naturprozeß," meint Hellwald. Auch weniger materialistisch gesinnte Forscher geben die Hoffnung nicht auf, die menschliche Kulturentwicklung begrifflich darstellen zu können. Die Möglichkeit, gewisse allgemeine Gesetze zu entdecken, ist allerdings nicht ausgeschlossen. Aber diese Gesetze werden so allgemeiner Natur sein, daß sie nur mit Zuhilfenahme der konkreten, lebendigen, unreduzierbaren Elemente der Wirklichkeit zu einer Erklärung des Kulturverlaufes verwertet werden können.

Wir werden bei all diesen Betrachtungen immer und immer wieder auf den eigentlichen konkreten Faktor der Geschichte hingewiesen, das ist der menschliche Geist. Die historischen Tatsachen sind vor allem Geistestaten, und wir fügen gleich hinzu: Taten oder Betätigungen individueller Geister. Damit setzen wir uns allerdings in Gegensatz zu einer schon vielfach berührten geschichtswissenschaftlichen Richtung. „Geistig schafft nicht das Individuum die Gesamtheit," meint Steinthal, einer der Begründer der Sozialpsychologie, „sondern die Gesamtheit schafft den Einzelgeist"[1]), und er fordert die allseitige Anwendung dieses Grundgesetzes.

Im Grunde war es schon die sozialpsychologische Auffassung, die oben unter dem Namen der kulturwissenschaftlichen Richtung zum Wort gekommen ist. Nur treten bei letzterer mehr die Resultate der geistigen Gesamtarbeit, bei ersterer diese Arbeit selbst und die Gesetze ihrer Hervorbringung in den Vordergrund der kausalen Betrachtung. Einen überaus fruchtbaren Gedanken trotz aller Einseitigkeit und Subjektivität der Auffassung hat Hegel in der Idee des „Volksgeistes" als eines maßgebenden Faktors des geschichtlichen Werdens ans Licht gebracht. Daran zweifelt wohl heute, abgesehen von den extremen Individualisten Carlylescher oder Nietzschescher Richtung, kein Mensch mehr. Daß jeder ein Kind seines „Volkes", dieses Wort in dem weiteren Sinne der gesamten gesellschaftlichen Umgebung, des sozialen „Milieus" gefaßt, und seiner „Zeit", d. h. des zeitlich bestimmten Charakters dieser Umgebung sei, ist eine triviale Wahrheit geworden. Volks- und Zeitgeist gelten mit Recht als nicht zu unterschätzende Momente bei der kausalen Geschichtserklärung. Dem steht die Erwägung nicht entgegen, daß es sich dabei um rein „metaphysische Begriffe", um bloße Abstraktionen handle, während nur konkrete, bestimmte Faktoren als Ursachen der geschichtlichen Wirklichkeit gelten können. Tatsächlich werden allerdings Volks- und Zeitgeist von den individuellen Faktoren getragen, bezeichnen, sofern sie als wirkend aufgefaßt werden, Tätigkeiten der Individuen, wie sie auch als „Wirkungen" nur in den Individuen auftreten. Aber — und darin liegt ihr charakteristisches Merkmal — sie bringen jene Momente in der Tätigkeit der Individuen zum Ausdrucke, die einerseits aus ihrer gemeinschaftlichen Natur, andererseits als das spezifische gemeinsame Resultat des Zusammenwirkens ihrer besonderen Ursächlichkeiten sich ergeben. Dieses Resultat läßt sich nicht einfach als Addition der Einzelwirksamkeiten darstellen, es erscheint vielmehr als eine mit neuen Merkmalen auftretende Synthese.

Wir haben es hier mit einem der interessantesten, aber schwierigsten Probleme der Geschichtsphilosophie zu tun.

Jedenfalls aber ist es Sache des Historikers, dieses sozialpsychologische Moment in der

---

1) Zeitschrift für Völkerpsychologie VIII, 289.

kausalen Geschichtsforschung möglichst genau zu bestimmen. Der methodische Weg ist ihm durch die Natur der „sozialpsychischen Ursache" gewiesen.

Subjektiver Ausgangspunkt ist und bleibt auch hier das Verständnis der Gegenwart. In dem Geiste der Gegenwart, wie er vom Geiste des Forschers erfaßt wird, „bespiegelt sich der Geist der Zeiten".

Wie nahe die Gefahr einseitiger Auffassung liegt, zeigt die bereits oben gekennzeichnete Verschiedenheit der geschichtlichen Richtungen.

Ist es die intellektuelle, ist es die ethische, die ästhetische, religiöse, politische Seite des Volksgeistes, die den tiefsten Einfluß ausübt, den mächtigsten Impuls gibt, als die letzte, sozialpsychische Ursache der geistigen Einzelerscheinungen zu betrachten ist?

Schon bei der Beantwortung dieser Frage, die ein philosophisches Verständnis dieser verschiedenen Faktoren voraussetzt, aber zugleich auf Grund der Erfahrung, der gegebenen Tatsachen, nicht einer einseitig gerichteten Geistesauffassung versucht werden muß, zeigt sich die Unzulänglichkeit des einer bestimmten Zeit entnommenen sozialpsychologischen Standpunktes.

Jedes Volk, jeder Stand, jede einzelne soziale Gruppe bildet ein mehr oder weniger selbständiges sozialpsychologisches Ganzes, innerhalb dessen die einzelnen geistigen Faktoren in der mannigfaltigsten Weise ihren Einfluß üben.

Mögen daher gewisse allgemeine Gesetze sie beherrschen, möge der gegenwärtige Zeitgeist sich in der Form gewisser abstrakter Begriffe darstellen lassen, man wird nie vergessen dürfen, daß diese abstrakten Einheiten einer Welt lebendiger Wirklichkeit entnommen sind, deren Wesen die Veränderlichkeit ist, und deren Veränderungen zum Teil gerade durch das fortwährende Ineinanderwirken der Einzelgebiete des Volksgeistes bewirkt werden.

Nur teilweise lassen sich deshalb solche Begriffe auf die Vergangenheit übertragen. Es bedarf daher ihre Anwendung auf sie beständiger Korrektur auf Grund der überlieferten Daten aus der Vergangenheit selbst, soll das Wort Goethes nicht in seiner berechtigten Ironie die Geschichtsauffassung treffen. Die Verschiedenheit der Zeiten zu verstehen, ist des Historikers schwierigste Kunst. Kein der Gegenwart entnommenes sozialpsychologisches Gesetz wird hier an Stelle divinatorischer Durchdringung und Vergleichung des geschichtlichen Materials ihm das Verständnis vermitteln können.

Ebensowenig wie der Inhalt des Geistes einer Zeit aus dem der andern sich vollständig begreifen läßt, ebensowenig läßt sich die Veränderung des Zeitgeistes aus notwendigen Entwicklungsgesetzen, wie es der Positivismus behauptet, ableiten.

Selbst wenn es gelänge, die immanente Tätigkeit all jener sozialen Geisteskräfte, die ihr zugrunde liegen, begrifflich zu fassen — und wir leugnen durchaus nicht, daß ein gesetzliches, begrifflich darstellbares Moment in dieser Tätigkeit liegt —, so bliebe doch stets ein Faktor zu berücksichtigen, dessen Bedeutung alle Fortschritte sozialpsychologischer Auffassung niemals aufheben werden, die geistige Individualität.

Kein wahrer Historiker wird sich je dieses Gebiet kausaler Betrachtung entreißen lassen. Die maßlose Einseitigkeit der extremen sozialpsychologischen Richtung braucht nicht durch die entgegengesetzte Einseitigkeit des Individualismus zurückgewiesen zu werden. Daß die Geschichte nur durch die mächtigen Individualitäten geschaffen werde, ist ebenso falsch als die Behauptung, nur die großen Massen seien die eigentlichen Faktoren derselben. Selbst die ausgesprochenste Individualität ist, das wurde schon genugsam betont, nur im Zusammenhang mit ihrer geschichtlichen Umgebung denkbar. Sie bedarf ihrer, um zu werden, was sie ist, sie bedarf ihrer ebenso, um zu wirken, was sie wirkt.

Aber je individueller der Einzelgeist, um so gewaltiger seine Reaktion gegenüber dem Eindringen der Gesamtheit, um so tiefer greift sein Einfluß in diese Gesamtheit ein.

„Wenn man", sagt W. v. Humboldt, „das menschliche Wirken entwickelt, so bleibt nach Abzug aller dasselbe bestimmenden Ursachen etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von jenen Einflüssen erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet" (Werke I, S. 23). Und das gilt nicht etwa bloß von der freien Tätigkeit des individuellen Willens; Gefühls- und Gedankenwelt des einzelnen enthalten ebenso unauflösbare, unreduzierbare Elemente, die durch keinen äußeren Einfluß und keine innere Logik der Tatsachen erklärbar, in der geheimnisvollen Tiefe der Persönlichkeit wurzeln.

Für den „Naturforscher und psychologischen Nomologen" mag hier eine Grenze gegeben sein, an der er stehen bleiben muß, dem Historiker als solchen eröffnet sich hier das eigentlichste Gebiet genetischer Auffassung.

Ein neuer Papyrus.

(Klagschrift des Horion, Sohnes des Mystes.)

Von Universitätsprofessor Dr. Engelbert Drerup in München.

Bei einer Versteigerung von Antiken aus Pariser Privatbesitz, die im Mai dieses Jahres in der Galerie Helbing in München stattfand, wurden auch 20 meist griechische Papyri aus ptolemäischer, römischer und byzantinischer Zeit verkauft, von denen zwei in meinen Besitz übergingen. Der eine davon, der im ganzen vollständig erhalten ist, soll hier eine vorläufige Veröffentlichung finden, während der andere (– – *ὁμολογεῖ Ταφιῶμις Ὥρου τοῦ Πανε-[φρέμεως – – –] μητρὸς Τανούφιως ἀπὸ κώμης Σοκνο[παίου νήσου – –]*, vgl. BGU 959[4]) einer von anderer Seite geplanten Gesamtpublikation der genannten Papyri vorbehalten sein mag. Für eine Kontrolle meiner Lesung und für dankenswerte Hinweise bin ich Herrn Dr. Zucker verpflichtet.

Ein Papyrusblatt von 15½ × 10¼ cm mit oben 2 cm, links 1 cm Rand, dessen halbkursive Schrift in den mittleren Zeilen, vornehmlich in Zeile 3, 6, 7 und 8, arg verscheuert ist, bietet den nachstehenden Text, der durch die Schlußbemerkung auf das dritte Jahr des Kaisers Septimius Severus (Pharmuthi = März/April 195 n. Chr.) datiert ist:

σερουίλλιω πουδεντι (ἑκατοντα)ρχ(ῳ)
παρα ωριωνος μυστου. νυκτος παρελ-
θουσης εφοδος γε[νομι]ενος της
αυλης μου χυριδια δυο εβασταξαν.
εμιου περιοδευοντος συν τω δη-
μοσιω [τ]ην [α]ναζητησ[ι]ν ποιων
εγενομην παρα μεν[···]τιν[· υ]ιον
αμμωνουτος [··ε]χ[ει?]ν [··]ων[··α].
και ουκ εασατο με εισ[ε]λθειν συν τω
δημοσιω. οθεν αξιω α[χ]θηναι αυ-
τον επι σε λογον δωσοντα των τολ-
μηθ[εν]των υπ αυτου, ινα δυνηθω
τα ιδια απολαβειν και εκδικιας τυχειν.
διευτυχει.
(ετους) ϛ̄ λουκιου σεπτιμιου σεουηρου περτινα(κος)
[σ]εβαστου φαρμουθι.

1. *πούδεντι*: *τι* nur in Resten; *ἑκατοντάρχῳ* in der bekannten Abkürzung $\frac{\text{ϛ}}{\rho}$ — 3. *εφοδος ιε* oder *γε*; danach etwa 3 Buchstaben fast völlig zerstört; die von Dr. Zucker vorgeschlagene Ergänzung *γενόμενος* kommt den geringen Buchstabenspuren am nächsten — 5. *τω* wie es scheint in Korrektur — 6. *τὴν ἀναζήτησιν ποιῶν* ist sichere Ergänzung nach den erhaltenen Spuren (die Buchstaben *ην · ν · · · ητ* nur teilweise erhalten) und dem Sprachgebrauche der Papyri, vgl. z. B. Fayûm towns 107.[9], ähnlich BGU 8 II[27.30], 769.[6] — 7. *γίγνεσθαι παρά τινα* im Sinne von *ἥκειν παρά τινα*. Der Eigenname bleibt unsicher (*μ* und *ν* nur teilweise erhalten: *Μένωνα?*), zumal das auf die Lücke folgende *τιν[·]* oder *σιν[·]* (am ehesten: *τινά*) in seiner Bedeutung ungewiß ist. Bei *υἱόν* hiernach ist von *υ* nur eine unsichere Spur übrig, *ν* dagegen ziemlich deutlich — 8. *ἀμμωνοῦτος*: *το* steht über *αν* (?). Zwischen *χ* und *ν* stand ein *α* oder *ε* oder *ει*, vorher etwa ein *ε* (also *ἔχειν?*);

Die Orthographie des Papyrus ist von einer bemerkenswerten Korrektheit, die eine gute Schulbildung des — professionellen? — Schreibers vermuten läßt. Nur ein vereinzeltes 3 χυρίδια = χοιρίδια zeigt einen leicht entschuldbaren Fehler des um die Wende des 2./3. Jhs. schon sehr verbreiteten Itazismus. Der Schreiber mag also nach dem Diktate eines ἀγράμματος die Anzeige abgefaßt haben, deren Sprache deutlich den Bildungsstand des Petenten verrät. Ganz gewöhnlich freilich sind als Vulgarismen die Aoriste 7 ἐγενάμην = ἐγενόμην und 4 ἐβάσταξαν: von βαστάζειν, dem Terminus technicus des Diebstahls in der Papyrussprache. Bedenklicher schon ist die Vernachlässigung des Augments in 9 ἐάσατο und das aktivische 6 ἀναζήτησιν ποιῶν für ποιούμενος (letzteres z. B. Fayûm towns 107[9]). Umgekehrt ist in 9 ἐάσατο eine Medialform verwandt, die bisher jedenfalls noch nicht belegt ist: freilich ist schon in der Ptolemäerzeit gelegentlich ein Medium für ein klassisches Aktivum eingetreten (Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. 1906 S. 386). Am schlimmsten steht es um die grammatische Struktur der Sätze: so im Anfange das unkonstruierte 3 ἔφοδος γενόμενος; weiterhin dann die Vermischung der Partizipialkonstruktionen 5 ἐμοῦ περιοδεύοντος ... ἀναζήτησιν ποιῶν ἐγενάμην, wozu man etwa Tebt. II 330 (bei Mitteis-Wilcken, Papyruskunde. 1912, II 2 S. 131) vergleichen möge.

Inhaltlich bietet der Papyrus einiges Interessante. Es handelt sich um eine Bagatellsache, den Diebstahl zweier Schweinchen aus dem Hofe des Horion, Sohnes des Mystes. Eine Identifikation dieses Mannes ist mir nicht gelungen, obwohl der Vatersname Μύστης nicht gerade häufig sich findet (vgl. z. B. Pap. Rain. 1, BGU 392.[22] 888.[6], Tebt. II 322.[4]), während Μύθης ebenso wie Ὡρίων sehr gewöhnlich ist. Der Einbruch (ἔφοδος = „act of aggression", vgl. Tebt. II 393.[22] BGU 1059.[12] und das Protokoll des Verhörs über eine Schlägerei in GULeipzig 40 II[15]; dazu BGU 157 ἐπῆλθεν τῇ οἰκίᾳ μου) geschah in der verflossenen Nacht (νυκτὸς παρελθούσης). Er wird vom Bestohlenen nun dem — bisher gleichfalls nicht bekannten — Servillius Pudens, dem Hekatontarchen (Centurio), angezeigt, der als Organ der Polizeigewalt in der κώμη zum Einschreiten angerufen wird: eine richterliche Gewalt freilich besitzt der Hekatontarch ebensowenig wie der Stratege, der in Anzeigen öfters an seiner Stelle genannt wird (Mitteis-Wilcken a. a. O. II 1 S. 34). Vorher jedoch hatte der Geschädigte zur Wiedererlangung seines Eigentums eine private Aktion unternommen, indem er mit dem δημόσιος, dem Dorfpolizisten, sich auf den Weg machte (περιοδεύοντός μου) und eine Nachforschung (ἀναζήτησις) nach dem gestohlenen Gute anstellte. Diese führte ihn zu einem „Sohne der Ammonûs", dessen Eigennamen wir nicht mehr entziffern können (vielleicht Μέτωπά τινα). Und hier soll sich ein weiteres Delikt begeben haben.

Offenbar hat Horion mit dem Polizisten beim „Sohne der Ammonûs", wo er sein Eigentum vermutete, eine private Haussuchung vornehmen wollen, wie sie nach attischem Rechte vom Gesetze auch dem Privatmanne ohne weiteres erlaubt war (Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren. II 1, 1908, S. 440). Auch nach hellenistischem Rechte konnte auf eine Anzeige bei der Polizeibehörde hin — beim Strategen oder Hekatontarchen — eine Haussuchung amtlich autorisiert werden (vgl. Zucker, Philologus, 1910 S. 458). Horion

davor wie danach fehlen jeweils etwa 2 Buchstaben; ωv sodann scheint in den Resten ziemlich deutlich; am Ende der Zeile zunächst ein links gerundeter Buchstabe, am ehesten ο, zum Schlusse wie es scheint ein α mit lang ausgezogenem Endstrich. Man könnte hier auch an ··ωνικα oder ··ωπρα denken — 9. Für das auffällige ἐάσατο möchte man ἔασαν vermuten; aber die letzten Zeichen passen nicht zu N, überdies ist im folgenden nur von einem Übeltäter die Rede. Das nachfolgende με ist stark verschmiert — 15. ἔτους in der bekannten Abkürzung ⊾; danach ein Zahlzeichen, wahrscheinlich ⊓, entweder verletzt oder ausgestrichen — 16. Nach dem Monatsnamen φαρμοῦθι findet sich von einer zu erwartenden Tageszahl keine Spur. — Eine genauere Bezeichnung der Sicherheit in der Lesung, wie sie bei Papyrusveröffentlichungen durch untergesetzte Punkte und Striche gegeben zu werden pflegt, konnte bei der Revision des Druckes wegen Zeitmangels nicht mehr ausgeführt werden.

aber mag sich schon durch die Begleitung des Polizisten zu seiner Aktion für befugt gehalten haben, die dem Gesetze wohl nicht entsprach. Jedenfalls verwehrte der „Sohn der Ammonûs" ihm den Eintritt in sein Haus, machte also die beabsichtigte Haussuchung unmöglich. Gern wüßte man genauer, was noch in der arg zerstörten 8. Zeile gestanden hat, wo man einen Verdacht oder ein Indizium des Diebstahls erwarten möchte (etwa *ὧν ἔχειν – –*).

So bringt denn Horion den „Sohn der Ammonûs" zur Anzeige und verlangt in einer solennen Formel — vgl. z. B. Pap. Gen. (Nicole) 3, BGU 98, 157, 778.[10] — seine Vorführung vor den Centurio und Verantwortung für seine Freveltat: *τῶν τολμηθέντων ὑπ' αὐτοῦ* (vgl. *τῶν τετολμημένων* BGU 778[10]).

Die Absicht der Anzeige erscheint nach ihrem Wortlaut als eine doppelte: 1. Wiedergewinnung des verlorenen Eigentums *(τὰ ἴδια ἀπολαβεῖν)*, 2. *ἐκδικίας (= ἐκδικήσεως) τυχεῖν* d. i. Strafe für den Übeltäter sowohl wegen des Diebstahls als auch wegen der Verhinderung der Haussuchung. Damit wäre neben dem zivilrechtlichen auch ein strafrechtlicher Anspruch formuliert, wie es in der Tat in ptolemäischen Urkunden vorkommt, vgl. Tebt. I 45—47 *ἵνα τῶν ἐγκαλουμένων κατασταθέντων ἐγὼ μὲν κομίσωμαι τὰ ἐμαυτοῦ, αὐτοὶ δὲ τύχωσι τῆς ἀρμοζούσης ἐπιπλήξεως* (Zucker a. a. O. S. 464), ähnlich Oxyrh. II 282.[14] f. Aber schon in den Urkunden der älteren Zeit „bleibt es bei der mangelhaften juristischen Formulierung, die diese Stücke zeigen, meist auch zweifelhaft, ob Schadenersatz oder Strafe gefordert wird, so daß eine Unterscheidung von Zivil- und Strafeingaben schon aus diesem Grunde hier undurchführbar ist" (Mitteis-Wilcken a. a. O. II 1 S. 34). Um so mehr möchte man dieses Bedenken bei Urkunden der römischen Zeit erheben und danach *ἐκδικίαν αἰτεῖν* (Oxyrh. VIII 1121.[21]) oder *ἐκδικίας τυχεῖν* ganz allgemein im Sinne von *τυχεῖν τῶν ἀπὸ σοῦ δικαίων* (BGU 157) oder von *τὰ ἀνήκοντα ἐκτελεῖν* (Pap. Brit. Mus. III S. 135: 924[18]) bloß auf eine Befriedigung des Petenten beziehen, vgl. z. B. Tebt. II 304.[16] f. *ἀξιῶ καιλεύσεται [= κελεύσετε] ἀχθῆναι αὐτὸν ἐπὶ σὲ πρὸς τὸ ἀκόλουθον γείνεσθαι καὶ τυχεῖν με τῆς δεούσης ἐγδικίας* (167/8 n. Chr.), vgl. auch Pap. Brit. Mus. III S. 229: 983.[11] f. *ἀξιῶν μεταχληθῆναι αὐτὴν πρὸς εὔθυναν καὶ ἐκδικίαν ὧν καθ' ἡμῶν ἐφθέγξατο* (frühbyzantinisch). Wenn ich dennoch in unserer Urkunde neben dem zivilrechtlichen auch einen strafrechtlichen Anspruch erhoben glaube, so stütze ich mich auf einen sehr ähnlichen Papyrus von Theadelphia (ed. Jouguet) no. 21, der eine Anzeige (vom 7. Sept. 318 n. Chr.) über einen Diebstahl von 16 Ziegen enthält, nachdem der Bestohlene gleichermaßen privatim um sein Eigentum sich bemüht hatte (Z. 10 *ἐμοῦ τοίνυν πολυπραγμονοῦντος κατελαβόμην κτλ.*). In dem Petitum seiner Anzeige nämlich sind die beiden Ansprüche deutlich voneinander geschieden: Z. 17 f. *ἀξιῶν τούτους μεταχαλέσασθαί σε καὶ πρῶτον μὲν ἅπερ ἀπεσύλησαν ἀποκατασταθῆναί μοι ποιήσῃς, ἔπειτα καὶ ἐκδικίας τῆς προσηκούσης κατὰ τοὺς νόμους τυχεῖν* = „et je te demande de mander les accusés devant toi, de les forcer à me rendre ce qu'ils m'ont dévolé, puis de leur faire subir la condamnation conforme aux lois" (Jouguet).

Der hl. Chrodegang, Bischof von Metz

Von Oberlehrer Dr. Heinrich Reumont in Montigny.

I. Chrodegangs Jugend.

Am 16. Dezember 714 war der austrasische Hausmeier Pippin der Mittlere aus dem Leben geschieden. Kurz vor seinem Tode hatte er seinen Enkel Theodoald zum neustrischen Hausmeier eingesetzt, und bald nach seinem Tode hatte seine Gemahlin Plektrud denselben Theodoald auch noch mit der Würde eines Hausmeiers von Austrasien bekleidet. Karl dagegen, Pippins Sohn von einer Nebenfrau Chalpaid, war nicht nur leer ausgegangen, sondern seine Stiefmutter hatte ihn dazu noch einsperren lassen. Allein der kühne junge Mann, damals etwa fünfundzwanzig Jahre alt, wußte seiner Haft zu entfliehen, nahm den Kampf gegen seine Verwandten und die neustrischen Großen mutig auf und erzielte solche Erfolge, daß er in beiden Reichshälften als Hausmeier anerkannt wurde. Den Namen eines Königs führte zwar seit der Wende des Jahres 720 zu 721 der Merowinger Theoderich IV. Aber der Arnulfinger Karl Martell war es, der die Zügel der Herrschaft führte, der in zahllosen Kriegen das Reich verteidigte und erweiterte, der sogar den königlichen Thron vier Jahre lang unbesetzt ließ und später wie ein selbständiger Herrscher die fränkischen Lande auf seine beiden Söhne vererben sollte.

Von diesen Söhnen war der ältere, Karlmann, etwa im Jahre 706 geboren, während sein Bruder Pippin ihm um acht Jahre nachstand. Pippin erhielt seine Erziehung in der königlichen Abtei St.-Denis, die er, so bald er sein fünfzehntes Jahr vollendet hatte, mit dem wandernden Hoflager seines Vaters vertauschte. Hier fand er nicht nur seinen Bruder Karlmann und den einstigen Hausmeier Theodoald vor, sondern auch den jugendlichen Chrodegang, Sohn des Sigram und der Landrad, den Sprößling erlauchter Geschlechter.

Chrodegang war etwa um das Jahr 712 im Hasbangau geboren, wo auch die Wiege der Pippiniden gestanden hatte. Spätere haben sogar Chrodegangs Mutter zu einer Tochter Karl Martells und Schwester Pippins III. gemacht. Es ist eine jener Fälschungen, wie sie am Stammbaum der Karolinger so zahlreich vorgenommen worden sind; sein Biograph und Zeitgenosse Paul Warnefried weiß von dieser Verwandtschaft noch nichts. Wohl aber gingen die beiden Familien später eine Verbindung ein, indem Chrodegangs Großnichte Irmingard, die Tochter seines Neffen, des Herzogs Ingorram, im Jahre 798 den zukünftigen König Ludwig den Frommen heiratete. Auf einer Verwechslung mit Ingorram beruht wohl auch die Nachricht, der Metzer Erzbischof und königliche Hofkaplan Angilram sei Chrodegangs Neffe gewesen. Neben Ingorrams Vater, dessen Name nicht überliefert ist, kennen die Zeitgenossen nur noch einen Bruder Chrodegangs, den Gorzer und Lorscher Abt Gundeland.

Wo Chrodegang seine erste Ausbildung genossen, steht nicht fest. Ein Biograph des zehnten Jahrhunderts läßt ihn im belgischen Kloster Stt. Trudo und dann in einer der Metzer Schulen heranwachsen, deren Glanz und Berühmtheit er in schwungvollen Worten feiert. Allein die Glaubwürdigkeit dieses Mannes steht auf zu schwachen Füßen, als daß

seine Angaben sicher sein könnten. An eine feine literarische Ausbildung ist jedenfalls nicht zu denken. Die Zeiten, wo Gallien auf seine Schulen und Schüler, auf seine Dichter und Redner stolz sein konnte, waren vorüber. Die griechisch-lateinische Bildung hatte sich nach den britischen Inseln geflüchtet. Hier erglänzten Aldhelm von Malmesbury und Beda der Ehrwürdige, hier beherrschten die Mönche das Griechische und das Lateinische wie ihre Muttersprache, und fromme Klosterfrauen schrieben nicht nur in kunstvoller Weise die Werke anderer ab, sondern übten sich auch selbst in der lateinischen Dichtkunst. Die Briefe des hl. Bonifaz und seiner Freunde tun dar, wie sehr man in England sich der lateinischen Sprache und der Wissenschaften befleißigte. Im Frankenreiche dagegen schrieb man nur noch Heiligenleben, und wenn deren Bedeutung für die Erziehung des Volkes auch nicht gering anzuschlagen ist, so verrät deren sprachliche Darstellung doch das Darniederliegen der Bildung. Auch Chrodegangs Unterweisung wird unter dem Einflusse der Zeit gestanden haben; seine Sprache, wie sie sich in seiner Regel findet, ist verworren im Satzbau, und nach Wortschatz und Biegung stark romanisierend. Immerhin mag seine Bildung für die damaligen Verhältnisse mehr als gewöhnlich gewesen sein; rühmt ihm doch Paul Warnefried neben der Kenntnis des Fränkischen und des Lateinischen eine große Redegewandtheit nach.

Als der vornehme, schöne Jüngling mit Vollendung seines fünfzehnten Jahres die Großjährigkeit erreicht hatte, wurde er von seinen Eltern an den Hof Karl Martells geschickt. Es war eine alte germanische Sitte, daß eine Reihe edler Jünglinge im Gefolge eines Fürsten stand; für ihn war es eine Ehre, sich von möglichst vielen Getreuen umgeben zu sehen, und sie setzten ihren Ruhm darin, früh zu Diensten herangezogen zu werden und sich durch Eifer vor den anderen hervorzutun. Die merowingischen Könige hatten diese Gewohnheit nicht aufgegeben. Die Söhne der vornehmsten Familien kamen an ihren Hof, um gleich den Sprossen des königlichen Hauses in den kriegerischen Künsten, in höfischer Sitte, in der Geschäftsführung und Verwaltung ausgebildet zu werden. Sie taten zugleich Pagendienste, bis sie vom König als Hofbeamte, Gaugrafen oder Herzöge verwandt werden konnten. Es war keine literarische Schule, die sie hier besuchten, keine Pfalzschule wie später zur Zeit Karls des Großen, sondern eine Stätte der praktischen Ausbildung. Als die merowingischen Könige in Untätigkeit versanken, ging mit der Regierungsgewalt auch diese Einrichtung auf die Hausmeier über. So war denn auch Chrodegang ein Schützling Martells geworden; am Hofe sollte er sich auf die Stellung vorbereiten, die ihm gemäß seiner edlen Abstammung in Aussicht stand. Der Hausmeier behielt ihn nach seiner Ausbildung in seinem Dienste zurück und machte ihn zu seinem Referendar. Er wurde dadurch Mitglied des Kollegiums, das an der Spitze der königlichen Kanzlei stand, und hatte durch seine eigene Unterschrift und durch die Aufdrückung des königlichen Siegels die Verantwortlichkeit für die Echtheit der Urkunden zu übernehmen. Wann er diese Würde erlangte, läßt sich nicht sagen; am 17. September 741 unterzeichnete er als Referendar eine Urkunde für die Abtei St.-Denis.

Wenige Wochen später, den 15. oder 22. Oktober 741, starb Karl Martell zu Quiercy. Seinem Sohne Karlmann hinterließ er Austrien, Alemannien und Thüringen, während Burgund, Neustrien und die Provence in die Hände Pippins kamen. Bei der Teilung des Reiches wird Chrodegang seiner Abstammung gemäß Karlmann gefolgt sein. Der Hausmeier des Ostens sollte für den Hofbeamten seines Vaters bald eine höhere Verwendung finden. Am 26. Oktober 741 schied nämlich in der Abtei Hilariacum, dem heutigen St. Avold in Lothringen, der Metzer Bischof Sigebald aus dem Leben. Etwa ein Jahr später, am 1. Oktober 742, dem Feste des hl. Remigius, wurde Chrodegang als Sigebalds Nachfolger zum Bischof von Metz geweiht.

II. Die Anfänge seines Episkopats.

Es war im fränkischen Reiche Gebrauch geworden, daß bei Bischofserhebungen meist der Wille des Herrschers allein entschied, ohne sich um das Volk, die Geistlichkeit oder den Metropoliten zu kümmern. Alle Gegenversuche von seiten der Konzilien waren fruchtlos geblieben. Wie die merowingischen Könige, so hatte auch Karl Martell das ihm durch die Macht der Verhältnisse gewordene Recht zu politischen Zwecken benutzt. Ohne Rücksicht auf kirchliche Würdigkeit hatte er Bischöfe ein- und abgesetzt, in Zeiten der Not Bischofsstühle verwaist gelassen und derselben Person zur Belohnung für geleistete Dienste mehrere Bistümer zugleich verliehen. Kriegerische Tüchtigkeit und politische Freundschaft waren für ihn die einzigen Leitsterne gewesen.

Wenn Chrodegang auf den bischöflichen Stuhl von Metz erhoben wurde, so werden seine freundschaftlichen Beziehungen zu Karlmann und Pippin und seine Stellung als Referendar nicht ohne Einfluß gewesen sein. Allein es war doch eine andere Zeit angebrochen. Seit mehr als zwei Jahrzehnten lebte im fränkischen Reiche ein Mann, der neben der Bekehrung der heidnischen Völkerschaften die Wiederbelebung des christlichen Geistes und die Unterordnung der Sprengel unter Metropoliten und unter Rom sich zum Ziele gesetzt hatte. Es war der angelsächsische Benediktiner Bonifatius, den der Papst zu seinem Legaten ernannt hatte. Unter Karl Martell hatte er sich auf die Tätigkeit unter den Heiden beschränken müssen, welcher der Hausmeier nicht abhold war. Die beiden neuen Herrscher dagegen kamen ihm auch im zweiten Punkte seines Programms entgegen. Dank den Bemühungen Karlmanns und des päpstlichen Legaten konnte am 21. April 742, zum ersten Male seit Jahrzehnten, wieder ein Konzil eröffnet werden. Beseitigung des Aberglaubens, Innehaltung der kanonischen Vorschriften, Rückgabe der eingezogenen Kirchengüter, Entfernung der unwürdigen Geistlichen, Ernennung von Bischöfen und ihre Unterordnung unter Bonifaz: das waren die Mittel, die hier beschlossen wurden, um in der östlichen Reichshälfte das gesunkene christliche Leben wieder in die Höhe zu bringen.

Wohl noch unter dem Eindrucke dieser Kundgebung bestimmte Karlmann seinen Freund Chrodegang zum Bischof von Metz. Freilich war auch seine Erhebung nicht ganz den kirchlichen Bestimmungen entsprechend. Wie alle Referendare der Merowingerkanzlei, gehörte auch er dem Laienstande an. Nun hatten aber die Konzilien nicht minder als die Päpste immer wieder eingeschärft, nicht gleich einen Laien zum Bischof zu machen, sondern ihm wenigstens ein Jahr zur sittlichen Bewährung und zur Aneignung der geistlichen Wissenschaften zu lassen. Das geschah bei Chrodegang nicht. Allein Karlmann konnte sich mit dem Gedanken trösten, daß auch andere Bischöfe, wie Arnulf von Metz und Audoënus von Rouen, trotz Vernachlässigung dieser Vorschrift sich trefflich bewährt hatten.

Die neue Wirkungsstätte mochte dem neuen Bischof nicht unbekannt sein. Bald nachdem die alte Stadt der Mediomatriker mit ihrer blühenden gallorömischen Kultur in den Besitz der Franken übergegangen war, hatten die merowingischen Herrscher sie sich als eine der Hauptstädte ihres Reiches auserkoren. Was sie dazu noch für die Hausmeier kostbar machen mußte, war die Verknüpfung des Namens Metz mit dem ihres Stammvaters Arnulf. Hier hatte er als Bischof gelebt und gewirkt, hier hatte er seine Grabstätte in der Apostelkirche gefunden, die ihm zu Ehren später Arnulfskirche heißen und sich der Gunst Karl Martells und Plektruds nicht minder als derjenigen Pippins erfreuen sollte. Schon bald nach Chrodegangs Weihe, am Neujahrstage 743, verweilte Pippin in der Bischofsstadt seines Jugendfreundes; in den nächsten Jahren ließ er in der Metzer Kirche seines Hauses seine beiden Töchter Rothaid und Adelhaid bestatten.

Das Christentum mochte in Metz schon früh Fuß gefaßt haben, allein die Gründung

einer christlichen Gemeinde mit einem Bischof an der Spitze wird kaum vor dem Ende des dritten Jahrhunderts erfolgt sein. Vor der Stadt, auf den Trümmern eines gewaltigen Amphitheaters, hatte der hl. Klemens, der erste Metzer Bischof, seine Wohnung und das erste Gotteshaus errichtet. Aber allmählich war aus der bescheidenen Kapelle eine Reihe von Kirchen und Klöstern geworden, die in und vor der Stadt ebenso viel Mittelpunkte kirchlichen Lebens bildeten. Die fränkische Eroberung hatte die Entwicklung nur kurz unterbrochen, da die neuen Herren sich bald der Religion der Unterworfenen angeschlossen hatten. Um so härter war die Prüfung, die infolge des Verhaltens der letzten Merowinger und des Hausmeiers Karl Martell über die fränkische Kirche hereingebrochen war.

Wenige Monate bevor Chrodegang den bischöflichen Stuhl bestieg, schilderte Bonifaz in einem Briefe an Papst Zacharias die traurige religiöse Lage des Landes. Von den bischöflichen Stühlen, so sagte er, seien die meisten in der Gewalt von habgierigen Laien, die die Kirchengüter als ihr Eigentum betrachteten, oder von wollüstigen Geistlichen, die ihre Stellung nach Art von Weltleuten ausnutzten. Er kenne Diakonen, die von Jugend auf ein unsittliches Leben geführt hätten und noch in ihrem jetzigen Stande sich unerlaubter Liebe hingäben, und die dennoch den Namen Diakonen trügen und das Evangelium verkündigten. Ja, sie schritten sogar in diesen Sünden zur Priesterwürde, übten ihre priesterlichen Rechte aus und hielten sich für befugt, das Meßopfer darzubringen und für das Volk Fürbitte einzulegen. Und solche Priester gelangten endlich zur bischöflichen Würde! Andere unter den Bischöfen seien zwar nicht der Unsittlichkeit ergeben, wohl aber dem Trunke, der Streitsucht, der Jagd. Vor Kampfeslust erschienen manche bewaffnet in den Schlachten und vergössen mit eigener Hand das Blut von Christen oder Heiden.

Metz hatte sich zwar über seine Bischöfe nicht zu beklagen gehabt. Aber mußte die allgemeine Lage im Frankenreich nicht auch auf seine Verhältnisse einwirken? Trier und Reims waren in der Hand des unwürdigen Milo, Verdun jahrelang verwaist: das war eine böse Nachbarschaft. So stellte denn auch Chrodegang nach seiner Thronbesteigung fest, daß seine Geistlichkeit durch eine lange Gewöhnung dem Laster ergeben war und ihre Pflichten vernachlässigte. Und nicht nur die Geistlichkeit fand er verkommen, sondern auch das Volk. Während die Hirten ihren Leidenschaften frönten, war die Herde ihre eigenen Wege gegangen. Sie war zurückgekehrt zu den Gebräuchen ihrer heidnischen Väter: Totenopfer, Götterfeste, heilige Feuer, Amuletten, Wahrsagerei standen wieder in fortwährender Übung. Oder man schloß sich Irrlehrern an, wie dem Westfranken Aldebert, der durch sein schwärmerisches Auftreten große Scharen an sich lockte; die christlichen Kirchen mied man, dagegen übertrug man in geheimen Zusammenkünften auf den trügerischen Wanderprediger die Verehrung, die man anderen versagte.

Kein Wunder, wenn Chrodegangs Herz sich beim Anblick dieser Zustände mit Trauer erfüllte, und wenn er auf Abhilfe sann. Das erste deutsche Konzil, dem Chrodegang wohl als Referendar beiwohnte, hatte Krieg und Jagd, die Quellen so großen Unheils, der Geistlichkeit verboten. Unwürdige Mitglieder sollten abgesetzt und Vergehen gegen die Sittlichkeit mit Strafe belegt werden. Das Tragen weltlicher Kleidung wurde untersagt. Die Priester hatten ihrem Bischof Gehorsam zu leisten und ihm alljährlich während der Fastenzeit Rechenschaft über die Taufen, über ihren Glauben, über ihre Kenntnisse und über ihre amtliche Tätigkeit abzulegen. Erschien der Oberhirte zur Firmung, so war es Pflicht des Pfarrers, mit seinen Gläubigen ihn feierlich zu empfangen. Vorgebliche und anstößige Bischöfe und Priester hatten das Land unsicher gemacht; fürderhin sollten sie vor ihrer Zulassung zu kirchlichen Funktionen einer Prüfung unterworfen werden. Auf die abergläubischen Gebräuche des Volkes sollte ein wachsames Auge gelenkt werden. Am 1. März 743 vereinigten sich die geistlichen und weltlichen Großen der östlichen Reichshälfte von

neuem, diesmal zu Lestines im Hennegau. Sie bestätigten hier die früheren Beschlüsse und versprachen treue Einhaltung der kirchlichen Vorschriften. Ob Chrodegang hier zugegen war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls wird es sein Bestreben gewesen sein, die Beschlüsse zur Durchführung zu bringen. Erklärt er doch selbst, er habe von Anfang an erwogen, wie er seine Geistlichkeit wieder auf bessere Wege bringen könne. Ein Teil derselben war ihm bei seinen Bemühungen behilflich und forderte ihn gleichsam zu einer Reform auf. Den wichtigsten Schritt sollte er erst später tun. Einstweilen finden wir ihn mit einer Klostergründung beschäftigt.

Während die Weltgeistlichkeit verkommen war, blühte das Klosterleben im fränkischen Reiche neu auf. Willibrord, Bonifaz und Pirmin waren es besonders, die die Wildnis zu einer Stätte des Gebetes und der Arbeit umschufen. Hier fand die müde Seele Ruhe; hier konnte die Umgebung Frömmigkeit und Rührigkeit lernen; hier erhielt sie ein Almosen in der Not und Arznei in der Krankheit. Lange hatten die Klöster unter den verschiedensten Regeln gestanden. Dann hatte sich der Einfluß Kolumbans von Luxeuil geltend gemacht. Aber da seine Regel eine eigentliche Organisation nicht vorsah und von ungewöhnlicher Strenge war, so hatte sie allmählich der weisen und milden Regel des hl. Benedikt weichen müssen. Die drei großen Klosterstifter des achten Jahrhunderts, selbst Söhne des Patriarchen, verhalfen ihr zum vollen Siege, so daß das erste deutsche Konzil sie allen Klöstern zur Pflicht machte und die Teilnehmer von Lestines sich von neuem zu ihr bekannten.

Etwa zwanzig Kilometer von Metz entspringt in einem lieblichen Tale ein Bächlein mit Namen Gorze. Den Römern war die Gegend nicht unbekannt; hatten sie doch von den dortigen Quellen das Wasser über hohe Bogen, deren Trümmer heute noch emporragen, bis nach Metz geleitet. Während auch heute wieder die Stadt daselbst einen Teil ihres Bedarfs an Wasser deckt, scheint das Mittelalter die Quellen vernachlässigt zu haben. Die Gegend gehörte zum Scarpongau. Hier erbaute Chrodegang ein Kloster, weihte es den Heiligen Petrus, Paulus, Stephanus und anderen und besiedelte es mit Mönchen. Am 20. Mai 748 stellte Pippin, der nach dem Rücktritt Karlmanns seit kurzem auch über Austrien herrschte, zu Andernach der neuen Stiftung eine Urkunde aus, in der Chrodegang zum Unterhalt der Mönche und des Gottesdienstes sowie zum Wohle der Armen eine Reihe von Besitzungen schenkte, die bisher der Metzer Kathedralkirche gehört hatten. Wann er mit dem Bau begonnen, ist unbestimmt; in der Andernacher Schenkungsurkunde bezeichnet er ihn als vollendet.

Auf der Reichsversammlung und Synode zu Compiégne, am 18. Mai 757, bestätigte Chrodegang die Schenkungen, die er oder andere bisher dem Kloster gemacht, und stellte die Stiftung unter den Schutz seiner Nachfolger. In Anerkennung dessen sollten die Mönche für das Leben und die Gesundheit des Königs sowie für den Bestand des fränkischen Reichs beten und auf den Bischof und dessen Untergebene den Segen Gottes herabflehen. Zugleich setzte Chrodegang die Bestellung des Abtes fest. Nach dem Tode eines Abtes soll sein Nachfolger durch einstimmige Wahl seitens der Mönche ernannt werden. Er muß ein Mann sein, der die Regel des hl. Benedikt genau befolgt und sich durch würdigen Lebenswandel auszeichnet. Jedoch ist die Bestätigung des Metzer Bischofs einzuholen. Findet sich in der Abtei Gorze kein Würdiger, so ernennt der Bischof mit Genehmigung der Mönche das Mitglied eines anderen Klosters; die Rücksichtnahme auf die Tüchtigkeit der auszuwählenden Persönlichkeit wird dabei dem Bischof zur strengen Pflicht gemacht. Dem Bischof steht auch das Recht zu, die Mönche zur Beobachtung der Regel zurückzuführen, falls der Abt dessen unfähig ist. Er darf sich zur Erholung und Sammlung in das Kloster zurückziehen, ohne jedoch Forderungen zu stellen, die es irgendwie

bedrücken könnten. Die Urkunde ließ Chrodegang von zahlreichen Bischöfen, die an dem Konzil teilnahmen, und von Geistlichen seiner Kathedrale unterzeichnen. So hatte der Stifter dem Kloster im allgemeinen die Selbständigkeit gelassen und sich nur hinsichtlich der Bestellung des Abtes und für den Fall des Niedergangs der Zucht seine Rechte gewahrt. Es entsprach dies der Regel des hl. Benedikt selbst, die ein Eingreifen des Bischofs bei der Wahl eines schlechten Abtes vorsah, und den Bestimmungen, wie sie im Laufe der Zeit von den fränkischen Konzilien getroffen worden waren.

Chrodegang war es vergönnt, das Kloster bald gedeihen zu sehen. Es wurden ihm nicht nur viele Zuwendungen gemacht, sondern die Zahl der Insassen nahm auch rasch zu, und zudem führten sie einen mustergültigen Lebenswandel. An ihrer Spitze stand des Bischofs Bruder Gundeland, der später Abt von Lorsch werden und Chrodegang um zwölf Jahre überleben sollte. Im Jahre 761 konnte die Abtei bereits schwärmen, indem eine Reihe ihrer Mönche das vom Grafen Rothart gestiftete Kloster Gengenbach im Elsaß besiedelte. In das folgende Jahr setzt ein Protokoll des Gorzer Kartulars die feierliche Einweihung der Abtei durch einen Papst Johannes, der eben von einem Mainzer Konzil zurückkehrte; Pippin sowie dreiundzwanzig Bischöfe sollen daran teilgenommen haben. Allein der Bericht ist eine offenbare Fälschung. Einen Papst Johannes gab es damals nicht, ein Konzil zu Mainz hat ein damaliger Papst nicht abgehalten, und am 18. Juni 762 war König Pippin im aquitanischen Kriege tätig.

III. Kirchenpolitische Tätigkeit.

Unterdessen waren wichtige Ereignisse eingetreten.

Gegen Ende des Jahres 747 hatte Karlmann seiner Würde entsagt und seine Heimat verlassen. Er war nach Rom gepilgert und hatte dort die Gelübde abgelegt, um erst in Rom, dann in Monte-Cassino nach der Regel Benedikts zu leben. Karlmanns Söhne konnten das Erbe ihres Vaters nicht antreten; die Herrschaft ging vielmehr auf Pippin über, der nun, wie einstens Karl Martell, über das ganze Reich gebot.

Während der Hämmerer die letzten Jahre seines Lebens den königlichen Thron unbesetzt gelassen, hatten seine Söhne im März 743 wieder einen Sprossen des Königshauses auf ihn erhoben, den Merowinger Childerich. Jetzt, da Pippin alleiniger Hausmeier geworden, hielt er den Augenblick für gekommen, das Schattenbild zu entfernen und seiner Macht auch den richtigen Namen beizulegen, das Hausmeiertum mit der Königswürde zu vertauschen. Er ließ alle Kriege ruhen, erforschte die Stimmung bei seinen Franken und in Rom und traf alle Vorkehrungen zu dem großen Ereignisse. Es erfolgte zu Soissons im November 751: das Volk erhob seinen bisherigen Hausmeier auf den königlichen Thron, und die Großen huldigten ihm. Nach einem späteren Berichte soll auch Chrodegang hier zugegen gewesen sein. Unwahrscheinlich ist dies bei der Stellung des Bischofs zum Königshause nicht.

Tritt Chrodegangs Tätigkeit bei dieser politischen Umwälzung kaum hervor, so ist sie um so größer bei einer andern Angelegenheit.

Etwas mehr als ein Jahr war Pippin im Besitz der Königskrone, da erging an ihn ein Hilferuf von seiten des Papstes, der von den Langobarden bedrängt wurde.

Noch im Jahre 729 hatte Gregor II. dem oströmischen Kaiser Leo während des Bilderstreites gedroht, er werde in der Stunde der Gefahr zu den Langobarden fliehen. Aber seither hatten sich die Zeiten geändert. Nach mehrfachem Wetterleuchten war das Gewitter im Jahre 739 zum Ausbruch gekommen: König Liutprand war vor die Ewige Stadt gerückt. Schon damals hatte sich Gregor III. zu verschiedenen Malen an Karl Martell ge-

wandt, aber vergebens: freundschaftliche und politische Rücksichten hielten den Hausmeier von einem Eingreifen fern. Als dann im Jahre 741 der milde und kluge Zacharias den päpstlichen Thron bestieg, wußte er mit Liutprand einen Frieden zu schließen, den Rachis, seit 744 König der Langobarden, erneuerte und verlängerte.

Aber im Jahre 749 hatte der friedliche Rachis seiner Würde entsagt, um in Monte-Cassino Mönch zu werden, und den Thron seinem verschlagenen Bruder Aistulf überlassen. Gemäß seinem Plane, ein einiges Italien zu schaffen, bedrängte Aistulf im Jahre 752 den neuen Papst Stephan II., indem er in den römischen Dukat einrückte, Rom und die Nachbarstädte bedrohte und von ihnen die Anerkennung seiner Gerichtshoheit und eine jährliche Abgabe forderte. Vorstellungen des Papstes bei Aistulf und in Byzanz blieben ohne Erfolg: Rom schien eine Beute der Langobarden werden zu sollen.

Da ergriff der Papst einen äußersten Entschluß: er wollte Italien verlassen und sich nach Franken begeben. Etwa Mitte März 753 sandte er einen geheimen Boten an König Pippin, damit dieser ihn zum Besuche seines Reiches einlade und abhole und ihm so den Durchgang durch langobardisches Gebiet ermögliche. Wenn auch, wie berichtet wird, die fränkischen Großen für ein Eingreifen ihres Königs nicht begeistert waren, so erklärte doch Pippin selbst alsbald seine Bereitwilligkeit und machte dem Papste Mitteilung von diesen Verhältnissen durch Abt Droctegang von Jumièges und später noch durch einen zweiten Boten. Mit Briefen an den König und an die Franken kehrte der Abt, vom Mönch Johannes begleitet, alsbald zurück.

Der König befand sich gerade auf seinem Gehöfte zu Diedenhofen, als die Boten eintrafen. In einer Versammlung der Großen brachte er die Angelegenheit zur Sprache. Nunmehr verstummte jeder Widerstand. Man beschloß, den Papst einzuladen und abzuholen. An der Spitze der Gesandtschaft sollten Bischof Chrodegang und Herzog Autchar stehen; nicht nur der Wunsch des Königs, sondern auch der Wille der ganzen Versammlung hatte sie dazu erkoren.

Die beiden machten sich auf den Weg nach Rom, wo sie etwa am 1. Oktober 753 eintrafen. Kurz vorher waren Boten vom Kaiserlichen Hofe erschienen, die dem Papste auftrugen, sich zu Aistulf zu begeben, bei dem er einen letzten Versuch zum Frieden machen sollte. Gegen das Versprechen sichern Geleites trat Stephan nebst Chrodegang und Autchar und dem kaiserlichen Boten Silentiarius sowie einem großen Gefolge am 14. Oktober die Reise nach Pavia an. Autchar eilte unterwegs dem Zuge voraus, um auf die Ankunft des Papstes vorzubereiten.

Als Stephan im November zu Pavia eintraf, hatte er alsbald in Gegenwart der beiden fränkischen Gesandten eine Zusammenkunft mit Aistulf. Er überreichte ihm Geschenke und beschwor ihn unter Tränen, die entrissenen Gebiete zurückzuerstatten. Aber Aistulf blieb hart. Da traten Chrodegang und Autchar vor und forderten im Namen ihres Königs, Aistulf solle den Papst nach Franken ziehen lassen. Der Langobarde machte verschiedene Versuche, Stephan von seinem Vorhaben abzubringen, aber vergebens. Am andern Tage, als der Papst nebst den fränkischen Boten wieder beim Könige zur Unterhandlung war, fragte dieser, ob denn Stephan durchaus die Reise wünsche, und erhielt zur Antwort: „Wenn du es willst, mein Wille ist es sicher." So erfolgte denn endlich die Zustimmung Aistulfs.

Am 15. November brachen der Papst, Chrodegang, Autchar und ihr Gefolge von Pavia auf, durcheilten die lombardische Ebene und überstiegen den Großen St. Bernhard. Im Kloster St.-Maurice an der Rhone, im heutigen Kanton Wallis, machten sie Einkehr. Hier trafen sie den Abt Fulrad von St.-Denis und den Herzog Rothar, die von Pippin zur Begrüßung des Papstes ausgesandt worden waren und zugleich die Mitteilung

brachten, daß sie den König auf seiner Besitzung Ponthion, unweit Vitry-le-François, finden würden. Hierhin hatte er sich nämlich begeben, sobald er um Weihnachten 753 zu Diedenhofen von der glücklich erfolgten Abreise des Papstes vernommen hatte.

Der Papst und seine Begleiter eilten also Ponthion zu. Unterwegs trafen sie den elfjährigen Königssohn Karl und mehrere Große, die Pippin ihnen von Ponthion aus entgegengesandt hatte. Als sie dem Schlosse auf drei Meilen nahe gekommen waren, erblickten sie den König, wie er mit Familie und Gefolge heranzog. Es war am 6. Januar 754. Zum erstenmal sollten sich ein Papst und ein fränkischer Herrscher gegenüberstehen. Nach Byzanz waren die Päpste schon mehrfach gewandert; noch vor wenigen Jahrzehnten war Konstantin in der Hauptstadt des oströmischen Reiches glänzend aufgenommen worden. Jetzt galt der Besuch dem mächtigen Frankenherrscher, der so an die Stelle des Kaisers getreten zu sein schien. Pippin stieg vom Pferde, warf sich zur Erde nieder und empfing unter großer Ehrerbietung den Papst, dem auch des Königs Gemahlin, seine Söhne und die fränkischen Großen huldigten. Pippin selbst versah eine Strecke weit das Amt des Marschalls, indem er neben dem Pferde des Papstes einherging. Dann erfolgte der feierliche Einzug in Ponthion.

In der Schloßkapelle fand die Unterredung zwischen Papst und König statt. Stephan bat seinen Retter, er möge durch Erlangung eines Friedens mit Aistulf die Sache des hl. Petrus und des römischen Landes wieder in Ordnung bringen. Pippin sagte eidlich Hilfe zu. Unterdessen solle der Papst den Winter über in der Abtei St.-Denis wohnen; eine Einladung, die gern angenommen wurde.

Chrodegangs Tätigkeit war damit einstweilen beendigt. Er hatte Aistulf veranlaßt, dem Papst die Reise durch sein Gebiet zu gestatten, er war Stephan mit Rat und Tat zur Seite gestanden, er hatte ihn geleitet, bis die schützende Hand Pippins sich über ihn ausgebreitet. Bei den weiteren Vorgängen scheint er nicht mehr beteiligt gewesen zu sein. Ob er der Salbung des Königs, die der Papst zu St.-Denis vornahm, beigewohnt, ist zweifelhaft; jedenfalls wurde Stephan nicht durch ihn, sondern durch König Pippins Bruder Hieronymus und durch den Abt Fulrad von Saint-Denys nach Rom zurückgeleitet.

Mit dem Aufenthalte des Papstes im Frankenreiche wird die Verleihung des Palliums und des erzbischöflichen Titels an Chrodegang verknüpft. Er selbst nennt sich freilich immer nur Bischof, aber die spätere Geschichtschreibung und die Urkundenbücher bezeichnen ihn fast ausschließlich als Erzbischof. Ja, so heißt er schon in den nekrologischen Einträgen, die etwa gegen die Wende vom achten zum neunten Jahrhundert in die Metzer und Weißenburger Martyrologien gemacht worden sind. Und wenn Alkuin ihn in einem seiner Gedichte als archipater aufführt, so gebraucht er wohl aus metrischen Gründen dieses Wort für den Namen archiepiscopus. Es kann somit als sicher gelten, daß Chrodegang wirklich den Titel Erzbischof gehabt hat. Es handelte sich um eine persönliche Auszeichnung für seine Verdienste um den Papst und für den Eifer, den er im Auftrage des Königs entwickelt hatte. Zudem war es ein vorläufiger Ersatz für die noch immer fehlende Organisation eines Teiles der fränkischen Kirche. Das Streben des hl. Bonifaz war dahin gegangen, die seit Jahrzehnten verfallene Metropolitanordnung wiederherzustellen. Aber in Neustrien hatten seine Bemühungen nur teiweise Erfolg gehabt, und in der östlichen Reichshälfte war gar nichts erreicht worden, so daß er allein hier die Rechte und Pflichten des Metropoliten ausübte. Und jetzt war er ein Greis geworden, der sich aus der Mitte der fränkischen Geistlichkeit wegsehnte und nur noch an die Bekehrung der heidnischen Friesen dachte. Da mochte denn für Papst und König der Gedanke naheliegen, Chrodegang die Nachfolgerschaft des hl. Bonifaz zu übertragen. Eine spätere Quelle berichtet dies ausdrücklich. Freilich scheint es nach dem Leben des hl. Bonifaz, das der Mainzer Priester ver-

faßt hat, als ob der Apostel Deutschlands mit dieser Ernennung nicht einverstanden gewesen wäre. Beziehungen zwischen den beiden Männern lassen sich nicht nachweisen, wiewohl doch beide eine Reform der fränkischen Kirche anstrebten. Chrodegangs Name fehlt gänzlich im Briefwechsel des hl. Bonifaz und in den Akten der zu dessen Lebzeiten abgehaltenen Konzilien. Es ist nicht unmöglich, daß die enge Verbindung des Metzer Bischofs mit dem Hofe ihn in den Augen desjenigen verdächtigte, der in der Hofgeistlichkeit nur den Abschaum der Menschheit sah und nur mit Gewissensbissen den Palast des Landesfürsten betrat. Ein Jahr etwa nach Chrodegangs Ernennung zum Erzbischof vergoß Bonifaz unter den Streichen der Friesen sein Blut. Chrodegang war jetzt der angesehenste Kirchenfürst im Reiche. Paul Warnefried berichtet von ihm, daß er allenthalben Bischöfe geweiht habe, und die dem zehnten Jahrhundert angehörige Biographie legt ihm das Recht bei, in ganz Gallien Bischöfe zu weihen, überall die Stola zu führen und sich das Kreuz vorantragen zu lassen. Für seine Stellung spricht auch der Umstand, daß auf der Attignyer Gebetsverbrüderung des Jahres 762 er seinen Namen denjenigen aller anderen Kirchenfürsten voransetzt, obgleich er an Dauer des Episkopats sowohl als auch an Lebensjahren hinter mehreren der Unterzeichner zurückstand.

IV. Kirchliche Reformen.

Als im Jahre 451 die Hunnen vor Metz gerückt waren, hatten sie bei und in der Stadt alles vernichtet. Nur ein Bethaus in der Stadt war infolge seiner befestigten Lage und, wie Gregor von Tours berichtet, auf wunderbare Weise der Zerstörung entgangen. In dieses Oratorium hatten jetzt wohl die Bischöfe ihren Sitz verlegt, während ihre bisherige Kathedralkirche anscheinend vor der Stadt gewesen war. Das alte Heiligtum des hl. Stephanus war also zur Domkirche geworden. Vermutlich hatte man den Bau seiner neuen Bestimmung gemäß erweitert und verschönert. Aber er mochte doch allmählich wieder der Ausschmückung bedürftig geworden sein. Denn von König Pippin unterstützt, gab Chrodegang seiner Kathedrale einen neuen Altar mit dem ihn überragenden Baldachin, ein Presbyterium nebst Bogenstellung, endlich noch Schranken zur Trennung von Chor und Schiff oder zur Einschließung der Sänger. Die Nachricht, er habe überhaupt einen neuen Dom gebaut oder dessen Bau begonnen, beruht teils auf falscher Lesart, teils auf Erfindung. Auch in der nahe beim Dom gelegenen Kirche Groß St. Peter ließ er ein Presbyterium nebst Bogenstellung um den Thron des Bischofs sowie einen mit Gold und Silber geschmückten Ambo errichten.

Wie der Ausschmückung der Kirchen, so wandte Chrodegang seine Sorge auch der Abhaltung des Gottesdienstes zu.

Die Liturgie und der Gesang, wie sie in den fränkischen Landen gebräuchlich waren, unterschieden sich in manchen Punkten von der römischen Art. Die Missionierung durch die angelsächsischen Mönche sollte auch in dieser Hinsicht nicht ohne Einfluß sein. In England hatte ums Jahr 676 Johannes, Archicantor der römischen Peterskirche, die Liturgie und den Gesang Roms nicht nur mündlich gelehrt, sondern auch schriftlich niedergelegt. Noch auf der Synode von Cloveshove im Jahre 747 war auf die genaue Befolgung des von ihm hinterlassenen Exemplars hingewiesen worden. Kein Wunder, wenn Bonifaz und seine Gefährten, deren Streben auf einen möglichst engen Anschluß an Rom ging, auch in Gottesdienstordnung und Gesang das Beispiel ihres Heimatlandes bei den Franken zu verwirklichen suchten. Dieser Bewegung konnte die engere Verbindung zwischen Königtum und Papsttum nur förderlich werden. In der Ewigen Stadt war Chrodegang Zeuge der römischen Gewohnheiten gewesen; da mochte in ihm der Wunsch lebhaft geworden sein, auch in seiner Domkirche die römische Prachtentfaltung zu schauen und die römi-

schen Weisen singen zu hören. Der längere Aufenthalt Stephans im Frankenreiche erleichterte die Durchführung dieser Neuerung. Auf den Wunsch Pippins mußten die fränkischen Geistlichen den römischen Gesang vom Gefolge des Papstes erlernen, und eine königliche Verfügung gebot, scheint es, die Beseitigung der bisherigen Sitte und die Einführung der römischen Gewohnheit. Chrodegang war der erste, der die neue Ordnung verwirklichte; schon gegen 755 galt sie in seiner Kathedralkirche, da seine um diese Zeit erlassene Regel für die Kanoniker sie bereits erwähnt. Wie weit die Neuerung ging, ob Chrodegang auch schon den römischen Meßritus oder nur die Psalmodie und die Offiziumsordnung eingeführt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Doch verweist er bei Erwähnung der kirchlichen Kleidung und des bischöflichen Einzuges zur Terz und zur Messe ausdrücklich auf die Sitte der römischen Kirche. Die Neuerung fand nicht überall den gleichen Anklang und brauchte noch Jahrhunderte bis zu ihrer Durchführung. Nur die dem Könige nahestehenden Kreise entfalteten große Mühe. So brachte sich Pippins Bruder, Bischof Remigius von Rouen, um 760 den zweiten Vorsteher der römischen Sängerschule, einen gewissen Simeon, von Rom mit, und als dieser vom Papste wieder abberufen wurde, sandte er seine Mönche zur Ausbildung im Choral nach Rom und ließ sie durch den König dem Papste angelegentlich empfehlen. Metz blieb jedoch das Muster für den kirchlichen Gesang. Hierhin mußte sich der Engländer Sigulf, ein Schüler Alkuins, begeben, hier sollten später nach einer Verordnung Karls alle Sänger ihre Ausbildung erhalten. Ist auch eine eigentliche Sängerschule in Metz erst nach Chrodegang entstanden, den Grund zu ihr hat durch die frühzeitige Einführung der römischen Gesanges doch er gelegt.

Noch inniger als diese Neuerung ist mit Chrodegangs Name die Wiedergeburt und Regelung des gemeinsamen Lebens der Weltgeistlichkeit verbunden. Es war nicht seine Erfindung, daß die Kleriker der Kathedralkirchen mit ihrem Bischof zusammen wohnten und gemeinsame Tafel führten. Schon Eusebius von Vercellä und der hl. Augustin hatten das klösterliche Leben mit den Ansprüchen der Seelsorge zu vereinigen gewußt, und ihr Beispiel hatte so gewirkt, daß auch die gallischen Bischöfe diese Einrichtung beobachteten. Allein der kirchliche Verfall unter den letzten Merowingern hatte auch das gemeinsame Leben zerstört. Als nun Chrodegang zur Abholung des Papstes in Rom war, hatte er Gelegenheit, den Abstand zwischen der römischen und seiner Geistlichkeit zu bemerken und zugleich einen Einblick in das gemeinsame Leben des Kollegiums zu tun, das den Dienst der Laterankirche versah. Sein Plan stand nun fest. Mit Anlehnung an die Regel des hl. Benedikt arbeitete er eine Hausordnung für die Geistlichkeit seiner Domkirche aus. Er verpflichtete sie zum Bewohnen eines klosterartigen Baues, der Zugänge zur Kathedrale und zu zwei anderen Kirchen hatte, unterwarf das Gebäude der Klausur, gab Bestimmungen über das Stundengebet, die Mahlzeiten, die Arbeit und das Schlafen, legte Strafen auf die Verstöße gegen das Sittengesetz und gegen die Hausordnung. Die Geistlichkeit der übrigen Stadtkirchen hatte zwar ihre Wohnungen außerhalb des Klosters, mußte jedoch öfters hier zum Gebet oder zur Kapitelsitzung erscheinen. Das Domkloster bot auch die Möglichkeit, den geistlichen Nachwuchs heranzubilden, anfangs wohl nur für die Domkirche selbst, später auch für den gesamten Sprengel. Die Domschule war das Ergebnis dieser Entwicklung, die unter Karl dem Großen bereits abgeschlossen vorlag.

Chrodegangs Regel fand alsbald Verbreitung, so daß auf dem Aachener Konzil von 816 die Bischöfe erklären konnten, die Einrichtung des gemeinsamen Lebens bestände fast allenthalben und werde treu beobachtet. Das Konzil legte eine neue Fassung vor, die später durch einen Unbekannten nochmals umgearbeitet wurde. Allein noch in demselben Jahrhundert machten sich bereits Abweichungen von der Strenge des gemeinsamen Lebens bemerkbar, und allmählich zerfiel es ganz. In Metz selbst verschwand es im Investiturstreit,

und alle Versuche der Wiederbelebung blieben erfolglos. Trotz dieser Kurzlebigkeit muß Chrodegang das Verdienst zuerkannt werden, eine für seine Zeit segensreiche Einrichtung geschaffen zu haben. In jenen Tagen der Entartung, wo viele Geistliche das Hofleben, die Jagd, den Kriegsdienst, die Zügellosigkeit den Tugenden ihres Standes vorzogen, boten die Mauern des Klosters ihnen Schutz gegen solche Gefahren. Freilich erfreuten sich dessen anfangs bloß die Mitglieder des Domklerus; aber allmählich bildeten sich auch sonstwo ähnliche Genossenschaften, und zudem wurde später das Domkloster die Pflanzstätte für einen Teil der gesamten Diözesangeistlichkeit.

Chrodegangs Tätigkeit sollte auch in den nächsten Jahren wieder Nahrung finden.

Bonifaz hatte von 744 bis 747 eine Reihe von Synoden teils abgehalten, teils veranlaßt. Auf der allgemeinen fränkischen Versammlung des Jahres 747 hatten die Bischöfe ein Gesamtschreiben an den Papst gerichtet, um von ihrer Einheit im Glauben und ihrer Anhänglichkeit Zeugnis abzulegen. Das Werk des päpstlichen Legaten schien nunmehr beendigt; vielleicht drückte ihn auch das Alter und die zunehmende fast krankhafte Verstimmung. Kurz, es fand jahrelang keine Synode mehr statt.

Endlich, kurz nach Bonifazens Tode, versammelten sich die Bischöfe Frankens wieder zu einem Konzil in Verneuil. Es war am 11. Juli 755. Chrodegangs Anwesenheit ist zwar nicht ausdrücklich bezeugt, aber doch sehr wahrscheinlich. Denn es heißt nicht nur in der Einleitung des Kapitulars, der König habe fast alle Bischöfe Galliens versammelt, sondern es zeigen auch die Beschlüsse der Synode und die Chrodegangsche Regel stellenweise eine solche Übereinstimmung, daß an einen gemeinsamen Verfasser gedacht worden ist. Es war eine Reform der gesamten Weltgeistlichkeit und des Ordenswesens, die die Synode beabsichtigte. Daß sie notwendig war, bezeugt die Einleitung zum Kapitular ausdrücklich. Und dennoch sollte diesmal nicht alles geschehen, sondern nur das dringendste; verleihe Gott bessere Zeiten, so wollte der König, wie er sagte, die kirchlichen Bestimmungen in vollem Maße durchzuführen suchen.

Bei dieser ersten Synode sollte es nicht bleiben. Eine zweite fand im nächsten Frühjahr statt, wie die Versammlung von Verneuil es beschlossen hatte. Als Ort dieser Märzsynode des Jahres 756 ist mehrfach Metz bezeichnet worden. Allein die Behauptung ist grundlos; sie beruht nur auf einer unrichtigen Lesart der Metzer Annalen und auf der Tatsache, daß eine der Handschriften in Metz aufgefunden wurde. Es kann darum die Anwesenheit Chrodegangs auch nur vermutet werden. Außer einigen Gegenständen mehr weltlicher Art befaßte sich die Versammlung mit der Frage der verbotenen Ehen und der Synoden. Eheangelegenheiten waren es auch meist, denen die Synode von Vermerie, vielleicht im Herbst des Jahres 756, ihre Aufmerksamkeit zuwandte.

Eine große Reichsversammlung fand alsdann im Mai 757 zu Compiègne statt. Das Maifeld war jetzt an die Stelle des Märzfeldes getreten, und damit war auch die Zeit für die Frühjahrssynode gegeben. Es war eine glänzende Versammlung. Hier huldigte Herzog Tassilo von Bayern dem Könige, der Kaiser und der Papst waren durch Gesandte vertreten, und zahlreiche Bischöfe hatten sich eingefunden. Chrodegang ließ durch sie am 18. Mai die Urkunde unterzeichnen, in der er der Abtei Gorze ihre Privilegien bestätigte. Es waren Adalfrid von Noyon, Lupus von Sens, Fulchar von Tongern, Vulframn von Meaux, Herineus von Besançon, Megingaud von Würzburg, Jakob von Toul, Eusebius von Tours, Sidonius von Konstanz, Sadrius von Angers, Deofrid von Paris und mehrere andere, deren Sprengel sich nicht feststellen lassen. Wohl unter dem Vorsitze Chrodegangs trafen die Bischöfe Bestimmungen über die Ehe, den Eintritt ins Kloster, die Taufe und die Teilnahme der Geistlichen an Synoden; sie stützten sich dabei vielfach auf frühere Beschlüsse, besonders auf die von Vermerie. Die Verwandtenehen im dritten und vierten Grade werden ver-

boten; die im vierten Grade werden, wenn sie einmal eingegangen, als gültig anerkannt, während die im dritten und vom dritten zum vierten aufzulösen sind und eine Wiederverheiratung ausschließen, selbst nach dem Tode des andern Teiles. Die durch Vergehungen erlangte Verwandtschaft mit der Braut macht die Ehe nicht nur mit ihr, sondern überhaupt jede Verheiratung unmöglich. Als Gründe für die Ehescheidung gelten: Zwang von seiten des Stiefvaters, Irrtum bezüglich des Standes, Änderung des Dienstverhältnisses, Blutschande, der mit Erlaubnis des Mannes erfolgte Eintritt der Frau ins Kloster, Aussatz, wofern der aussätzige Teil dem gesunden die Genehmigung gibt. In all diesen Fällen ist wenigstens der einen Ehehälfte die Wiederverheiratung gestattet. Ehetrennung ohne Wiederverheiratung findet statt durch die Übernahme der Firmpatenschaft beim Stiefsohn oder bei der Stieftochter. Dagegen bleibt die Ehe unangetastet, wenn ein Freier wissentlich eine Sklavin geheiratet, wenn der Mann wegen einer Fehde fliehen muß, wenn die Frau die eheliche Gemeinschaft leugnet, der Mann sie aber behauptet. Für Blutschande wurde die schon früher festgesetzte Strafe erneuert. Das Schleiernehmen ohne Erlaubnis des Mannes wurde verboten; in den übrigen Fällen mußte diejenige, die den Schleier genommen, bei ihrem Gelübde verbleiben. Die Taufe durch heidnische Priester erklärte man für gültig, wofern nur die gehörige Form beobachtet werde. Endlich sollten die Geistlichen, die nicht zur Synode erschienen, einer Geldstrafe verfallen.

So hatten denn die kirchenpolitischen Beziehungen zwischen dem Papst und dem Frankenkönig neues kirchliches Leben mit sich gebracht: Verschönerung der Kirchen, Einführung des gemeinsamen Lebens für die Geistlichkeit, Sicherung der bischöflichen Autorität, Regelung der ehelichen Verhältnisse. Es war eine Annäherung an Rom, wenn auch die fränkischen Eigentümlichkeiten mehrfach, besonders in den eherechtlichen Bestimmungen, Berücksichtigung und Schonung fanden. An der Spitze der Bewegung stand Pippin, aber sein Helfer war Chrodegang. Des Bischofs Gedanken finden sich im königlichen Kapitulare von Verneuil wieder, sein Verdienst allein ist die Regelung des gemeinsamen Lebens. Für einstweilen konnte die große staatliche Reformtätigkeit zum Wohle der fränkischen Kirche als abgeschlossen gelten; am einzelnen war es nun, die Bestimmungen der Synoden durchzuführen.

V. Letzte Jahre.

Im Jahre 762 erkrankte Chrodegang nicht ungefährlich. Allein er erholte sich wieder und konnte der Reichsversammlung von Attigny beiwohnen, die wohl im August desselben Jahres abgehalten wurde. Welche Beschlüsse daselbst gefaßt wurden, ist unbekannt; nur eine Gebetsverbrüderung ist erhalten.

Es war eine uralte christliche Sitte, beim Opfer sich der Brüder im Herrn zu erinnern; die Namen standen auf Tafeln, die verlesen wurden oder doch dem Blicke des Priesters zugänglich waren. Beschränkte man sich anfänglich auf die Mitglieder der jedesmaligen Gemeinde, so schloß man später auch Wohltäter oder solche Gläubige ein, die sich dem Gebete empfohlen hatten. Eine Neuerung führten die Benediktinerklöster ein, indem die verschiedenen Genossenschaften sich durch Übereinkünfte zu gegenseitigem Gebete verpflichteten. Das waren die eigentlichen Gebetsverbrüderungen. Von England kamen sie zu Beginn des achten Jahrhunderts nach dem Festlande. Bonifaz und seine Schar war durch solche Bande nicht nur mit angelsächsischen Kirchen und Klöstern, sondern auch mit Monte-Cassino und mit Rom verknüpft. Die Verpflichtung zum Gebet galt nicht nur zugunsten der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen.

Die großartigste Verbrüderung der damaligen Zeit ist die von Attigny. Von den vierundvierzig Unterzeichnern gehören, nach der heutigen Geographie, vierzehn Bischöfe und vierzehn Äbte Frankreich, fünf Bischöfe und vier Äbte Deutschland, zwei Bischöfe und zwei Äbte

der Schweiz, ein Bischof und ein Abt Belgien, ein Abt Italien an. An ihrer Spitze steht Chrodegang, der wohl der Veranlasser des Bündnisses war. Der Übereinkunft gemäß sollte jeder nach dem Tode eines der Verbrüderten dreißig Messen selbst singen, wenn er Bischof war, oder sie durch einen Bischof singen lassen, falls er verhindert oder nicht Bischof war. Außerdem hatte jeder Bischof hundert Psalter zu singen und durch seine Priester hundert Messen abhalten zu lassen; der Abt sollte seinen Mönchen, die Priester waren, insgesamt hundert Messen, den andern aber hundert Psalter auferlegen. So war denn zwischen zahlreichen Sprengeln und Klöstern ein inniger Zusammenhang geschaffen. Bei einem Todesfalle mußte ein Bote von einem Mitglied zum andern sich begeben und die Kunde mitteilen, oder jedes Mitglied mußte, nachdem es benachrichtigt worden, die Meldung dem nächsten zukommen lassen. Mag auch vielleicht der Attigny Bund nicht immer eingehalten worden sein, die Erinnerung an ihn ging nicht verloren. Mehr als ein Jahrhundert später, auf der Synode von Savonières im Jahre 859, wurde dessen Erneuerung beschlossen.

Die nächsten Jahre widmete Chrodegang wieder den Klöstern.

Zu den angesehenen Mitgliedern seiner Familie gehörte Graf Robert, den König Pippin einst als Gesandten an den Langobardenherrscher Desiderius geschickt hatte und der auch von Papst Paul mit Aufträgen betraut worden war. Seine Gemahlin war Williswind, sein Sohn der Rheingaugraf Cancor. Nach Roberts Tode gründeten seine Witwe und sein Sohn auf einer Landspitze der Weschnitz, unweit Bensheim an der Bergstraße, ein Kloster. Dessen Vollendung und Besiedelung überließen sie Chrodegang, den sie für besonders dazu befähigt hielten. Der Bischof willfahrte ihrem Wunsche und sandte im Jahre 764 von Gorze nach der neuen Stiftung, nach Lorsch, die Mönche Reginfrid, Alvinus und vierzehn andere, die bereits reiferen Alters waren und sich durch ihre Besonnenheit auszeichneten. Die Leitung übernahm er anfangs selbst. Er sorgte wie ein Vater für die Insassen des Klosters. Allein seine umfangreiche Tätigkeit erlaubte ihm nicht länger, die neue Würde zu bekleiden, und so übertrug er sie bald seinem Bruder Gundeland, der bereits Abt von Gorze war. Graf Cancor und seine Frau sowie sein Bruder Thurinebert bezeigten auch noch in der Folge dem Kloster ihr Wohlwollen durch Schenkungen.

Die von Chrodegang gestifteten Abteien Gorze und Lorsch sowie das von seinem Vorgänger gegründete Kloster Hilariacum sollten bald einen neuen Beweis von der Fürsorge des Bischofs erhalten: sie wurden nämlich von ihm mit römischen Reliquien beschenkt.

Die römischen Katakomben, einst ein Gegenstand frommer Verehrung, waren seit den Tagen Alarichs immer mehr der Verlassenheit anheimgefallen. Zwar hatte Bonifaz IV. schon im Jahre 609 achtundzwanzig Wagen voll Gebeine heraufbringen und im Pantheon beisetzen lassen. Aber noch immer gab es dort zahlreiche Leiber von Verstorbenen, so daß Aistulf bei der Belagerung Roms im Jahre 756 gar viele nach Pavia wegführen ließ. Die Verödung nahm unterdessen immer mehr zu; konnte doch Paul I. erklären, die Hirten trieben in die hl. Grabstätten und Tempel ihre Herden. Um daher weiterer Vermehrung vorzubeugen, begann der Papst im Jahre 761 eine Reihe von Leibern zu erheben und sie in der Sylvesterkirche, die er eben in Rom gegründet, beizusetzen.

Diese Gelegenheit benutzte Chrodegang, um sich vom Papste Reliquien für seine Klöster zu erbitten. In Anerkennung seiner Verdienste um den Heiligen Stuhl erhielt er die Leiber der heiligen Märtyrer Gorgonius, Nabor und Nazarius. Bischof Wilihar von Sitten war es, der sie in Rom abholte und nach dem Frankenreiche brachte. Ein Aufsehen erregendes Ereignis! Die Reliquien, die der heilige Bonifatius und andere vom Papste erhalten hatten, die in besonderen Kapellen verehrt und den Fürsten in den Krieg vorgetragen wurden, waren meist keine Gebeine und noch weniger ganze Leiber, sondern nur Gegenstände, die den Leib oder das Grab des Heiligen berührt hatten. Nun kamen aber ganze Leiber römischer Heiligen oder doch große Teile davon nach dem Frankenreiche.

Am 15. Mai 765 langte der Zug in Gorze an. Die Reliquien des hl. Gorgonius verblieben daselbst, und Chrodegang weihte ihm am 11. Juli die Abteikirche. Die Gebeine der beiden anderen Märtyrer dagegen wurden nach Hilariacum befördert, wo sie am 5. Juli desselben Jahres anlangten. Das Kloster behielt den hl. Nabor, dessen Name es später annehmen sollte, während der hl. Nazarius nach Lorsch gebracht wurde. Die Bevölkerung strömte dem Zuge in großen Scharen entgegen. Graf Cancor, Graf Warin sowie andere Vornehme luden das Kleinod auf ihre Schultern und trugen es unter den Gesängen der sie begleitenden Volksmenge bis nach Lorsch. Am 11. Juli kam man hier an, und der Heilige wurde in der Klosterkirche beigesetzt.

Die Heiligtümer wurden der Gegenstand großer Verehrung, und die Kirchen erwiesen sich bald als zu klein. Es wurde daher in Gorze eine neue Kirche gebaut. Die Einweihung fand aber erst nach Chrodegangs Tode, im Jahre 769, statt, wohl am 12. März, der in der Folge als Jahrestag der Übertragung gefeiert wurde. Auch in Lorsch sah man sich zu einer Erweiterung genötigt, und da die Landzunge, auf der das Kloster stand, eine solche nicht zuließ, so ging der allgemeine Wunsch dahin, Kloster und Kirche an einer andern Stelle aufgebaut zu sehen. Chrodegang faßte noch den Plan und übertrug dessen Ausführung seinem Bruder Gundeland. Auf einer waldigen Anhöhe entstand eine Basilika von wunderschöner Pracht. Die Einweihung gestaltete sich zu einem feierlichen Ereignis. König Karl nebst seiner Gemahlin Hildegard und seinem Sohne Pippin, sowie Bischof Angilram von Metz und Megingoz von Würzburg waren zugegen. Es war am 1. September 774.

Chrodegang war unterdessen schon gestorben. Am 6. März 766 hatte er das Zeitliche gesegnet, nachdem er über 23 Jahre das Metzer Bistum verwaltet. Er wurde in seiner Lieblingsschöpfung Gorze bestattet und blieb dort, bis mit dem Verfall der Klosters seine Gebeine nach der Metzer Abtei St. Symphorian kamen. Die Stürme der französischen Revolution haben auch seine Asche verweht.

Aber wenn auch seine Gebeine verschwunden sind, sein Andenken verdient erhalten zu bleiben. Er war wohl ursprünglich nicht zum geistlichen Stande bestimmt, aber einmal Bischof geworden, hat er seine Stellung ernst aufgefaßt und seine Pflichten gewissenhaft erfüllt. Seine Nächstenliebe, seine Gastlichkeit gegenüber Freunden und Fremden, seine Freigebigkeit, seine Fürsorge für die Geistlichkeit, für Witwen und Waisen werden unter rühmenden Worten hervorgehoben. Der religiöse und sittliche Zustand seines Sprengels ging ihm tief zu Herzen, und in der Absicht, hier Abhilfe zu schaffen, ist er für seine Zeitgenossen und die nächsten Jahrhunderte bahnbrechend geworden; seine Hausregel hat unter der Geistlichkeit reinigend gewirkt und ist der Wissenschaft zugute gekommen. Er hat auch den Zug der Zeit verstanden und allen voran in seinem Sprengel die Liturgie und die Sangesweise Roms eingeführt; Karl der Große ist auf seinen Wegen weitergewandelt. Seine praktische Begabung hat in seiner Verwendung zur Gesandtschaft nach Rom und in seiner Erhebung zum Erzbischof lobende Anerkennung gefunden.

So darf man denn kühn Bischof Chrodegang nicht nur zu den hervorragendsten Männern seiner Zeit, sondern auch zu den bedeutendsten Metzer Bischöfen des ersten Jahrtausends rechnen. Die Metzer Kirche, in deren Dienst er einst gestanden, verehrt ihn heute als Heiligen.

Der Berg Soracte bei Rom in der christlichen Geschichte und Legende.

Von H. Grisar S. J., Professor der Universität Innsbruck.

1. Der Soracte im Altertum. — 2. Der legendenhafte Fluchtaufenthalt des Papstes Silvester I. — 3. Die dem Papste Damasus I. beigelegte metrische Inschrift, ein Werk karolingischer Zeit. — 4. Karlmann, auf den Fußstapfen des heiligen Nonnosus, Mönch auf dem Soracte. — 5. Die Klöster des Soracte unter der Abtei S. Silvester in Rom.

Der Berg Soracte, eine Höhe voll großer historischer Erinnerungen und lieblicher Legenden, erhebt sich nördlich von Rom zwischen der Via Flaminia und der Tiber. Während die Flaminia, gradlinig von Rom durch Tuscien den Städtchen Civita Castellana, Otricoli und Narni zueilend, den Soracte zur Rechten läßt, beschreibt der Fluß östlich einen Bogen am Rande der Sabina und belebt den Fuß des Berges und seiner Ausläufer. Der Gipfel erhebt sich bis zu 681 Meter, und in seiner isolierten, poetischen Lage schaut der felsenreiche Berg fast über das ganze weite Gebiet der Campagna, Tusciens und der Sabina hin. Dem Besucher, der sein altes Heiligtum des Papstes Silvester erklommen hat, zeigt er nicht bloß den malerischen Wechsel der Sabiner-, Volsker- und Albanergebirge, sondern auch auf der einen Seite den mittleren Appenin und auf der andern das Tyrrhenische Meer, während in der Nähe der Ciminische Wald, der vulkanische Braccianosee (lacus Sabatinus) und die Fluren des uralten Capena einen wunderbaren Vordergrund bilden.

Auf dem Gipfel der isolierten Kalksteinfelsen des Soracte, den man von dem nur 30 Miglien entfernten Rom her gut erkennt, stand in römischer Zeit ein kleiner Tempel der Sonne oder des Apollo als Sonnengottes. Der Berg bildete gleichsam eine Wacht, welche die aufgehende Sonne begrüßte. Virgil redet das Numen des Soracte mit den Worten an: Summe deum sancti custos Soractis Apollo (Aen. XI v. 785), und Silius verherrlicht zweimal den Kultus der Sonne an diesem Orte: Tum Soracte satum etc. Dona serenato referas solemnia Phoebo (l. 5 v. 175 sqq.), und Sacrum Phoebo Soracte frequentant (l. 8 v. 492). Daß übrigens der Sonnengott seinen Berg nicht immer vor den lästigen Wirkungen des Winters beschützte, ersieht man aus den bekannten Versen des Horaz: Vides ut alta stet nive candidum Soracte (l. 1 Od. IX). In der Tat bietet der Soracte dem Rombesucher im Winter am nördlichen Horizonte oft das schönste Schauspiel eines glänzenden Schneerückens; nicht bloß sein Gipfel, sondern auch die gegen Südosten hinziehenden Flanken erglänzen mit der Schneedecke hell im Sonnenlichte.

Am Fuße des Berges verehrte man im berühmten Tempel von Capena die Flurgöttin Feronia; sie hatte dort einen heiligen Hain, der an Ansehen dem Feroniahaine von Terracina gleichstand.

Suchen wir in der älteren christlichen Geschichte des Berges die Hauptdaten, die historisch haltbar sind, auf, so erfahren wir zuerst von Gregor dem Großen, daß um die Mitte des sechsten Jahrhunderts auf der Spitze des Berges ein Kloster bestand, in dem ein heiligmäßiger Mönch namens Nonnosus sich durch außerordentliche Gnaden-

gaben hervortat[1]). Es war eines jener Höhenklöster, die in der Umgebung Roms schon der Stiftung Benedikts vorangingen oder unter der ersten Einwirkung von dessen Regel standen. Ein solches war auch das Kloster Suppentonia (Castel Sant' Elia) bei Nepi, dessen heiliger Abt Anastasius mit Nonnosus vom Soracte verkehrte, und das Petruskloster auf der steilen Höhe über Präneste[2]). Von beiden tut Gregor in seinen Dialogen Erwähnung. Von der Gnade des Gebetes berührte Männer suchten gerne die stillen und weithin schauenden Höhen über dem irdischen Getümmel auf, wie es ja auch der Vater des abendländischen Mönchtums mit der Wahl von Montekassino getan hat.

Das Sorakteklosster erscheint mit dem Namen Kloster St. Silvester zuerst in einer Urkunde Papst Gregor II., der demselben ein Gut gegen eine kleine Zahlung aus dem päpstlichen Patrimonium von Tuscien überläßt[3]). Karlmann, der Bruder Pippins, trat nach seiner Abdankung im Jahre 747 als Mönch hier ein, und seit diesem seltenen Ereignis, auf das unten zurückzukommen ist, wuchs nicht bloß das bescheidene Kloster auf der Höhe zu großem Ansehen, sondern es bildete sich auch um den Fuß des Berges ein Kranz von Klöstern, von denen St. Andreas in flumine an der Tiber beim heutigen Ponzano das berühmteste wurde. Papst Paul I. (757—767) vereinigte das Silvesterkloster des Soracte und die um den Berg gelegenen Filialen desselben mit der von ihm zu Rom an der Via Lata in seinem elterlichen Hause neugegründeten Abtei St. Silvester, und dadurch wurden jene Klöster enger in die Geschichte der ewigen Stadt verflochten.

Im zehnten Jahrhundert brachte das Andreaskloster am Fuße des Berges den Schriftsteller Benedikt vom Soracte hervor, dessen in barbarischem Latein geschriebene Chronik eine Welt von Legenden über den Berg, die nach und nach entstanden waren, mit vollstem Glauben wiedergibt[4]). Die Berichte dieses ungebildeten Geschichtschreibers und die viel früher entstandene Erzählung von der Flucht des Papstes Silvester auf den Soracte und von Konstantins Taufe zu Rom durch Silvester geben Veranlassung, hier zunächst die stattgefundene Legendenbildung näher zu betrachten.

Die fabelhafte Vita Sancti Silvestri, die Konstantin zu Rom durch Silvester getauft werden läßt, entstand nach den scharfsinnigen Untersuchungen von Louis Duchesne am Anfang des fünften Jahrhunderts im Orient und wurde dann in lateinischer Bearbeitung zu Rom und im Abendlande verbreitet[5]). Daß sie nicht Rom zur Heimat hat, zeigt schon die relativ große Spärlichkeit und Ungenauigkeit der lokalen Angaben, die in sie eingestreut sind; dann auch der ganze literarische Charakter. Schon in ihrer orientalischen Form wurde in ihr ein Berg Syraptim als Ort der Flucht Silvesters genannt. Daß die Römer darin alsbald den Soracte gesehen haben, ist mir sehr wahrscheinlich, ja, ich glaube, man darf annehmen, daß schon der orientalische (syrische) Erfinder der Legende mit Syraptim den Berg Soracte bezeichnen wollte[6]); das Wort scheint eine Verschlechterung des

---

1) Dialog. 1 c. 7; Migne Patrol. lat. 77 p. 181: Monasterium in summo montis [Soractis] cacumine situm.

2) Ibid. 3 c. 23; Migne l. c. p. 276: Praenestinae urbi mons praeeminet, in quo beati Petri apostoli monasterium situm est virorum Dei.

3) Es handelt sich um einen fundus Scantianus, zu der massa Castelliana patrimonii Tusciae gehörig. Kehr, Italia pontificia tom. 2, Tuscia (1907), p. 190.

4) Mon. Germ. hist., Scriptores t. 3 p. 695 sqq. Daraus abgedruckt bei Migne P. L. t. 139 p. 9 sqq.

5) Liber pontificalis t. 1, Introduction, chap. 4 § 5 n. 5, p. CIX—CXX: Constantin et Saint-Silvestre.

6) Duchesne (p. CXIX) hält es allerdings für wahrscheinlicher, der Berg Syraptim sei von Anfang an ein rein erfundener Berg gewesen. Mit Recht sagt er: „Quoi qu'il en soit, on ne court pas risque de se tromper beaucoup en prenant la rédaction latine du livre de Silvestre, en ce qui regarde les épisodes de Constantin et d'Hélène, non seulement comme l'expression d'une légende imaginée en Orient, mais encore comme le calque fidèle d'un récit sorti d'une plume orientale".

Namens zu sein, die aus der großen Entfernung erklärlich werden kann oder die vielleicht schon zu Rom beim Volke eingeführt war[1]). Man nehme an, der Orientale sei, wie damals so viele seiner Landesgenossen, einmal nach Rom gekommen, so werden auch die anderen römischen Lokalitäten, die in der Legende vorkommen, auf seine Erinnerungen zurückgeführt werden können, die Basilica Ulpia, der Tarpejische Berg, und die Kirchen vom Lateran und Vatikan. Der orientalische Text der Vita s. Silvestri ist verloren, aber Moses von Khorene und Jakob von Sarug haben ihn benutzt, ehe er ins Lateinische um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts übersetzt wurde. Den Namen Syrapti behielt nicht bloß die Übersetzung bei, sondern derselbe tritt auch in den Anführungen aus der Legende auf, indem man mit allzu konservativem Sinne bei der Form, wie sie durch die Übersetzung (Vita s. Silvestri) sanktioniert war, stehen blieb; hatte ja auch der Liber pontificalis, der Vita folgend, (wenigstens nach der Ausgabe von Mommsen) geschrieben: Hic exilio fuit in monte Syraptin persecutione Constantini percussus[2]).

Auf diesen Berg flieht also Silvester — das ist der Inhalt der Legende —, um sich vor den Christenverfolgern, die von der Legende eigens unter Konstantin geschaffen werden, zu verbergen. Der kranke Konstantin läßt ihn von dort nach Rom kommen; Silvester legt ihm die Bilder der Apostel Petrus und Paulus vor, die dem Kaiser in Person erschienen waren, und durch Dazwischenkunft des frommen Papstes wird derselbe vom Aussatze wunderbar gereinigt. Nun erfolgt der Übertritt des Herrschers zum Christentum, und nach der durch Silvester zu Rom vollzogenen Taufe finden die Akte der Begünstigung und Begabung für die römische Kirche und die Erbauung der großen Kirchen der Stadt, wie der Lateranbasilika, durch den freigebigen Kaiser statt.

Es ist nicht der längst abgeschlossene Nachweis über die hier vorliegende Entstellung der historischen Vorgänge zu wiederholen. Konstantin wurde bekanntlich nicht von Silvester und nicht zu Rom getauft, sondern am Ende seines Lebens auf seinem Schlosse Ankyron bei Nikomedien[3]) von Eusebius, dem Bischof dieser Stadt. Gregor der Große hat die legendäre Vita Constantini ohne Zweifel bereits gekannt, aber er beruft sich nirgends auf ihren Inhalt, wie er auch die übrigen bereits zirkulierenden unechten und sagenhaften Heiligenleben auffällig beiseite läßt. Er erwähnt die Silvesterlegenden des Soratte selbst da nicht, wo er von den heiligen Erinnerungen des Berges und dem Mönche Nonnosus spricht. Er gibt auch dem Kloster nicht den Namen Silvesterkloster. Ob dasselbe allerdings damals schon diese Bezeichnung geführt habe, kann man weder bejahen noch verneinen. Sicher ist, daß Silvester schon früher zu Rom Verehrung fand, und dieser schon seit dem vierten Jahrhundert rasch anwachsende Kultus wurde dadurch gesteigert, daß Silvester als Personifikation des Sieges des Christentums galt[4]).

Die Legende von seinem Aufenthalt auf dem Soratte gestaltete sich in der Folge immer lebhafter aus. In der Sabina war auf dem Berge Tancia, zwanzig Kilometer vom

1) Man vergleiche die unten zu erwähnende spätere Umwandlung des Wortes St. Edystus in St. Oreste, den Namen des heutigen Dorfes auf dem Soratte.

2) Mon. germ. hist., Gesta Pontificum Rom. t. 1 (1898) p. 46. Duchesne gibt an dieser Stelle in seiner Ausgabe des Liber pontificalis (1 p. 170) das Wort Seracten, das vielleicht durch die Handschriften mehr gestützt wird, aber er notiert die Varianten Syraptim, Syraptin, Seraptim usw. Danach hätte man also schon in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts den Berg der orientalischen Legende mit dem Soratte identifiziert.

3) Vgl. Ch. De Smedt, Principes de la critique historique (1883) p. 137 ss. F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in Dölger, Konstantin der Große und seine Zeit, Gesammelte Studien, Festgabe an Msgr. A. de Waal, Freiburg i. B. 1913, n. XIX.

4) Vgl. Angelo Silvagni, La basilica S. Martino ai Monti, l'oratorio di S. Silvestro e il titolo costantiniano di Equizio, im Archivio della Soc. rom. di storia patria, vol. 35 (1912).

Soracte entfernt, eine Kirche und Krypta des hl. Michael, die schon im Jahre 774 der Herzog Hildebrand von Spoleto dem Kloster Farfa schenkte. Man dichtete dort von einer wunderbaren Gründung der Wallfahrt von Tancia durch Silvester. Silvester mußte vom Soracte aus gesehen haben, wie der Erzengel Michael, unter Vertreibung des höllischen Drachens aus der Grotte des Tancia, von dem Heiligtum Besitz nahm; er selbst mußte dorthin geeilt sein, um die Grotte zur Kirche zu konsekrieren[1]). Beide Höhen also, der Soracte und der Tancia, traten in den Augen des Volkes in eine heilige Verbindung. Ein Mons s. Silvestri entstand auch südlich vom Soracte bei Castelnuovo. Ohne Zweifel hat der Name Silvesters, der sich für waldige Höhen eignete, das Seinige dazu beigetragen, daß der heilige Papst grade von Wäldern und Bergen Besitz nehmen mußte.

Wie viel mehr hätte uns der Mönch Benedikt aus seinem Kloster am Fuße des Soracte von Silvester erzählt, wenn wir noch den Anfang seiner Chronik besäßen. Sie beginnt in dem erhaltenen Teile erst dort, wo er bald nach Silvesters Zeiten von den angeblichen Schicksalen des Bergklosters berichtet, und führt bis 973. Da trägt er Dinge vor, die den kritischen Sinn zu neugieriger Forschung nach dem historischen Kerne anreizen. Kein Geringerer als Papst Damasus I., der vierte Nachfolger des Silvester, kommt auf den Soracte, um die von Kaiser Julian vermeintlich zerstörte Kirche am Ort der Flucht des Silvester neu einzuweihen. Da aber Damasus Dichter ist, so hinterläßt er auch gewisse Verse, die Benedikt bei einem Martyrergrabe in der Kirche liest[2]).

Giovanni Battista de Rossi hat sich gelegentlich mit diesen von Benedikt allein überlieferten Versen beschäftigt. Er berücksichtigte aber nicht genug den unglaubwürdigen Charakter des Erzählers. Er war geneigt, das Gedicht als wirkliches Erzeugnis des Damasus anzusehen und schrieb: „Der Stil entspricht dem Damasus. Es ist schwer zu verstehen, warum die Gedichtinschrift von ihm auf dem Soracte angebracht wurde."[3])

Der erste Teil des fraglichen Gedichtes, oder vielmehr das erste Gedicht (denn es sind, wie schon de Rossi andeutete, zwei) drückt den Dank eines zum heiligen Leben Berufenen gegen Gott aus und enthält zugleich die Bitte um Beharrlichkeit im begonnenen hohen Berufe. Das zweite feiert in poetischer Sprache zwei Wunder des Herrn, das Wandeln Christi über den Fluten und den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer. Das ist vorab kein Segen, wie Benedikt meint, der bei einer Konsekration gesprochen wäre. Der Stil sodann paßt nicht auf Damasus allein. Die dichterische Sprache hat doch wohl mehr Anklang an die bescheidene, fränkische Renaissance der poetischen Kunst als an die bekannten Dichtungen des Damasus. Beide Gedichte dem Damasus zuzuschreiben, kann man aber im Kloster des Historiographus Benedikt dadurch veranlaßt worden sein, daß man sie in der Nähe des Leibes eines Heiligen in der Kirche sah und sich erinnerte, daß Papst Damasus solche Gräber mit Versen auszuschmücken pflegte. Es sind Texte, von denen der erste, wenn meine Vermutung nicht trügt, eher an Karlmann erinnert, und an die Zeit, wo bei seinem Klostereintritt auf dem Soracte die von ihm errichtete Kirche die Weihe erhielt, und von denen der zweite aus poetischen Bilderunterschriften besteht, Unterschriften, die vielleicht damals öfter unter Gemälde gesetzt wurden, welche die betreffenden zwei Wunder darstellten[4]).

1) A. Poncelet S. J. im angeführten Archivio 29 (1906) p. 541.

2) Bened. Sor. Migne 139 p. 12.

3) Bulletino di archeologia crist. 1884/5 p. 30.

4) Vgl. M. Ihm, Damasi Epigrammata, Lipsiae 1895, p. 64, und die ebenda angeführte Arbeit von Buecheler. Ihm bestreitet gleichfalls die Zugehörigkeit des Gedichtes zu Damasus, und ebenso hatte er sich schon im Rheinischen Museum 50 (1895) S. 195 ausgesprochen, indem er hervorhob, daß Damasus nie das et als Kopula braucht, wie es im V. 5 geschieht.

Wir geben im folgenden die beiden Gedichte unter Benutzung der Beiträge von de Rossi, Ihm und Buecheler zur Verbesserung der Lesarten[1]).

Grates [Christe] tibi refero, spes, vita bonorum,
Qui mihi rite vitam donasti noscere sanctam
Ac superare malos regni coelestis amore.
Fac rogo quaeso, Deus, sine me complere beata,
Et tua, quae cupio, fac gaudia cernere sancta.

* * *

Omnipotens Dominus, quo constat machina mundi,
Qui coelum terramque regis et fulmina mittis,
Quo sine nulla vigent coelum terraque creata,
Te coelum, tellus laudet, te potens in evo.
Omnis te benedicat homo laudetque, honoret.
Namque tuis pedibus lapis et lacus ille probatus
Atque Petrum tua dextra levans statuit super undas
Et Israhelite quondam te duce superno
Vestigio sicco peragrarunt maria rubra.
Sit tibi cum Patre simul et cum Flamine sancto
Gloria, magestas, virtus per secula compar.

Vers 1 [Christe] Ihm. — Vers 2 schreibt Benedikt ohne Sinn ritem donasti noscere sancta. Buecheler schlägt vor: rite fidem donasti noscere sanctam. — Vers 4 vielleicht zu lesen: Deus, finem complere beatum. — Zwischen Vers 2 und 3 ist bei Benedikt eingeschoben Quem impius apostatam Julianus dextruxit, Worte, die wahrscheinlich sich hierher verirrt haben aus den Vorlagen, aus denen er seine vorausgehende Fabel von der Zerstörung der Sorakteliche durch Julian entnahm. — Vers 5 Buecheler: finem me implere beatum. — Vers 6 Bei Ben. qui. — Vers 7 Ben. regis fulmina. Die Erwähnung der Blitze paßt sehr für diese von Gewittern heimgesuchte Berghöhe. — Vers 8 Ben. terram. — Vers 10 Ben. laudet versetur honore. — Vers 12 Ben. Petrus tua dextera. — Vers 14 Ben. peragerunt marmora. — Vers 15 Ben. Patrem. — Vers 16 Ben. secla.

Das erste Gedicht, das inhaltlich vom zweiten ganz verschieden ist, hätte also nach meiner Vermutung Karlmann oder einer aus seiner Umgebung, wenn nicht ein Mönch des Klosters in seinem Namen verfaßt, und zwar damals, als das Kirchlein auf der Spitze des Sorakte, das erste, von dem wir dort sichere Kenntnis haben, nach dem Klostereintritt des Fürsten erbaut wurde. Vielleicht erinnerte sich Karlmann bei dem Ausdrucke superare malos an traurige Erfahrungen, die bei seinem heroischen Entschluß des Klostereintrittes mit wirksam waren, und in dem sofort sich anreihenden Hinweis auf das regnum coeleste kann ein tröstender Vergleich mit dem regnum terrestre, das er verlassen hat, enthalten sein.

Karlmann, der erste Sohn Karl Martells, dankte als Hausmeier in Austrien im Jahre 747 ab, indem er seinem Bruder Pippin mit der Herrschaft über die Gebiete auch seinen Sohn Drogo übergab. Einhard sagt, er scheine den Schritt „amore contemplationis incensus" getan zu haben. Er ging zunächst mit einigen Getreuen zu Papst Zacharias, weihte

1) Das zweite Gedicht wurde aus anderer Quelle schon veröffentlicht von Kardinal A. Mai, Nova patrum bibliotheca, t. 1 pars 2 p. 212. In demselben ist der Parallelismus zwischen den beiden Wundern deutlich, so daß man an die damals beliebten „imagines de concordia" denkt, in welcher Szenen des Neuen Testamentes den entsprechenden aus dem alten gegenübergestellt werden. Vgl. H. Grisar, Analecta Romana 1 p. 456 s. Möglicherweise waren von einem solchen in der Kirche auf dem Sorakte angebrachten Zyklus biblischer Konkordienbilder zu Benedikts Zeit noch die von ihm kopierten Verse zu lesen.

sich am Petrusgrabe dem Apostelfürsten, empfing von demselben Papste die Tonsur und die „klerikale Bürde" und eilte dann auf die einsame Berghöhe. Seinem Silvesterkloster dortselbst verlieh Papst Zacharias ein Privileg[1]).

Das damals entstandene Kirchlein wurde später umgebaut. Ich glaube seine Überreste hinter dem jetzigen, von Steinen und Gebüsch verborgen, entdeckt zu haben. Es findet sich da eine Apsis zwischen zwei kleineren Apsiden, eine Anlage, die in das achte Jahrhundert gehören kann. Auch mögen namentlich in dem Raume unter dem Altare der jetzigen Kirche mehrere Bauteile der Zeit jenes karolingischen Baues angehören. Die ganze Lage des Raumes zwang äußerst konservativ gegenüber dem Vorhandenen zu sein[2]).

Der Platz ist auf der Spitze so beschränkt, daß man den Bericht Gregors des Großen versteht, der vom hl. Nonnosus zu erzählen weiß, wie er in seinem wunderbaren Glauben den Herrn um Verrückung der Felsen angefleht habe, damit er wenigstens Platz zur Anlage eines Gärtchens (ad condimenta olerum nutrienda) erlange. Jetzt lagern sich um die alte Kirche die Überreste von Eremitagen, die aus dem ursprünglichen Kloster entstanden sind und die als Zellen jenen Mönchen der später unten gelegenen Klöster dienten, die ein ganz einsames frommes Bußleben führen wollten. Die Gestalten von Karlmann und Nonnosus erscheinen hier dem Geiste des Besuchers, der nachdenklich über die von ihnen einst überschauten grünen Gefilde und Berge und dann in jene vergangenen Jahre der Kirche hinblickt, wo die Aszese sich oft so urkräftig und ergreifend äußerte. Diese Männer reden von ihren mannhaften und großen Siegen über sich selbst. Nonnosus hatte nach Gregor hier einen Abt (pater monasterii), dem zu gehorchen schwer war wegen seiner großen Rauheit und Härte. Aber er harrte mit Liebe und Geduld unter ihm aus und „brach häufig dessen Zorn durch seine Demut". Als „Präpositus" seiner Mitbrüder (Prior) ging Nonnosus diesen in der gewohnten Händearbeit voran und wirkte mit Selbstverleugnung für ihr Wohl. Als der Abt einst, da die Ölbäume des Klosters nur sehr wenig Frucht gebracht hatten, die Mönche bei den Bauern zur Arbeit verdingen wollte, um mit dem Lohne dem Kloster Öl anschaffen zu können, wußte Nonnosus dieses klug und freundlich zu verhindern, damit, wie er sagte, die Mitbrüder durch die Unsitten des Volkes, mit dem sie in zu enge Berührung kämen, keinen Schaden litten. Sein wunderkräftiges Gebet aber, heißt es, hätte sofort dem Mangel an Öl abgeholfen. Er hätte die wenigen gesammelten Oliven der klösterlichen Ölpflanzungen auspressen lassen, von der erhaltenen Flüssigkeit einzelne Tropfen in viele Ölkrüge getan, und siehe da, am andern Morgen waren alle mit Öl gefüllt[3]).

Karlmann hielt im klösterlichen Leben aus; aber er fühlte bald tief das Beschwerliche der gewählten Örtlichkeit; er wählte deshalb mit einigen Brüdern am Fuße des Berges ein etwas wirtlicheres Heim in einem von ihm gegründeten Kloster St. Stephan zu Mariano

---

1) Einharti Vita Karoli c. 2. Cf. Liber pont. (ed. Duchesne) 1 p. 433, Zacharias n. 221. — Das Privileg (Kehr l. c. p. 190) ist nur dem allgemeinen Inhalte nach aus dem Briefe Paul I an Pippin (Kehr ib.) bekannt.

2) Vgl. die Abbildung des Altares bei Rohault de Fleury, La Messe t. 1 tav. 66 und dazu L. Tomassetti im Archivio della soc. rom. di storia patria 7 p. 413. Eine bessere Reproduktion und Rekonstruktion hat F. Mazzanti im Archivio stor. dell'arte 1896 p. 170, wo er übrigens, und wohl mit Recht, das Relief der Platten dem 11. Jahrhundert zuweist. Mazzanti bringt auch S. 52 die Abbildung eines Kapitells, das er ohne Beweis der Zeit Gregor des Großen, also dem Ausgang des 6. Jahrhunderts, beimißt.

3) Der Leib des hl. Nonnosus, der früher auf dem Soracte verehrt wurde, kam durch die Translation seitens des Bischofs Nitger von Freising (1039—1052) in die Kathedrale letzterer Stadt. Vgl. Acta SS Boll. 2. September p. 412.

(zwischen Ponzano und Sant' Oreste auf einem Hügel bei Monte Pilone)[1]. Den tätigen Mann trieb es nach kurzer Zeit wieder zu einer neuen Gründung. Er entdeckte bei seinen Gängen durch die Umgebung in der Nähe der Tiber bei einer Andreaskirche ein altes Wasserkastell, das in römischer Zeit der dortigen von den Großen sehr aufgesuchten Villengegend sein Wasser gespendet hatte und noch immer in Tätigkeit war. Unter Ankauf von sehr vielen Liegenschaften in der weiteren Umgebung ließ er dort das Kloster des hl. Petrus, Benedikt und Andreas entstehen, das sich mit der kürzeren Bezeichnung Andreaskloster (S. Andreas in flumine) forterhalten hat und dessen interessante mittelalterliche Kirche noch heute eine historische und archäologische Merkwürdigkeit ist trotz der Umwandlungen, die sie erfahren mußte[2].

Benedikt vom Soracte, der dieses unten gelegene Kloster bewohnte (Gregorovius läßt ihn irrigerweise von seiner Zelle auf dem Gipfel über die Campagna träumerisch hinschauen), war der Meinung, die genannte alte Andreaskirche sei von Galla, der frommen Tochter des berühmten Symmachus auf Landgütern, die sie hier besessen, errichtet worden, und zwar über einem viel älteren Baue (super macerie murorum). Auch die Anlage eines Landeplatzes für Kähne schreibt er der hl. Galla zu, sowie außer dem Bau anderer Gotteshäuser die Errichtung einer Laurentiuskirche in agro Pontianello (Ponziano?), die sie dem Silvesterkloster in monte Serapti geschenkt hätte, wonach also der Bestand des Klosters auf der Höhe für die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts aufs neue bekräftigt würde. Sogar jenseits der Tiber hätte die reiche Römerin die bischöfliche Kirche der Sabina zu Forum novum (heute Vescovio) erbaut[3]. Beweise dafür bringt er nicht. Aber irgend ein wahrer Kern wird diesen Notizen doch wohl zugrunde liegen. Der Name der hl. Galla kann nicht rein willkürlich mit diesen Gründungen in Verbindung gebracht worden sein.

Gewiß und zuverlässig werden die Angaben desselben Chronisten, wenn er bei dieser Gelegenheit mit Umständlichkeit und Geduld aus den in seinem Andreaskloster bewahrten Urkunden der Schenkungen Karlmanns die einzelnen dem Kloster einverleibten Güter aufzählt. Wir können ihm des Raumes halber nicht durch seine Pergamente folgen. Nur hervorgehoben seien zuerst die Kirchen, die sich auf diesen Gütern bereits als Zentren der Kolonien, die mit den Gütern an das Kloster übergingen, erhoben: eine Kirche des hl. Viktor, wahrscheinlich der Sitz des sogleich zu nennenden Viktorklosters, eine des hl. Benedikt[4], eine der hl. Maria und eine des hl. Valentin. Es werden ferner Höfe angeführt mit den Namen St. Gregorius, St. Vitus, St. Heristus. Der letztere Name ist gleich Hedistus oder Edistus, und kehrt wieder in dem durch den Volksmund verdorbenen Namen des heutigen Dorfes Sant' Oreste auf der halben Höhe des Soracte, von dem der Berg auch Monte Sant' Oreste genannt wird. Ein von Benedikt genannter „fundus Seriano cum aquimolis duos et cella s. Silvestri" verdient wegen des lokalen Heiligen Beachtung. Überraschend ist sodann die Menge und der große Klang der altrömischen Namen, die in diesen Güterbezeichnungen fortleben, und durch die hier selbst ein Kataster eine beredte Sprache spricht. Unter den vornehmen Besitzern der alten Villen oder Latifundien, die hier die Gaben für das Kloster eines aus der Welt entflohenen Frankenfürsten zusammentragen, erscheinen laut der Ortsnamen nämlich ein Petronius, ein Priscus, ein Pollio, Rufus, Aemilius, Asinius,

1) Bened. Sor. c. 18: ad radicem montis. Vgl. Tomassetti l. c. p. 383 s. Der Abt folgte ihm nicht in das neue Kloster, es war eine friedliche Sezession oder eine Neugründung.

2) Bei Benedikt wird der Ort so bestimmt: subtus monte Grifianello, wo ein castrum antiquum aquarum emanat aquas und sich eine Kirche erhob mit dem Namen S. Andreas iuxta flumen.

3) Bened. Sor. c. 7: portus, qui dicitur bonus . . Ecclesia in civitate qui dicitur Forum novum.

4) Cum famulis et famulae ibidem residentibus. Anderswo heißt es bei ihm: cum colonis et colonae.

Cäcilius, Terentius, Marcellus, Persius, Salvius, Cato, Junius, Ruscius, Marius, Rutilius[1]).

Karlmann verließ um das Jahr 750 seine Stiftungen am Soracte und siedelte nach Montekassino auf langobardischen Boden über. Nach Einhard wäre der Hauptgrund gewesen, daß ihm die fränkischen Großen, die ihn auf der Romreise am Soracte vorüberkommend besuchten, öfter lästig wurden. In Wirklichkeit mochte doch wohl der ehemalige Staatsmann die Last des dortigen Lebens und auch die Ungleichheit der Bildung der Personen seiner Umgebung zu stark fühlen, während zu Montekassino ein sehr zahlreicher und gebildeter Mönchskreis ihn aufnahm. Er übte auch zu Montekassino die Mönchstugenden. Ja die Chronik von Salerno verherrlicht in sagenhafter Weise die Übungen der Demut und Frömmigkeit, denen sich Karlmann in diesem Kloster unterzog.

Es war ein verkehrter Schritt, als er im Jahre 754, um zwischen dem Langobardenkönig Aistulf und Pippin zu vermitteln, plötzlich ins Frankenland eilte. Er wäre, heißt es, im Auftrage seines Abtes gekommen, um zu bitten, daß Pippin nicht gegen Aistulf nach Italien herabziehe. Vielleicht waren die politischen Künste des Langobarden dabei im Spiele. Jedenfalls aber hatte das Wiedererscheinen des abgedankten Hausmeiers und seine Einmischung in die großen schwebenden Fragen der Politik sein Bedenkliches. Pippin ging darum gerne auf die an ihn gerichteten Vorstellungen des Papstes Stephan II. ein, daß Karlmann wegen seines einmal abgelegten Gelübdes in das Kloster gehöre. Er wies ihm, ohne seinen Plänen Gehör zu geben, einen strengen Aufenthalt im Kloster zu Vienne an, samt den Mönchen, die von Montekassino mit ihm gekommen waren. Um die Freilassung der Mönche mußte später Papst Paul Fürsprache einlegen. Karlmann selbst, der schon am 17. August 754 starb, kehrte nur tot nach Montekassino zu dem ihm in seinem Kloster bereiteten Grabe zurück.

Die Klöster des Soracte erscheinen nach Karlmanns Tod als eine Einheit, ohne Zweifel, weil sie in dieses Fürsten Hand im Jahre 747 kraft der Bulle des Papstes Zacharias vereinigt worden waren. Des Zacharias zweiter Nachfolger Paul I. wendete sie mit allen ihren reichen Besitzungen dem von ihm gestifteten stadtrömischen Silvesterkloster zu. Er tat es, wie die Urkunde von 761—762 sagt, zum Zwecke des Unterhaltes der Pilger und unserer Brüder, der Armen Christi. Dabei annullierte er die zugunsten Karlmanns erlassene Bulle des Zacharias und jede andere betreffs der Klöster getroffene apostolische Verfügung. Er zählt in seinem Erlasse als die drei zum alten Bergkloster gehörigen Klöster (monasteria subjacentia) auf: St. Stephan, St. Andreas und St. Viktor.

Eigentümlich ist jedoch und für die große Unsicherheit der öffentlichen Zustände bezeichnend, daß er diese seinem römischen Kloster zugedachte Schenkung nicht unmittelbar ausführt; er macht vielmehr formell die Schenkung dem König Pippin und läßt sie im Dokumente an sich und an das Kloster von diesem zurückkehren (per vos praefato monasterio usw.). Er erwartet offenbar von dem Namen des gefürchteten fränkischen Herrschers alle Sicherheit für den Besitz, insbesondere gegenüber den Langobarden[2]).

Die Sorakteklöster waren in ihrer einsamen Lage sehr der Überrumpelung ausgesetzt. Nach dem Schriftsteller Benedikt wäre schon unter dem langobardischen König Aripert (653—661) ein Überfall des Klosters unter großen Zerstörungen geschehen. Hingegen hat König Rachis, der 749 ins Kloster von Montekassino eintrat, nach ihm Kloster und Kirche

1) Bened. Sor. c. 18.

2) Kehr l. c. p. 190 n. 4. Der Brief des Papstes an Pippin bei Migne P. L. 98 p. 192 s. Vgl. Kehr ib. *5 = Migne ib. 222.

mit um so reichlicheren Gaben bedacht. Auch die Gunst Karls des Großen hat den Soraktekklöstern Sicherheit gegen Widersacher zu bringen gesucht. Aber durchaus legendarisch ist es wieder, wenn Benedikt Karl den Großen von einer Reise nach Palästina mit Reliquien des hl. Andreas zurückkehren und diese im Kloster St. Andreas in flumine als Geschenk niederlegen läßt. Es ist von der fiktiven Orientfahrt Karls die erste Erwähnung, die überhaupt bekannt ist; sie sollte bei Benedikt, der wohl schon eine falsche Lokaltradition aufgreift, nur der Herkunft gewisser Reliquien des Klosters einen großen Hintergrund verleihen.

Im neunten Jahrhundert wird zufolge dem Liber pontificalis die Klosterkirche in monte Soracti oder Serapti von den Päpsten Gregor IV., Leo IV. und Stephan V. mit kostbaren Ausstattungsgegenständen beschenkt; aber diese und viele andere wurden dann ein Raub der Sarazenen, deren Einfälle in den nachfolgenden Zeiten das Land heimsuchten. Sie brachten im zehnten Jahrhundert, wie Benedikt aus häuslichen Annalen zu berichten weiß, den Klöstern „St. Andreas und Silvester" großen Ruin. Auch trat, vielleicht im Zusammenhang damit, bei den Mönchen Verwahrlosung ein.

Die Bezeichnung Kloster S. Andreas und Silvester bei Benedikt bedeutet aber, daß das Bergkloster eingegangen war und daß St. Andreas in flumine die Verwaltung und die Traditionen in sich konzentrierte[1]). In der Folge legte die Reichsgewalt die Hand auf St. Andreas und schlug es zu den Fiskalgütern (fiscalia patrimonia intra Romanos fines ad usum imperialem). Als solches kaiserliches Kloster erscheint S. Andreas juxta montem Soractis gleich dem reichen Kloster Farfa in der Sabina in der Schrift De imperiali potestate in urbe Roma[2]). Vielleicht wird man nicht irren, anzunehmen, daß die rein zeremoniale Schenkung der Klöster an Karlmann und an Pippin durch die Päpste Zacharias und Paul einen der Fußpunkte für die Ansprüche des Reiches hergegeben habe.

Die engere Beziehung zur Reichsmacht scheint von günstigen Folgen für den Bestand jener Klöster begleitet gewesen zu sein, denn im elften Jahrhundert kam es zu einer Restauration der Kirche und des Klosters auf der Bergeshöhe, von der noch einige Spuren in dem jetzigen Baue erübrigen.

Hier sei nur zum Schlusse die wahrscheinlich in die Zeit dieser Erneuerung gehörige Inschrift erwähnt, die man an der gegenwärtigen Front der Kirche eingemauert findet. Sie rührt von einem sonst unbekannten Abt des Silvesterklosters, Priester Johannes, her. Die Tafel ist ein Teil einer verloren gegangenen, mit grobem Relief geschmückten Marmordekoration, von deren Ursprung durch Johannes sie meldet. Die groben und gegen Ende kaum noch leserlichen Buchstaben sagen:

† EGO IOHANES
VMILIS ABB PRB MON SCI SILBESTRI FECIT INDICTIONEM TERTIA DECIMA.[3])

1) Monasterium S. Andreae et S. Silvestri in monte Syrapti. So Bened. Sor. Die Bezeichnung gilt also für die Zeit um 946 unter Alberich von Rom.

2) Mon. Germ. hist. Scriptores 3 p. 719 s.; Migne 139 p. 52.

3) Vgl. Tomasseti im Archivio della Soc. rom. di storia patria 7 p. 417, wo die Inschrift zuerst korrekt gedruckt wurde.

Die Kapelle des hl. Nikolaus im Lateranpalast, ein Denkmal des Wormser Konkordats.

Von apostol. Protonotar Dr. Jos. Wilpert in Rom.

Kallixt II. (1119—24), der Sproß des burgundischen Königshauses, brachte es durch seine persönlichen Vorzüge[1]) fertig, den langen Streit über die Investitur durch das Konkordat von Worms (1122) zu einem für Kirche und Staat ehrenvollen Abschluß zu bringen. Um dieses wichtige Ereignis zu verewigen, erbaute er im lateranensischen Palast die Kapelle des hl. Nikolaus, welche sehr wichtige Malereien erhielt: „. . . aecclesiam sancti Nicholai in palatio fecit, cameram ampliavit et pingi sicut apparet hodie miro modo praecepit", lesen wir in seinem um 1134 von dem Diakon Pandolfo verfaßten Lebensabriß[2]). Aus den letzten Worten hat Duchesne geschlossen, daß Kallixt II. zwar die Kapelle gebaut, daß diese aber erst nach seinem Tode, jedoch seinen Angaben gemäß, „sicut praecepit", ausgemalt wurde. Die Kapelle ist längst zerstört; Benedikt XIV. (1740—58) war es beschieden, sie der Vergrößerung des Platzes vor der Lateransbasilika zu opfern. Wir kennen, aus alten Kopien und Beschreibungen, nur ihre Hauptmalereien, und diese haben Duchesne Recht gegeben.

In der Apsis sah man nämlich zwei Stifter: den Ehrenplatz behauptete Kallixt II., als der Gründer der Kapelle und der geistige Urheber ihrer Ausschmückung; ihm gegenüber war ein zweiter dargestellt, dessen Name, wie sich zeigen wird, frühzeitig geändert wurde, der aber kein anderer als der materielle Stifter der Malereien sein konnte.

Diese Malereien sind seit ihrer Veröffentlichung durch den Benediktinerabt Costantino Caietani[3]) der Gegenstand zahlreicher Erörterungen geworden. Die gründlichste und ausführlichste hat de Rossi geliefert. Seine Absicht war, die Stetigkeit des Kultes Urbans II. nachzuweisen[4]), was ihm auch in hohem Grade gelungen ist. Auf rein ikonographische Fragen ist aber weder er noch die übrigen Gelehrten eingegangen. Alle haben sich sodann auf die Fresken der Koncha beschränkt; die der Vorderwand der Apsis sind bis jetzt völlig unbeachtet geblieben. In unserer Studie wollen wir diese Lücken auszufüllen trachten. Wir werden zuerst die Malereien der Kapelle, dann diejenigen des zu ihr gehörigen, anstoßenden Saales besprechen.

I. Die Malereien der Kapelle.

Die Apsiskomposition war in zwei Zonen geteilt. Die Mitte der oberen nahm die mit dem göttlichen Sohn thronende Himmelskönigin, also eine beliebte Darstellung der römischen

1) Der Kardinal Boso schreibt von ihm: „Hic de magno sanguine regum ac principum est ortus, et inter seculares clarus et inter ecclesiasticos extitit maximus." Vgl. Duchesne Liber pontific. II S. 376.

2) L. p. ed. Duchesne II S. 323.

3) Sanctissimi D. N. Gelasii papae II Vita (Romae 1638) S. 135 f.

4) Esame storico ed archeologico dell' immagine di Urbano II papa e delle altre antiche pitture nell' oratorio di s. Nicola entro il palazzo Lateranense in Studi in Italia 1881. Separatabdr. S. 1—61. Im folgenden als Esame dell' immagine di Urbano II zitiert.

Kunst, ein. Maria saß auf einem mit Polster versehenen und lehnlosen Thron; sie hielt mit der Linken das Kind und stützte sich mit der Rechten auf das Stabkreuz. Ihre Gewänder waren die kaiserlichen; auf dem Haupte trug sie die Krone mit den Perlengehängen. Das Christkind hatte die klassische Kleidung, war deshalb barhaupt; seine Krone wurde von der im Scheitel der Apsis aus Wolken ragenden Hand Gottes gehalten, wie sie auf einem Fresko in S. Maria Antiqua von Engeln getragen wird. Es ist demnach nicht richtig, daß „die heilige Jungfrau gekrönt wurde", wie alle behaupten, welche über die Malereien der Kapelle geschrieben haben: die Krone in der Hand Gottes ist für Jesus bestimmt; Maria trägt bereits die ihrige. Die „Krönung der Jungfrau" wäre hier, wo eine mit dem Investiturstreit irgendwie zusammenhängende Darstellung vergegenwärtigt werden sollte, wenig am Platz. Für solche Kompositionen hatten die mittelalterlichen, auf den antiken Traditionen fußenden Künstler noch das richtige Verständnis.

Zu beiden Seiten von der Madonnengruppe schwebte je ein Engel, mit dem Stab in der einen Hand und die andere zum Gestus des Staunens erhoben. Zuunterst knieten die beiden vorhin erwähnten Stifter, kenntlich an den viereckigen Nimben und den beigeschriebenen Namen; sie umfaßten aus Ehrfurcht die Füße der Madonna. Kallixt II., DNS CALLISTVS PP. II., hatte, wie gesagt, den Ehrenplatz zur Rechten der Madonna; er erscheint auf den Kopien als Greis mit kurzem Vollbart. Der gegenüber kniende Papst ist dagegen jugendlich und bartlos. Pietro Sabino[1]), der erste, der den Malereien seine Aufmerksamkeit zuwandte, hat den Namen dieses Stifters nicht mitgeteilt. Dafür hat er zwei, in leoninischen Versen abgefaßte Inschriften, welche zu der Madonnengruppe gehörten, kopiert. Das gleiche tat ungefähr hundert Jahre später Giacomo Grimaldi, so daß wir in der Lage sind, beide Gelehrte zu kontrollieren: jener bringt die Inschriften ganz oder vielmehr mit einer stillschweigenden Ergänzung einer Lücke; dieser mit der Angabe aller Lücken, Ligaturen und Abkürzungen. Grimaldis Kopie entnehmen wir auch, daß an einigen Stellen das Efeublatt eingezeichnet war. Pietro Sabino las die Inschriften „in quadam Apsidula templi intra ipsum pallatium (Lateranense)". Er gibt zunächst, mit der Einschiebung des Namens Kallixt II., diejenige, welche auf die beiden Stifter sich bezog und in dem die zwei Zonen der Apsis trennenden Fries verteilt war:

SVSTVLIT HOC · PRIMO TEMPLVM CALLISTVS AB IMO
VIR CELEBRIS LATE GALLORVM NOBILITATE
DNS CALLISTVS PP · II ·
LETVS CALLISTVS PAPATVS CVLMINE FRETVS
HOC OPVS ORNAVIT VARIISQ̄ MODIS DECORAVIT.[2])

Die Inschrift spricht von zwei aufeinander folgenden Tatsachen: in der ersten Hälfte heißt es, daß Kallistus, der durch seine vornehme Abkunft berühmte Mann Galliens, den Tempel von Grund aus errichtet; in dem zweiten ist von jemand die Rede, welcher, Papst geworden, dieses Werk auf die mannigfachste Weise ausgeschmückt hat. Das kann natürlich nur ein Nachfolger, nicht Kallixt II. selbst sein, wie Pietro Sabino uns glauben machen möchte. Grimaldi vermerkte in dem dritten Vers, wo der Name des fraglichen Papstes zu lesen war, eine Lücke von „siebzehn Buchstaben"[3]). Costantino Caietani dachte an Anastasius IV. (1153—54) und fügte den Namen in die Lücke

1) Kanoniker von Sankt Peter und Verfasser der Sylloga inscriptionum christianarum, welche er Ende 1494 dem französischen König Karl VIII. in Rom überreichte. Vgl. de Rossi, Inscript. christ. II, I S. 407.

2) De Rossi Inscript. christ. II. I. S. 426, 59.

3) Cod. vat. lat. 6437 fol. 129 v.: „literae 17 in hoc versu desiderantur".

ein[1]): VERVM ANASTASIVS PAPATVS CVLMINE FRETVS usf. Deshalb gab er diesen Namen auch dem dem Gründer der Kapelle gegenüber knienden Stifter der Malereien. Seine Ansicht wurde allgemein angenommen. Erst de Rossi erkannte ihre Unvereinbarkeit mit der Tatsache, daß die Malereien von Pandolfo erwähnt werden, also schon um 1134 existierten; er entschied sich deshalb für Honorius II. (1124—30), den unmittelbaren Nachfolger Kallixt' II.: „Nel pontefice adunque prostrato alla sinistra della Vergine riconosceremo l'immediato successore di Callisto II, che compiè l'opera di lui, lasciandogliene intera la gloria e l'onore."[2]) An der von Pietro Sabino überlieferten Widmungsinschrift hatte er nichts auszusetzen, trotz des augenscheinlichen Irrtums in dem dritten Vers. Duchesne gebührt das Verdienst, den Irrtum berichtigt zu haben; nach ihm lautete der dritte Vers:

PRAESVL ANACLETVS PAPATVS CVLMINE FRETVS.[3])

Der Stifter der Malereien ist demnach der dem jüdischen Hause der Pierleoni entsprossene Kardinal Petrus, welcher als Gegenpapst Innocenz' II. (1130—43) den Namen „Anaklet II." annahm und acht Jahre lang alleiniger Herr von Rom war. Er ging auf die Ideen Kallixt' II. ein, indem er die Kapelle nach dem Plan desselben ausschmückte. Selbstverständlich benutzte er die Gelegenheit, sein eigenes Bild auf der Malerei zu verewigen, wozu er übrigens volles Recht hatte. Dazu erhielt die Gruppe durch seine Gestalt einen symmetrischen Abschluß: die Madonna thronte zwischen zwei schwebenden Engeln und zwei knienden Päpsten. Schließlich ist zugunsten Anaklets II. noch hervorzuheben, daß er so taktvoll war, dem eigentlichen Stifter den Vorrang zu lassen.

Zwei weitere Päpste waren neben der Madonnengruppe, auf jeder Seite einer, gemalt. Links stand der hl. Sylvester, $\overline{\text{SCS}}$ — SILVESTER, in pontifikalen Gewändern und mit der Tiara von der damals üblichen Form auf dem Kopf; er hielt in der Linken das Buch und machte mit der Rechten den Gestus des mit dem Sprechen verbundenen Segnens. Das Gegenstück bildete ein fast völlig gleicher Heiliger, dem nur die Tiara fehlte. Caietani hielt diesen für den hl. Anastasius I. (398—402), unbekümmert darum, daß bei einer solchen Annahme der Abgang der Tiara unerklärt blieb[4]). Als Anastasius figuriert die Gestalt auch auf dem Stich, welcher in die Ausgabe der Werke Benedikts XIV. Aufnahme fand[5]). Dieses ist ein Beweis, daß der Name auch wirklich in der Apsis geschrieben war; denn der Papst hatte als Kardinal Lambertini die Malereien genau untersucht. Tatsächlich fand ihn schon Grimaldi vor, welcher von den beiden Heiligen folgende Beschreibung hinterließ: „In ipsa testudine a dextris sanctus Silvester pp. cum planeta et pallio, cum libro et dextra benedicens cum thiara unius coronae; a sinistris est sanctus Anastasius cum pallio pontificali et rotundo diademate (Heiligenschein)."[6]) Auf der folgenden Seite führte er, wahrscheinlich durch irgendeine Kopie verleitet, die tiaralose Gestalt noch einmal, unter den Päpsten der unteren Apsiszone, an und hielt sie für den hl. Kallixt (218—22), den ersten des Namens: „. . . s. Callistus pp. senex valde, non habet Regnum nisi tantum orbiculare diadema, et hoc, quia fuit ante sanctum Silvestrum, qui primus Regnum portavit."[7]) Wir werden bald sehen, daß dieser Identifizierung eine richtige Beobachtung zugrunde liegt. De Rossi endlich

1) Sanctissimi D. N. Gelasii papae II Vita S. 135.
2) Esame dell' immagine di Urbano II S. 59.
3) Vgl. den Nachweis in Liber pontificalis II. S. 325 Anm. 22.
4) A. a. O. S. 135.
5) Opera, ed. Prati 1839, I S. 299. Der Stich hat folgende Unterschrift: „Exemplum Picturae Absidis antiqui Oratorii S. Nicolai Episcopi in Patriarchio Lateranensi, qualis olim extabat, priusquam area, quae ante Lateranensem Basilicam diffunditur, amplificaretur."
6) Cod. vat. lat. 6437 fol. 129.
7) A. a. O. fol. 129v.

suchte die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er in dem vermeintlichen Anastasius einen heiligen Bischof, nicht Papst, erkannte: „Perciò s. Anastasio essendo privo di quell' insegna (tiara) e fornito solo di pallio episcopale ... dee essere stimato non papa, ma uno dei sant vescovi di quel nome, forse quello di Sens, al quale Callisto II, francese, può aver avuto speciale devozione.“ [1])

Seitdem wir wissen, daß Anaklet II. die Malereien ausführen ließ, und daß er zu den Füßen der Madonna kniete, sind wir über den Namen des neben ihm stehenden Papstes keinen Augenblick im unklaren: es ist der hl. Anaklet I., der Namenspatron des Stifters der Malereien[2]). Hier hat sich letzterer offenbar eine Änderung erlaubt; denn auf dem ursprünglichen Plan war ohne Zweifel der hl. Kallixt I., der Patron des Erblassers, vorgesehen.

Das Schwanken über die Person des Stifters der Malereien zwingt uns anzunehmen, daß der Name desselben frühzeitig auf dem Originalgemälde ausgemerzt und durch einen andern ersetzt wurde. Dieses hatte dann auch eine Änderung des Namens für den Patron des Stifters und die oben (S. 226) erwähnte Entstellung des dritten Verses der Widmungsinschrift zur Folge. Es entzieht sich jeder Vermutung, auf wen die Veränderungen zurückzuführen sind; sicher ist nur, daß sie bereits Pietro Sabino vorgefunden hat. Ihr Urheber konnte es offenbar nicht über sich bringen, daß ein Gegenpapst die Ehre haben sollte, auf einem so wichtigen Denkmal wie den Malereien der Nikolauskapelle als Stifter zu erscheinen. Wir stehen hier übrigens vor einem Ausnahmefall; denn die Römer waren in solchen Sachen stets sehr tolerant. Der Papst Symmachus z. B. hat es über sich gebracht, daß sein Porträt in der alten Paulskirche neben dem seines Gegenpapstes Laurentius gelassen wurde.

Die Mitte der unteren Zone der Apsis enthielt eine fingierte Nische, in welcher der hl. Nikolaus (S̄C̄S̄ NICOLAVS ĒPS̄) in erzbischöflichen Gewändern, mit dem Buch in der Rechten und dem Hirtenstab in der Linken gemalt war. Es umgaben ihn die Gestalten von acht Päpsten, welche ganz besonders die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gelenkt haben. Unter den Kopien verdienen diejenigen den Vorzug, welche der Kardinal Francesco Barberini anfertigen ließ, weil auf ihnen die Päpste mit den richtigen Namen versehen wurden[3]). Auf der Ehrenseite standen: Leo I. (S̄C̄S̄ LEO P̄P̄), Urban II. S̄C̄S̄ VRBANVS P̄P̄ . II), Paschal II (S̄C̄S̄ PASCALIS P̄P̄ . II) und Gelasius II (S̄C̄S̄ CELASIVS PP . II); gegenüber Gregor I. (S̄C̄S̄ GREGORIVS P̄P̄), Alexander II. (S̄C̄S̄ ALEXANDER P̄P̄ . II), Gregor VII. (S̄C̄S̄ GREGORIVS P̄P̄ VII) und Viktor III. (S̄C̄S̄ VICTOR P̄P̄ . III). Alle hatten die übliche Kleidung und Haltung. Zwei, Leo I. und Gregor I., waren als Lehrer aufgefaßt; denn sie trugen ein aufgeschlagenes Buch, während die übrigen ein geschlossenes hatten. Alle, auch die unmittelbaren Vorgänger Kallixt' II., waren nimbiert und durch das abgekürzte Beiwort S̄C̄S̄ ausdrücklich als Heilige gekennzeichnet[4]). Schon Grimaldi hat sich darüber gewundert; er hat zugleich auch, zur Erklärung, auf das Brevier der Benediktiner verwiesen, wo diese Päpste als Heilige gelten: „Miratus sum quomodo Gelasium II Paschalem item II et alios sanctos nominet, quos idem Callistus, ut inquit Panvinius pingi iussit, eos scilicet romanos pontifices, qui ante se fuerunt ab Alexandro II deinceps, quamquam foedissima pictura; sed in breviario Benedictino ... pro sanctis colun-

1) Esame dell' immagine di Urbano II S. 60.

2) Vgl. Duchesne in L. p. II. S. 325 f., Anm. 22.

3) Cod. barb. lat. 4423 fol. 2 f. Die gleichen Kopien befinden sich auch im Kastell von Windsor (abgedruckt bei Lauer, Le palais de Latran, S. 165).

4) Vgl. darüber de Rossi, Esame dell' immagine di Urbano II, S. 11 ff.

tur."[1]) Die Pönitentiäre, denen Pius V. im Jahre 1570 das Oratorium des hl. Nikolaus zu gottesdienstlichem Gebrauch überwies, konnten sich diese summarische Kanonisierung weniger leicht erklären. Daher veränderten sie, bei der Ausbesserung der Malerei, einige Namen oder führten ganz neue ein. Unter den Papstgestalten, welche Ciacconio zwischen 1590—95, also nach der Veränderung, kopieren ließ[2]), und die in dem Cod. vat. 5407 vereinigt sind, lesen wir · S · CELESTINVS PP · I, · S · CHALISTVS PP · I, · S · GELASIVS PP · I und · S · PASCALIS PP · I. Nur Alexander II. und Gregor VII. behielten ihre ursprünglichen Namen bei.

Die Kenntnis der richtigen Namen verdanken wir Panvinio, welcher die Malereien der Kapelle, bevor sie von den Pönitentiären ausgebessert wurden, gesehen und aus ihnen die Gestalten der Päpste in der unteren Zone, die ihn am meisten interessierten, herausgehoben hat. Er schreibt: „(Callistus papa II) a fundamentis aedificavit oratorium sive aediculam in honorem s. Nicolai episcopi, pulchram et oblongam cum tecto ligneo imbricato, quam etiam totam pinxit. In cuius absida eos omnes Romanos pontifices, qui ante se fuerunt, ab Alexandro II deinceps pingi iussit, quamquam foedissima pictura. Hi fuere Alexander II, Gregorius VII, Victor III, Urbanus II, Paschalis II, Gelasiusque II. Item his adiunxit ex antiquis sanctos Leonem et Gregorium magnos, et se ipsum in absidae testudine ad pedes Salvatoris."[3]) An dieser Beschreibung fällt einiges auf. Die beiden Heiligen Silvester und Anaklet I. übergeht Panvinio, ebenso Anaklet II. Die Stifter sodann knieten nicht „zu den Füßen des Erlösers", wie er sagt, sondern zu denen der Madonna. Schließlich werden auch die zwei leoninischen Inschriften von ihm nicht angeführt; daß er sie aber gelesen hat, beweist seine Angabe über den Erbauer der Kapelle. Trotz aller Lücken ist seine Beschreibung wegen der bloß von ihm richtig überlieferten Namen der Päpste äußerst wertvoll. Ohne ihn hätten die Malereien einen ganz großen Teil ihres Reizes und ihrer Schärfe eingebüßt.

Die Komposition der Apsismalereien liegt jetzt klar vor uns. Kallistus II. wollte die Bildnisse seiner Vorgänger, die sich in dem Investiturstreit als Verteidiger der kirchlichen Unabhängigkeit in hohem Grade ausgezeichnet haben, mit einigen von den hervorragendsten Päpsten aus dem Altertum um das Bild der mit dem göttlichen Sohne thronenden Himmelskönigin vereinigen, um so den Ruhm dieser mutigen Streiter für immer vor der Nachwelt zu sichern und ihr Andenken zu heiligen. Er stellte sie im Besitz der himmlischen Glorie dar; denn sie erfreuen sich der Gesellschaft Christi und der hl. Jungfrau. Der Himmel ist symbolisch durch die auf blauem Grund gemalten Sterne angedeutet; die unteren Papstgestalten entbehren zwar der Sterne, bilden aber mit der oberen Gruppe ein Ganzes und wurden, wie so oft, nur aus ungenügender Kenntnis der Perspektive in eine tiefere Zone verwiesen. Die kaiserlichen Gewänder sodann hat der Künstler der Madonna mit Absicht gegeben; sie sollten mit der für das Christkind bestimmten Kaiserkrone dem Beschauer sagen, in wessen Diensten die Päpste jenen Kampf gegen die weltlichen Herrscher geführt: hier irdische Kaiser, dort die Himmelskönigin mit dem Gottessohn, der seine Streiter mit der ewigen Krone belohnt hat.

Die Malereien besaßen also noch die der altchristlichen Kunst eigene Klarheit und Bestimmtheit in der Wahl der Ausdrucksmittel. Von der künstlerischen Seite genommen müssen sie keine besonders großen Leistungen gewesen sein; wenn sie aber Panvinio in der oben abgedruckten Stelle „foedissima", Grimaldi „inepta pictura"[4]) nennt, so dürfen wir nicht

1) Cod. vat. Cappon. 145 f. 173.
2) Über diese Kopien vgl. de Rossi, Roma Sotterranea I, S. 14 ff.
3) Cod. vat. lat. 6781 fol. 270; De septem Urbis ecclesiis, S. 173.
4) Cod. vat. Cappon. 145 fol. 173.

vergessen, daß solche abfällige Urteile den Humanisten sozusagen in der Feder lagen, sobald es sich um mittelalterliche Schöpfungen handelte. Die Kopien beweisen, daß die Malereien, bei allen Mängeln, noch einen Vorzug aus der Antike hatten: daß sie monumental wirkten. Frühzeitig fing man, wie bemerkt, an, Veränderungen an ihnen vorzunehmen. Die größten Freiheiten erlaubten sich die Pönitentiäre, welche dafür auch scharf getadelt wurden. An Panvinios Bemerkung, „die Kapelle des hl. Nikolaus sei ganz ausgemalt", anknüpfend, sagt Grimaldi, daß sie „nunc poenitentiariorum ibi degentium ignorantia tota est alba praeter apsidem, cuius sacras imagines coloribus refricarunt"[1]). Später wurden dieselben gezwungen, die Änderungen zu beseitigen: „per superiores coacti fuerunt novationem quoad pontifices de medio tollere et rem in pristinum restituere . . . quod bene innotuit SS. DD. D. N. papae Clementi XI." So Crescimbeni bei Gattola[2]). Einige von den Entstellungen sind jedoch geblieben. Der hl. Nikolaus z. B. bekam ein ganz modernes Aussehen, und die beiden Engel halten brennende Fackeln statt der Stäbe[3]). Beides bietet auch die Malerei, welche Benedikt XIV. zum Andenken an das zerstörte Original in dem Oratorium anfertigen ließ[4]). Auf dieser sehen wir noch zwei weitere Extravaganzen: dort sitzt die Krone der Madonna nicht auf dem Kopf, sondern schwebt darüber, und der himmlische Boden, auf welchem die Heiligen Silvester und Anaklet I. stehen, ist von zweimal sieben kleinen Erhöhungen bedeckt, welche die Form von Maulwurfshaufen haben. Es ist schwer zu sagen, was der Maler Gaetano Sardi, der mit der Erneuerung der zerstörten Fresken betraute Künstler, sich dabei gedacht hat. Daß schließlich auch der Stil ein ganz moderner geworden ist, versteht sich von selbst. Alle diese Freiheiten haben Benedikt XIV. bewogen, in seiner Beschreibung der Malereien, welche nach der Wiederherstellung derselben erschienen ist, gründlicher auf den Gegenstand einzugehen: „Nunc ergo in tertia nostri operis editione utile iudicavimus eam (picturam) diligentius describere. Quod eo magis necessarium visum est, quod pictura, prout erat antiquitus, non exacte usquequaque expressa est."[5]) Doch nur wenige von denen, welche die Bilder heute betrachten, mögen ihre Beschreibung in dem Werke des gelehrten Papstes nachlesen; besser wäre es gewesen, hätte man die Berichtigungen auf Sardis Kartons vorgenommen.

Nach Panvinios Aussage war die Kapelle ganz ausgemalt. Leider hat er auch nicht ein einziges Sujet namhaft gemacht; und als Grimaldi seine Aufzeichnungen machte, waren die Malereien der beiden Seitenwände und der Eingangswand bereits übertüncht. Neben und über der Apsiswölbung sah Brutius die Gestalten der Madonna, des Täufers und Christi, welche ihm aber modern waren: „Extra absidis fornicem repraesentabantur virgo Maria concepta et S. Johannes Baptista, in vertice ante arcus Salvator; picturae quidem omnes recentes".[6])

Die antiken Gesten, welche im ganzen Mittelalter Geltung hatten, scheinen Brutius nicht mehr geläufig gewesen zu sein; die Figur der Jungfrau, die er „concepta" nennt, war in Wirklichkeit die fürbittende, welche ihre Hände zur Seite ausgestreckt hielt. Ihr gegenüber stand, mit derselben Gebärde, der hl. Johannes, und in der Mitte befand sich das Brustbild Christi, an den der Gestus gerichtet war. Das Ganze stellte also die große

1) Cod. vat. Cappon. 145 fol. 172.

2) Historia Casin. monast. I, S. 366. Vgl. Benedikt XIV, De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione 1, 41 in Opp. ed. Prat. I, S. 298.

3) Die Stäbe bezeugt ausdrücklich Grimaldi (Cod. vat. Cappon. 145 fol. 172): „In apsidis testudine est imago Dei parae virginis . . . Hinc inde duo angeli virgas tenentes" usf.

4) Mit weiteren Änderungen reproduziert in Benedikts XIV. Opp. ed. cit. I, S. 299.

5) De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione 1, 41 ed. cit. I, S. 297 f.

6) Archiv. vatic. Miscell. Arm. VI, vol. IV, fol. 396 f.

Fürbitte, die sog. Deesis dar, von welcher das älteste Beispiel, der Urtyp aller übrigen, auf den konstantinischen Mosaiken der Lateransbasilika abgebildet war. Das moderne Bild der Deesis hatte natürlich die Stelle des alten eingenommen. Es erhöht den Wert der Malereien der Nikolauskapelle um ein Bedeutendes, da es zeigt, daß diese Szene noch im 12. Jahrhundert der römischen Kunst familiär war. Seit der Renaissance, in welcher man auf die mittelalterlichen Schöpfungen mit Verachtung herabzublicken pflegte, verlor sich das Verständnis für die Darstellungen der Deesis. Daher kein Wunder, daß Sardi auf seiner Rekonstruktion die Gestalten der Jungfrau und des Täufers unterdrückt und durch einige Ranken ersetzt hat. Die Büste Christi, welche allein verschont wurde, nimmt sich deshalb etwas vereinsamt aus. Durch das Bild der Deesis wollte Kallixt II. auf die beiden großen Fürbitter hinweisen, unter deren Schutz die Päpste sich in ihrem Kampf für die Unabhängigkeit der Kirche gestellt hatten: Maria, die advocata κατ' ἐξοχήν und Johannes Baptista, der schon damals als einer der Patrone der Lateransbasilika galt.

Wie kam es nun, wird man fragen, daß Kallixt II. die Kapelle dem hl. Nikolaus geweiht hat? Der Kult des Heiligen von Myra war im 12. Jahrhundert schon so in Blüte, daß es an sich nichts Auffallendes wäre, ihn hier als Patron zu sehen. Der Grund dürfte indes ein anderer sein: es ist möglich, daß Kallixt II. die Kapelle dort, wo die „basilica Nicolaitana" stand, errichtet hat. Diese stammte von Nikolaus I. (858—67) und wurde von dessen Nachfolger Hadrian II. (867—72) mit Malereien ausgeschmückt. Der Autor der Vita des letzteren preist sie in überschwenglichen Worten: „(Hadrianus II.) basilicam Nicolaitanam, quam sanctissimus papa Nicolaus a fundamentis adeo luculenter cum tribus aquaeductibus fabrefactis extruxerat, ut omnes Lateranenses basilicas sui pulchritudine superaret, iuxta votum decessoris sui picturis variis decoravit."[1]) Wie es nun schwer fällt, zu glauben, daß ein so hervorragender Bau spurlos verschwinden konnte, so naheliegend ist die Annahme, daß derselbe in die Kapelle des hl. Nikolaus aufgegangen ist. Pandolfos Bemerkung, Anaklet II. hätte „die Apsis erweitert", setzt tatsächlich etwas Präexistierendes voraus. Wenn die Konjektur sich bestätigt, so hat Kallixt II. den Namen einfach übernommen. Bei ihm handelte es sich aber nicht mehr um den Papst Nikolaus I., sondern um den Heiligen von Myra, wie ja auch das Gebäude selbst nicht mehr ein profaner Bau, sondern eine Kapelle war.

II. Die Malereien des Sitzungssaales.

Wie Kardinal Boso schreibt, bestimmte Kallixt II. das Oratorium des hl. Nikolaus zur päpstlichen Hauskapelle. Zu ihr gehörten zwei Räume, von denen der eine das Schlafzimmer des Papstes war, der andere zu den geheimen Beratungen diente: „unam (cameram) cubicularem et pro secretis consiliis alteram"[2]). In dem Sitzungssaal waren vier historisch-symbolische Szenen gemalt, welche in der Folge viel von sich reden machten. Eine Wand enthielt die berühmte Bulle des Wormser Konkordats, die „tabula privilegii", wie Pandolfo sich ausdrückt[3]). Vier Jahrhunderte später waren die Buchstaben zwar schon etwas verblaßt, aber noch so leserlich, daß Panvinio eine Abschrift anfertigen konnte[4]). Daß die vier Malereien den Zweck hatten, den Triumph der legitimen Päpste über „die von der weltlichen Macht aufgestellten Gegenpäpste" zu verherrlichen, spricht Johannes Sares-

1) L. p. ed. Duchesne II, S. 176.
2) L. p. ed. Duchesne II, S. 379.
3) L. p. ed. Duchesne II, S. 322.
4) De septem Urbis ecclesiis S. 175 f. Die „mit dem goldenen Siegel des Kaisers versehene" Pergamenturkunde wurde „in dem Archiv der römischen Kirche hinterlegt" (Boso in L. p. II, S. 378), wo sie noch

berienſis in den folgenden Worten aus: „Sic ad gloriam patrum, teste Lateranensi palatio ubi hoc in visibilibus picturis et laici legunt, ad gloriam Patrum schismatici, quos saecularis potestas intrusit, dantur pontificibus pro scabello, et eorum memoriam recolunt posteri pro triumpho.“[1]) Der Ausdruck „pro scabello“ iſt wörtlich zu nehmen. Die Gegenpäpſte waren, mit andern Worten, ſo dargeſtellt, daß ſie „als Schemel“ dienten, alſo von den legitimen Päpſten „mit Füßen getreten“ wurden. Panvinio bezeugt es für zwei von den Bildern ausdrücklich: auf dem einen ſah man Alexander II. mit Cadolus, auf dem andern Paſchal II. und Gelaſius II. mit Albert, Maginulf und Theoderich. Er ſchreibt: „Sub Alexandri itaque II. tabula, in qua ipse pictus est, cum Cardinalibus pedibus Cadolum conculcans, sunt huiusmodi versus

REGNAT ALEXANDER CADOLVS CADET ET SVPERATVR
. . . . . NIHILATVR . . . . . .

sub Paschalis vero et Gelasii II. simulachris quosdam schismaticos pontifices sub pedibus tenentibus, sunt hi alii duo

Ecclesiae decus PASCHALIS PAPA SECVNDVS
Albertum damnat MABINVLFVM THEODERICVM.“[2])

Der Geſtus, jemanden mit Füßen treten, ſpielt ſchon in der Hl. Schrift eine große Rolle und iſt in der profanen Kunſt von jeher in Gebrauch geweſen. Auf den unſerer Zeit weniger fern liegenden Münzen z. B. hat der Kaiſer den Fuß auf den Nacken des beſiegten Feindes geſetzt, eine Kompoſition, welche auf der Rückſeite gewiſſer Stücke ſtändig wiederkehrt und die VICTORIA AVGVSTORVM zu verſinnbilden hatte. In der altchriſtlichen und mittelalterlichen Kunſt ſodann wurde der Geſtus für den Erlöſer verwendet, welcher in den Szenen der Höllenfahrt dem Hades, dem Repräſentanten der Unterwelt, auf den Nacken tritt, um dadurch ſeinen Sieg über den Tod zu bekunden. Kallixt II. gebrauchte ihn, folgerichtig, für die ſechs in der Apſis der Nikolauskapelle als Heilige abgebildeten Päpſte, welche in dem Inveſtiturſtreit über ihre Gegenpäpſte triumphiert haben. Zweifelsohne dachte er an den Pſalmvers: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.“[3]) Leider beſitzen wir von ſeinen merkwürdigen Malereien keine Kopien; denn die von Raſponi veröffentlichten[4]) ſind freie Barockſchöpfungen, bei denen nicht einmal die Architekturen, geſchweige denn die Geſtalten, etwas von den Originalen an ſich haben. Dazu fehlt auf ihnen eine Hauptſache, die Gegenpäpſte; ſie ſind alſo völlig wertlos.

Wir ſchließen mit einer Inſchrift, welche Pietro Sabino den oben (S. 226) angeführten folgen läßt:

PARCERE PROSTRATIS SCIT NOBILIS IRA LEONIS
TV QVOQVE FAC SIMILE QVISQVIS DOMINARIS IN ORBE.[5])

Im Bilde einer Tierfabel wird hier dem Beherrſcher des Erdkreiſes, d. i. dem Papſt, eine Weiſung erteilt: wie der edle Löwe bei dem Anblick der auf dem Boden Hingeworfenen ſeinen Zorn beſänftigt, ſo ſoll es auch der auf dem Erdkreis Herrſchende tun und gegen ſeine beſiegten Feinde Großmut

heute exiſtiert, aber ohne das Siegel. Zuletzt in Faksimile veröffentlicht von Sickel-Breßlau, Die kaiſerliche Ausfertigung des Wormſer Konkordats in Mitteilungen des Inſtituts für öſterr. Geſchichtsforſchung, 1885, S. 105 ff.

1) Joann. Saresber. Ep. 59 Migne PL. 199, 39.
2) De septem Urbis ecclesiis S. 174.
3) Ps. 109, 1.
4) Raſponi, De basilica et patriarchio Lateranensi, S. 287 ff.
5) De Roſſi, Inscript. christ. II, I, S. 426, 59.

üben. Es liegt auf der Hand, daß mit den prostrati die Gegenpäpste gemeint sind. Deshalb ist es anzunehmen, daß die Malerei, unter welcher Pietro Sabino die Inschrift gelesen hat, in dem Sitzungssaal, nicht in der Kapelle des hl. Nikolaus war. Wie wir sie uns vorzustellen haben, lehrt eine ähnliche Inschrift, welche „über der zweiten Tür des Campidoglio" angebracht war und zu einem Bild gehörte, das einen „ergrimmten Löwen vor einem kleinen, liegenden Löwen" vergegenwärtigte[1]). Wahrscheinlich waren die beiden Löwen auch in dem Sitzungssaale über dem Eingang gemalt. Der für den Papst gebrauchte Ausdruck: tu ... quisquis dominaris in orbe enthält keine Übertreibung; er entspricht der mittelalterlichen Auffassung von der Macht des Papstes als des Stellvertreters Christi auf Erden.

1) Lanciani, Il cod. barb. XXX, 89 in Archivio della società Romana di storia patria, S. 470: „Iratus recole, quod nobilis ira leonis. In sibi prostratos se negat esse feram."

Grundlagen der Beziehungen zwischen Landeskirche und Thronfolge im Mittelalter.

Von Privatdozent Dr. Max Buchner in München.

Wir sind gewohnt, die Regierung Ludwigs des Frommen als eine Epoche der Auflösung zu betrachten, als eine Zeit, da der gewaltige Bau des Frankenreiches, den Karls des Großen Arm zusammengezimmert hatte, auseinanderbröckelte und zerfiel. In der Tat kann kein Zweifel darüber bestehen, daß für die fränkische Monarchie als solche, für das karlingische Kaiser- und Königtum, für die fränkische Verwaltungsorganisation, überhaupt für die Verwirklichung des Staatsgedankens Karls, die Herrschaft seines Sohnes einen rapiden Rückschritt darstellt. Und doch darf man darüber nicht vergessen, daß gerade in jenen Tagen des Verfalls die ersten Keime zu neuen Gebilden gelegt wurden, die nicht so sehr einzelnen Persönlichkeiten als vielmehr dem Geiste und den Anschauungen der Zeit ihre Entstehung verdankten; eben deshalb erwiesen sich diese Gebilde lebenskräftiger und widerstandsfähiger als das Werk des großen Karl. Bald nach seinem Tode brach seine Schöpfung zusammen. War sie auch für die mittelalterliche Kultur und Weltanschauung in mannigfacher Hinsicht von nachhaltiger Wirkung, so wurde doch für die Lösung einer Reihe von Problemen erst unter Ludwig der Boden und die normale Grundlage, auf der die Zukunft weiterbauen konnte, geschaffen. Das gilt vor allem auch für die Beziehungen des fränkischen Herrschers zu dem hohen Klerus im Reiche, zur Landeskirche. Die überragende Stellung, welche Karl in kirchenpolitischen und selbst in rein kirchlichen Fragen innegehabt hatte, sollte nur eine vorübergehende, den vielen und großen Verdiensten Karls um die christliche Kirche entsprechende Erscheinung bedeuten. Der Idee der Verschmelzung von Staat und Kirche, wie man sie sich in der Heldengestalt Karls[1]), daneben aber auch in der Person des Papstes verkörpert dachte[2]), sollte gar bald die Vorstellung von der Trennung der beiden Gewalten folgen. Auf dem Pariser Konzil von 829 gab man dieser Auffassung klaren Ausdruck.

---

1) Ihm spricht bekanntlich Alkuin (MG. Epistolae IV 282) beide Schwerter zu; vgl. H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 1902) 35; F. Kampers, Karl der Große (1910) 98.

2) Vgl. W. Ohr, Alte und neue Irrtümer über das karolingische Staatskirchentum, in der Hist. Vierteljahrschrift VIII (1905) 57: „Karl der Große galt als das Haupt der Christenheit, nicht minder aber auch der Papst"; s. auch J. A. Ketterer, Karl der Große und die Kirche (1898) 258: „Man kannte noch nicht den Streit der beiden obersten Gewalten, sondern betonte in echt augustinischer Weise überall nur ihre Einheit." — Richtig ist aber auch, wenn O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I (1868) 149 sagt: „Eine wirkliche Ausgleichung der Gegensätze hatte nicht stattgefunden, sie war nur äußerlich in einem zufällig glücklichen Verhältnis gemischt." Beachtenswert scheinen mir namentlich die Ergebnisse von W. Ohr, Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis (Leipziger Diss. 1902) 77: „Ein ausgebildeter Dualismus muß der karolingische Ideenkreis . . . genannt werden. Zwei oberste Herrscher hatte die Christenheit, jeder selbständig, jeder Stellvertreter göttlicher Macht, jeder theoretisch unabhängig vom andern . . ." Der Gegensatz zwischen diesen beiden Mächten sei hinter der Persönlichkeit Karls verschwunden; „solange er lebte, konnte darum der fundamentale Konflikt verborgen bleiben."

Die Einheit der Kirche zerfällt nach den Akten dieser Synode[1]) in die persona sacerdotalis und in die persona regalis. Wenn damals gleichzeitig die Überragung des Königtums durch das Priestertum ausgesprochen ward, so geschah das zunächst bloß im moralischen, nicht auch im politischen Sinne[2]). Die Entwicklung während der nächsten Jahrzehnte aber ging dahin, daß eine absolute Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche gelehrt werden konnte. In offener, schroffer Formulierung finden wir diese hierokratische Anschauung in einem Satze der Synode von St. Macra bei Fimes (881) ausgesprochen: „Et tanto est dignitas pontificum maior quanto regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt“[3]). — Mit der Fähigkeit der Bischöfe, die Herrscher „in culmen regium“ zu weihen, wird hier der Vorrang der bischöflichen Gewalt vor der königlichen begründet: deshalb übertrifft die „dignitas pontificum“ jene der weltlichen Herrscher, weil die geistliche Hand unentbehrlich zu sein scheint zur Erlangung des „culmen regium“, während anderseits die Könige nicht fähig sind zur Vornahme der bischöflichen Weihe.

Wie aber kam es, daß die Hand des westfränkischen Episkopates — denn nur dieser ist unter den „pontifices“ zu verstehen, von denen die Akten der Synode von St. Macra sprechen — als unentbehrlich gilt zur Ersteigung des „culmen regium“? Mit andern Worten: wie erlangte die westfränkische Landeskirche den hohen Einfluß auf die Thronfolge, den sie gegen Ende des 9. Jahrhunderts für sich in Anspruch nehmen konnte? — Die Lösung dieser Frage soll im folgenden wenigstens in ihren Hauptpunkten[4]) angedeutet werden.

* * *

Der erste Schritt im Zurückweichen des karlingischen Kaisertums gegenüber den ständischen Gewalten im Frankenreich[5]) erfolgte gelegentlich der Reichsversammlung, die im August des Jahres 822 zu Attigny an der Aisne tagte. Wenn hier Kaiser Ludwig ein öffentliches Schuldbekenntnis ablegte und die durch den fränkischen Episkopat über ihn verhängte Kirchenbuße auf sich nahm, so entsprang dieser Akt zweifellos religiösen Motiven und war in den Vergehungen, deren sich Ludwig schuldig fühlte, begründet. Ebenso gewiß ist aber anderseits auch, daß dieser Vorgang für die weitere Entwicklung des Verhältnisses zwischen karlingischem Königtum und fränkischer Landeskirche folgenschwer sein sollte.

Als i. J. 830 die erste Empörung gegen Ludwig ausbrach und diesem nur mehr der inhaltslose Kaisertitel verblieb, während die tatsächliche Herrschaft auf Lothar überging, legte Ludwig zu Compiègne neuerdings ein Schuldbekenntnis ab. Nach dem Bericht eines Zeitgenossen[6]) erklärte Ludwig, daß zwar sein Volk gegen ihn unerhört verfahren sei, daß aber auch er zugelassen und gehandelt habe wie bisher noch kein Herrscher;

1) Mansi, Conciliorum nova collectio XIV 537.

2) Lilienfein a. a. O. 62 f.

3) Bei J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series lat. CXXV 1071; vgl. Lilienfein a. a. O. 145 ff.

4) In nicht allzu ferner Zeit hoffe ich meine Forschungen über Landeskirche und Thronfolge vom 9. bis 13. Jahrhundert und damit zugleich über die Entwicklung der Königskrönung in Deutschland und Frankreich veröffentlichen zu können.

5) Für das Folgende vgl. besonders: B. Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, I (1874); J. F. Böhmer, Regesta imperii I, bearbeitet von E. Mühlbacher, 2. Auflage von J. Lechner (1908); E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (1896); A. Kleinclausz, L'empire Carolingien, ses origines et ses transformations (Paris 1902).

6) Paschasius Radbertus, Vita Walae II 10, in den Mon. Germ. hist. Ss. II 555.

künftig werde er derartiges nicht wieder tun, sondern sich an den Rat seiner Getreuen halten. — Bald trat ein Umschwung zugunsten des alten Kaisers ein; Mönche und andere, so heißt es[1]), legten diesem die Frage vor, ob er nach Kräften der Wohlfahrt des Reiches und besonders der Sache Gottes dienen wolle.

Hier ist, wie ich meine, zum ersten Male das Motiv der Anfragen vernehmbar, welche die Repräsentanten der Landeskirche in späterer Zeit beim Regierungsantritt des neuen Herrschers an diesen stellten. Bald werden wir dieses Motiv wiederum — und dann klarer und deutlicher — zu hören bekommen.

Kaiser Ludwig gab die gewünschte Zusage ab[2]). Auch das sollte für die künftige Gestaltung des Regierungsantrittes nicht bedeutungslos bleiben: während man bis vor kurzem die Krönungszusagen des neuen Herrschers nur bis auf die noch zu besprechende Metzer Krönung von 869 zurückführen zu können geglaubt hatte, wies jüngst Hans Schreuer[3]) mit Recht auf die Versprechungen hin, welche bereits i. J. 813 Ludwig der Fromme bei seiner Krönung gegenüber seinem Vater abgelegt hatte. Die Zusage, die Ludwig nun i. J. 830 abgab, ebenso wie die Gelöbnisse seiner Söhne i. J. 842 zu Aachen[4]) können meines Erachtens als Zwischenglieder zwischen den Versprechungen von 813 und jenen von 869 gelten.

Den Reichstag zu Nimwegen (Oktober 830) konnte Ludwig als Sieger verlassen; seine Kaisergewalt hatte er wieder gewonnen.

Aber schon wenige Jahre später spielten sich die schmählichen Ereignisse auf dem „Lügenfeld" ab; neuerdings ging die Regierungsgewalt von Ludwig auf Lothar über. Der Hergang dieses Regierungswechsels war zunächst formlos. Erst auf dem Reichstag zu Compiègne und vor allem in der Klosterkirche von St. Medard zu Soissons besiegelte man in aller Form die Entthronung Ludwigs.

Bei den Beratungen der Geistlichkeit, die zu Compiègne gesondert von den Laien tagte, spielte Erzbischof Ebo von Reims die Hauptrolle. In dem Protokoll, das über jene Verhandlungen ausgefertigt ward, stellte man die Entthronung Ludwigs als nicht unverdient hin. Als sich später der Episkopat nach Soissons, wo man Ludwig in Haft hielt, begab, unterzog sich der alte Kaiser in der erwähnten Klosterkirche der denkwürdigen Kirchenbuße[5]).

Während dieses Aktes warf sich der Kaiser auf die Erde nieder[6]), bekannte wiederholt seine Vergehungen[7]) und legte sein Schwert auf den Altar nieder[8]).

Es ist interessant, zu beobachten, wie dieser Vorgang auf die spätere Entwicklung bis weit in das Mittelalter hinein seine Schatten geworfen und auf das Verhältnis zwischen Landeskirche und Thronfolge, auf das Krönungszeremoniell, bestimmend eingewirkt hat: in Ordines für die Königskrönung begegnet uns später das

1) Nithard, Historiarum libri quattuor I 3 ed. G. H. Pertz, in den Ss. rer. Germ. in usum scholarum, 2. Ausg. (1870) 4.

2) Ebda.

3) Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung (Weimar 1911) 43 A. 3.

4) S. unten S. 241.

5) Vgl. L. Halphen, La pénitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons, in der Bibliothèque de la faculté des lettres (de l'université de Paris) XVIII, 1904, 177 ff.

6) Episcoporum . . . relatio Compendiensis (nun in den MG. Capitularia II 51 ff. Nr. 197): „prostratus in terram . . . ante sacrosanctum altare . . ."

7) S. Simson a. a. O. II 69.

8) Episcoporum . . . relatio . . . a. a. O. II 55: „cingulum militiae deposuit et super altare collocavit . . ." — Auch zum Verzicht auf die übrigen Insignien (Siegelring, Krone u. s. f.) scheint man damals Ludwig veranlaßt zu haben; s. Simson II 69.

Niederwerfen des neuen Herrschers zu den Füßen des Altars[1]) — also jener Vorgang, der sich bereits bei der Kirchenbuße Kaiser Ludwigs nachweisen läßt; und wenn nach dem späteren Krönungszeremoniell[2]) im Anschluß an die Akklamation[3]) die Litanei mit der Bitte „Kyrie eleïson" gesungen wird, während der Herrscher am Boden hingestreckt liegt, so ist das vermutlich gleichfalls auf den Vorgang im Medarduskloster zurückzuführen[4]). Auch die Ablegung des Schwertes seitens Ludwigs hat — bereits Schreuer[5]) bemerkt dies — auf den Hergang bei der späteren Königskrönung vorbildlich eingewirkt; denn auch nach dem späteren Zeremoniell entgürtete der König sich zunächst seines Schwertes[6]).

So ward bei der Entthronung Ludwigs i. J. 833 wie auch bei seiner sogleich zu behandelnden Wiedereinsetzung, also „in einem Momente tiefster Erniedrigung" des karlingischen Herrschers der spätere Ritus bei der Einweisung des neuen Königs in sein Reich, bei seiner kirchlichen Königskrönung, in mancher Hinsicht vorgebildet[7]).

Die an Ludwigs Kirchenbuße zu Soissons teilnehmenden Kirchenfürsten verfaßten über diesen Vorgang einen Bericht[8]), in welchem man dem Gedanken Ausdruck gab, es sei dem Kaiser angesichts seiner Vergehen durch göttlichen und gerechten Richterspruch die Herrschaft entzogen worden. Die Stimme und die Hand der fränkischen Bischöfe besiegelten gewissermaßen diese Entziehung der Regierungsgewalt. —

Wenige Monate später spielte sich Ludwigs Wiedereinsetzung in der Klosterkirche zu St. Denis ab. Sie ging dadurch vor sich, daß die anwesenden geistlichen Großen Ludwig die kaiserlichen Gewänder und die Waffen wieder anlegten und ihm auch eine Krone aufs Haupt setzten[9]).

---

1) So heißt es im ordo aus dem Pontifikale Ratolds von Corbie († 986), es sollen zwei Bischöfe den König vor den Altar führen, wo er sich zur Erde werfen soll (bei E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, editio novissima, Venetiis 1783, 217). Ganz ähnlich auch die sog. deutsche Formel, die etwa seit Otto III. in Anwendung war. In ihr heißt es: „. . . usque ad altaris gradus incedat . . . ibi humiliter totus in cruce prostratus jaceat"; inzwischen singt man die Litanei ab; bei G. Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert, in den Abhandlungen der histor.-philol. Cl. d. K. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen XVIII (1873) 34. — In das Krönungszeremoniell hat der Vorgang vermutlich 877 bei der Krönung Ludwig des Stammlers Aufnahme gefunden; darüber später.

2) So nach der sog. deutschen Formel und nach anderen Krönungsordnungen.

3) S. darüber unten.

4) Damit hängt es jedenfalls auch zusammen, wenn bei der böhmischen Königskrönung die Akklamation des Volkes durch den dreimaligen Ruf „Kyrie eleïson!" Ausdruck fand; vgl. J. Loserth, Die Krönungsordnung der Könige von Böhmen, im Archiv für österreichische Geschichte LIV (1876) 11.

5) A. a. O. 116.

6) S. den anschaulichen Bericht Sugers (Gesta Ludovici cap. XIII, ed. A. Molinier, Vie de Louis le Gros, in der Collection de textes pour servir à l'étude . . . d'histoire, Paris 1887, 40) über die Krönung Ludwigs VI. (1108): „abiecto . . . secularis militie gladio"; nach dem ordo Ludwigs VII. (bei Th. und D. Godefroy, Le Cérémonial François I, Paris 1649, 3 f.; über die Echtheit dieses ordo s. nun M. Buchner. Nochmals die Krönungsordnung Ludwigs VII. von Frankreich, in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung XXXIII, Germ. Abt., 1912, 328 ff.) sollte dem König zunächst sein Schwert vom Erzbischof abgenommen werden. Das ist das weltliche Schwert, dessen Scheide der Erzbischof auf den Altar legt, während er das blanke Schwert dem König einhändigt, der es nun (als geistliches Schwert) am Altar niederlegt, um es dann aus der Hand des Erzbischofs neuerdings zu empfangen; dieselbe Zeremonie findet sich auch für die Krönungen Ludwigs VIII. und Ludwigs IX. (bei Godefroy a. a. O. 18, 28; vgl. dazu M. Buchner, Zur Datierung und Charakteristik altfranzösischer Krönungsordnungen, in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung XXXI, Germ. Abt., 1910, 406; über die Echtheit des ordo Ludwigs VIII. ebd. 361 ff. und XXXIII 372). — Der Interpretation der Schwertzeremonie durch Schreuer a. a. O. 118 vermag ich nicht beizustimmen.

7) So mit Recht Schreuer a. a. O. 116.

8) Die oben S. 236 A. 6 erwähnte „relatio".

9) Annales Bertiniani zu 834 rec. G. Waitz (1883) 8; Vita Hludowici cap. 51 in den MG. Ss. I 638; Schreiben der Synode von Troyes (867) bei Mansi XV 792; Nithard I cap. 4 a. a. O. 6.

An diesem Akt der Wiedereinsetzung Ludwigs war kaum jemand mehr interessiert als der Abt des Klosters, in welchem sie erfolgte: Hilduin von St. Denis, der ehemalige Erzkaplan des Kaisers. So erklärt sich auch die Schnelligkeit und Überhastung, mit der man damals die förmliche Restitution Ludwigs vollzog: am 28. Februar erst war Lothar mit Zurücklassung seines Vaters in St. Denis entflohen, — am Tage hernach bereits erfolgte Ludwigs Wiederaufnahme in die Kirche und seine Wiedereinsetzung in die Herrschaft. Unter der Leitung Hilduins vor allem scheint dieser Akt vor sich gegangen zu sein; auch dem Medardduskloster, in dem 833 die förmliche Entthronung Ludwigs erfolgt war, war Hilduin als Abt vorgestanden. — Nun, durch die Wiedereinsetzung Ludwigs zu St. Denis wurde die Bedeutung dieser letzteren Abtei wesentlich gehoben.

Im Zusammenhang mit dieser am 1. März 834 zu St. Denis vollzogenen Wiedereinsetzung Kaiser Ludwigs in seine Herrschaft steht — an anderer Stelle glaube ich den Nachweis hierfür demnächst erbringen zu können — eine Reihe von Fiktionen, die im Kloster St. Denis ihre Heimat haben. Einmal das angebliche Diktat des Papstes Stephan II., das im Anschluß an Hilduins Vita S. Dionysii überliefert ist, und in dem zum erstenmal die Vision und wunderbare Heilung des Papstes in der Kirche von St. Denis berichtet wird; daneben eine diesem fingierten Diktat Stephans angehängte Notiz, die noch im Jahre jener Vision, im Jahre 754, geschrieben sein will, die aber offenbar von Hilduin herrührt. Beide Fiktionen[1]), die „Revelatio" des Papstes Stephan wie die Notiz, stehen ihrerseits, wie ich feststellen konnte, in naher Verwandtschaft zu einer der berühmtesten Fälschungen des frühen Mittelalters, zum Constitutum Constantini[2]). In jener Notiz wird berichtet[3]), wie auf Befehl des hl. Dionysius Papst Stephan den Altar, vor dem sich seine Heilung abgespielt habe, konsekriert und wie er zwischen der Messe Pippin und seine Söhne zu Königen geweiht habe; in St. Denis habe Stephan das „pallium apostolicae dignitatis" zurückgelassen[4]); dort habe Stephan, um dem Vorrang dessen seine Ehrfurcht zu bezeigen, der, samt der Gewalt zu binden und zu lösen, die Schlüssel des Himmelreiches von Christus erhalten habe, zum Gedächtnis und zu Ehren des Apostelfürsten, auch die Schlüssel zurückgelassen; auf diese Weise sollte das Gedächtnis Petri und der anderen Apostel wie auch des hl. Dionysius in gleicher Weise auf Erden verehrt werden, da auch im Himmel ihre Verdienste vereint seien[5]). — Der Autor dieser Fiktion behauptet also, Stephan habe in

1) Ed. G. Waitz in den MG. Ss. XV, 1, S. 2 f.

2) Ausgabe von K. Zeumer, Der älteste Text des Constitutum Constantini, in der Festgabe für Rudolf von Gneist (Berlin 1888) 37 ff.

3) Ss. XV, 1, S. 3.

4) Hiermit in Zusammenhang steht wiederum ein angebliches Privileg Stephans für den Abt Fulrad von St. Denis, dem der Papst den „ornatus" der apostolischen Kleidung zugesteht (Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum, editio 2, I, Lipsiae 1885, Nr. 2330). Auch hierauf kann ich erst später eingehen. — H. Grauert, Die konstantinische Schenkung, im Histor. Jahrbuch IV (1883) 78, hat das Verdienst, auf die Verwandtschaft dieser Stephansurkunde mit dem Constitutum Constantini nachdrücklich hingewiesen zu haben. Ein Teil der Gelehrten hält diese Urkunde für echt, während andere Forscher — m. E. sicher mit Recht — ihre Authentizität bestreiten.

5) „ . . . pallium apostolicae dignitatis pro benedictione sancti Petri reliquit, et claves ob venerationem praerogativae eius, qui in ligandi ac solvendi pontificio claves regni caelorum a domino Jhesu Christo accepit, hic [sc. in St. Denis] in memoria et honore atque reverentia principis apostolorum dimisit . . ." Sollen unter den von Stephan zu Ehren St. Petri in St. Denis hinterlegten „claves" die „claves regni caelorum", die Christus dem hl. Petrus übergeben hatte und von denen unmittelbar hernach die Rede ist, verstanden werden? — Es scheint, daß dem Verfasser der Notiz eine derartige Interpretation erwünscht war, wenn er sich auch hütete, klar und unzweideutig zu behaupten, die in St. Denis von Stephan zurückgelassenen Schlüssel seien die Himmelsschlüssel, welche einst Christus dem hl. Petrus ausgehändigt hatte.

St. Denis nicht nur das päpstliche Pallium hinterlegt, sondern auch die Schlüsselgewalt hinterlassen; und zwar stellt sich der Verfasser die „claves" offenbar durchaus sinnlich, als ein Gegenstück zum „pallium apostolicae dignitatis", vor. — Gerade diese Stelle deutet auf die hochfliegenden Ansprüche hin, die man in St. Denis zur Zeit, da jene Fiktion geschmiedet wurde, erhob. Im Jahre 834, als es galt, den aus der Kirche ausgeschlossenen und entthronten Sohn Karls des Großen in der Kirche des hl. Dionysius wieder in seine Rechte einzusetzen, glaubte man wohl in St. Denis der Schlüssel des Himmelreiches zu bedürfen.

Die Restitution Kaiser Ludwigs zu St. Denis scheint vor allem ein Werk Hilduins gewesen zu sein; denn angesichts der Eile, mit der man sie vorgenommen hatte, können unmöglich viele Kirchenfürsten an ihr teilgenommen haben. Und doch hatte der fränkische Episkopat ein Interesse daran, daß von ihm selbst oder doch von seinen Repräsentanten Ludwig wieder in die Kirche aufgenommen wurde, nicht bloß von dem Abt von St. Denis und einigen wenigen Bischöfen. Die Bischöfe als Gesamtheit waren es ja auch gewesen, die im Jahr vorher die öffentliche Kirchenbuße über Ludwig verhängt und seine Entthronung auf diese Weise besiegelt hatten. Nur der Gesamtepiskopat schien also auch zur Restitution Ludwigs berufen zu sein. Erst durch die Wiedereinsetzung des Kaisers seitens der Vertreter aller fränkischen Kirchenfürsten schien die Entthronung annulliert werden zu können. Die Vornahme eines solchen Aktes lag somit auch in Ludwigs eigenem Interesse.

So erklärt es sich, daß am 28. Februar 835 — fast genau ein Jahr nach dem Restitutionsakt zu St. Denis — die Wiederanerkennung Kaiser Ludwigs durch die Repräsentanten der fränkischen Landeskirche erfolgte; in Metz fand diese Feier statt; ihr ging eine Versammlung zu Diedenhofen unmittelbar voran, die vorwiegend eine Synode der fränkischen Landeskirche darstellte[1]). Außer Drogo von Metz nahmen acht Erzbischöfe an ihr teil. Einmütig faßte man den Beschluß, es solle Ludwig künftig von allen in treuem Gehorsam als Kaiser und Herr geachtet werden. — Auf diese Weise hatten die Vertreter der fränkischen Landeskirche die Wiederherstellung der Herrschaft Ludwigs anerkannt.

Im Dome zu Metz verkündigte man dann die Wiederherstellung der kaiserlichen Herrschaft Ludwigs. Bei dem feierlichen Gottesdienste, der folgte, wurden „reconciliationis ecclesiasticae orationes" über den Kaiser gesungen; und zwar sieben an der Zahl[2]). Sieben Erzbischöfe verrichteten jene Orationen[3]). Diese Siebenzahl von Erzbischöfen wird wohl auch unter jenen Kirchenfürsten zu verstehen sein, die nach dem Berichte des Annalisten[4]) eine auf dem Altar liegende Krone, die als Sinnbild des Imperiums bezeichnet wird, Ludwig auf das Haupt setzten, und zwar, wie der Berichterstatter ausdrücklich hervorhebt: „propriis manibus". Das ist nicht ohne Bedeutung: Karl der Große hatte einst (813) seinen Sohn sich selber die Krone aufs Haupt zu setzen geheißen. Im Jahre 816 hatte dann der Papst, Stephan IV., dem jungen Frankenherrscher die Krone aufs Haupt gedrückt — die angebliche Kaiserkrone Konstantins[5]). Nun aber, bei Ludwigs Wiedereinsetzung im Dome zu Metz, ist

1) Vgl. Simson II 127 f.

2) Das steht wohl mit den sieben Gaben des heiligen Geistes in Zusammenhang.

3) Vita Hludowici cap. 54, in den MG. Ss. II 640.

4) Annales Bertiniani zu 835 rec. Waitz a. a. O. 10: „coronam, insigne imperii, a sacrosancto altario sublevatam ... antistites eius capiti cum maximo omnium gaudio propriis manibus restituerunt."

5) Damals erfolgte m. E. die Erweiterung und Interpolation der ursprünglichen Fassung der konstantinischen Schenkung; und zwar geschah das auf fränkischem Boden, so daß also die Fassung, in der uns heute das Constitutum Constantini vorliegt, im Frankenreich entstanden ist; daher konnte Grauert für den fränkischen Ursprung gewisse Umstände geltend machen, die durchaus keine Widerlegung gefunden haben, wenn auch andere Momente gleichfalls mit Recht für den römischen Ursprung angeführt werden

es die Vertretung der Landeskirche und somit eine ständische Gewalt, die den Krönungsakt im engsten Sinne des Wortes, d. h. das Aufsetzen der Krone auf das Haupt des Herrschers, vornimmt. — So konnten die Vertreter der fränkischen Landeskirche als die eigentlichen Koronatoren fungieren. Der Krönungsakt ist an geistliche Hand gekommen.

Dieser Wandel war in äußeren Ereignissen unter der Regierung Ludwigs I., in den wiederholten Empörungen gegen den Kaiser, in seiner Persönlichkeit, in dem zielbewußten Vorgehen der geistlichen Aristokratie begründet[1]). Er konnte nur eine vorübergehende Erscheinung darstellen. Es wurde aber anders entschieden: während der Regierung des jüngsten von Ludwigs Söhnen, Karls II. (des Kahlen), wurde der vorherrschende Einfluß der Landeskirche bei dem Thronwechsel auf die Dauer ausgestaltet und befestigt. Die Persönlichkeit Erzbischof Hinkmars von Reims hat hierbei erheblich mitgewirkt.

Nachdem Lothar bei Fontenoy dem Bunde seiner jüngeren Brüder, Ludwigs II. (des Deutschen) und Karls II., erlegen war[2]), und nachdem diese auch Aachen, die erste Residenz des Frankenreiches[3]), eingenommen hatten, schritt man zur Regelung der Thronfolge in Lothars Reich. Auch jetzt wandte man sich, ähnlich wie neun Jahre vorher bei der Entthronung Ludwigs I., hinsichtlich der Frage, was mit dem von Lothar hinterlassenen Reich und Volk geschehen solle, an die in großer Zahl anwesende Geistlichkeit. Gleichsam im Namen Gottes sollte ihr Spruch darüber entscheiden. Und die Geistlichkeit erklärte, Lothar habe mit Recht und nach Gottes Urteil zunächst vom Schlachtfeld (bei Fontenoy) und hernach aus seinem eigenen Reiche sich zurückziehen müssen. In Einmütigkeit gab sie der Anschauung Ausdruck, daß angesichts Lothars Untauglichkeit ihm sein Reich von Gott genommen und Ludwig und Karl zur gerechten Regierung überlassen worden sei[4]).

Der Episkopat und die übrigen Geistlichen handeln hier wie schon 833 als Interpreten des göttlichen Willens, wie er sich in der Schlacht bei Fontenoy, dem „Gottesgericht“[5]), und dann in der Vertreibung Lothars geoffenbart zu haben schien; sie sanktionieren also gewissermaßen den Verlauf der bisherigen Entwicklung. Sie sind nicht die Depositoren des Kaisers in dem Sinne, daß sie selbst den noch im Besitze der Herrschaft befindlichen Kaiser als abgesetzt erklärt hätten. Wohl aber legitimieren sie die bereits tatsächlich geschehene Entsetzung — genau wie solches nach dem Sturze Ludwigs auf dem „Lügenfelde“ zu Compiègne und in der Kirche des hl. Medardus geschehen war.

Die Geistlichkeit greift auch in die Ordnung der Nachfolge in dem vakanten Reiche ein: Nithard, der uns von diesen Ereignissen erzählt, berichtet ausdrücklich, daß die Geistlichkeit den beiden Brüdern die „licentia“ zur Übernahme der Re-

konnten. — Hinsichtlich der Zeit, da die Urkunde in die uns überkommene Form gebracht wurde, decken sich meine Ergebnisse am meisten mit der Anschauung Heinrich Brunners (das Constitutum Constantini S. 32). — An der Gestaltung der uns vorliegenden Fassung hatte der Kanzler Ludwigs, Helisacher, starken Anteil. Über all das hoffe ich demnächst handeln zu können.

1) Schreuer a. a. O. 128 hat klar erkannt, daß „die schweren Erschütterungen der monarchischen Gewalt schon unter Ludwig“ es waren, wodurch „die ständischen Faktoren bei der Königskrönung wieder in den Vordergrund“ gedrängt wurden.

2) Vgl. zum folgenden F. Lot und L. Halphen, Le règne de Charles le Chauve, I. partie, in den Annales de l'histoire de France à l'époque Carolingienne (Paris 1909) 32 ff.

3) Nithard IV cap. 1 a. a. O. 43.

4) All das nach Nithard IV cap. 1 a. a. O. 43 f.

5) Bereits am Tage nach der Schlacht hatte der Episkopat einmütig in öffentlicher Versammlung erklärt: „quod . . . hoc Dei juditio manifestum effectum sit . . .“ Nithard III cap. 1 a. a. O. 30.

gierung in dem verwaisten Reiche nicht sogleich und bedingungslos gegeben habe; vielmehr habe sie zuerst Ludwig und Karl gefragt, ob sie das Reich nach dem Muster ihres verjagten Bruders oder ob sie es nach Gottes Willen regieren wollten[1]). — Auch hier vernehmen wir wieder, wie ich meine, das Motiv der Anfragen an den künftigen Herrscher seitens der Geistlichkeit. Die Beantwortung dieser Anfrage im Sinne der Kirche ist die Vorbedingung dafür, daß der Klerus die Übertragung der Herrschaft vornimmt: Die Brüder, so berichtet Nithard, erklärten, sofern ihnen Gott helfe, nach besten Kräften das Reich und ihre Untertanen gemäß dem Willen Gottes zu regieren. — Erst jetzt fordert sie die Geistlichkeit zur Übernahme der Regierung mit den Worten auf: „Auf Grund göttlicher Autorität ersuchen, ermahnen und befehlen wir Euch, das Reich zu übernehmen und es nach Gottes Willen zu regieren“[2]).

Die Geistlichkeit ist es also, die hier in Aachen das als vakant geltende Reich Lothars an dessen Brüder gleichsam aushändigt. Als Vorbedingung für diese Reichsübergabe wird bereits hier von den Herrschern die Zusicherung einer im Geiste Gottes zu führenden Regierung gefordert. — Bald sollte eine derartige Aufforderung der Geistlichkeit an den neuen König wie auch dessen Zusagen und Versprechungen in den Grundstock des Krönungszeremoniells aufgenommen werden.

Die Vorgänge zu Aachen im März 842 sollten durch neue Unterhandlungen Ludwigs und Karls mit Lothar[3]), vor allem aber dann durch den Vertrag von Verdun (August 843), überholt werden. Jedenfalls hatte in dem Thronfolgestreit, der dem Vertrag von Verdun vorausgegangen war, der Klerus ein gewichtiges Wort mitgesprochen[4]). Zu einer Weihe des ost- und des westfränkischen Königs durch die Vertreter ihrer Landeskirche und damit zu ihrer in kirchlicher Form vollzogenen Einführung in ihre Reiche war es bisher jedoch noch nicht gekommen. Der Ostfranke, Ludwig der Deutsche, sollte auch in Zukunft nicht die kirchliche Königsweihe erhalten; seine Herrschaft sollte stets einzig und allein auf seinem Erbrecht begründet bleiben. — Anders sollten sich aber im Reiche Karls des Kahlen, auf das wir uns hier beschränken müssen, die Dinge entwickeln.

Das Königtum des jugendlichen Karl des Kahlen begann unter dem Zeichen äußerster Schwäche. Bereits wenige Monate nach dem Vertrag von Verdun sah sich Karl auf einem Reichstag zu Coulaines gezwungen, einen gesetzgeberischen Akt zu erlassen, auf dessen außerordentlich hohe verfassungsgeschichtliche Bedeutung erst vor einigen Jahren Ferdinand Lot[5]) hingewiesen hat. Durch diesen Erlaß von Coulaines[6]) ward die Bedeutung des westfränkischen Königtums gegenüber den ständischen Gewalten stark beeinträchtigt. Die Macht des Königs war nun auch theoretisch von gewissen Schranken umgeben; der König ward an Verpflichtungen gebunden, die er vor allem gegenüber der Landeskirche und ihren Dienern einging. Gerade in dieser Bindung des Herrschers durch Versprechungen beruht, wie Lot[7]) mit Nachdruck hervorgehoben hat, die Bedeutung des Vertrags von Coulaines. Seitdem mußten die westfränkischen Herrscher bei feierlichen Anlässen, vor allem bei ihrer Krönung, zu solchen Verpflichtungen gegenüber ihren Untertanen sich verstehen[8]).

1) Nithard IV cap. 1 a. a. O. 44.
2) Nithard a. a. O.
3) Vgl. Lot-Halphen a. a. O. 54 ff.
4) Auch nach den Aachener Vorgängen, als Lothar seinem Bruder Friedensvorschläge übersandt hatte, war es der Klerus, dessen Gutachten man über dieselben einholte; s. Lot-Halphen 55.
5) Bei Lot-Halphen a. a. O. 90 ff.
6) Nun in den MG. Cap. II 253 ff., Nr. 254.
7) A. a. O. 95.
8) Ebenda 96.

Bald sollte eine kirchliche Königsweihe an Karl dem Kahlen vollzogen werden. Die Verhältnisse in Aquitanien gaben den Anlaß hierzu.

Aquitanien hatte bei der Reichsteilung von 817 Ludwigs des Frommen Sohn Pippin erhalten; dieser war mit Hinterlassung zweier Söhne, Pippin und Karl, noch vor Ludwig, am 13. Dezember 838, gestorben. Mit Übergehung dieser Söhne Pippins I. von Aquitanien war dieses Land zu Worms (839) Karl dem Kahlen zuerkannt worden, dem es auch nach dem Vertrag von Verdun verbleiben sollte[1]; freilich befanden sich schon seit 839 die aquitanischen Großen teilweise in Empörung gegen Karl; sie hingen dem ältesten Sohn Pippins I., Pippin II. von Aquitanien, als rechtmäßigem Herrscher an. Im Kloster zu Saint-Benoît-sur-Loire kam im Juni 845 ein Vergleich zwischen Karl und Pippin II. zustande; dieser leistete Karl die Huldigung, erhielt aber die Herrschaft über den größten Teil Aquitaniens zuerkannt[2]. Doch bald trat ein neuer Umschwung ein: die Aquitanier waren mit Pippin, der namentlich in der Normannennot versagte, unzufrieden und wandten sich wieder an Karl[3]. Kurz darauf, am 6. Juni 848[4], wurde zu Orleans in kirchlicher Form die Königskrönung Karls vollzogen.

Prudentius, der Bischof von Troyes, berichtet uns in den Annales Bertiniani[5] von diesem Ereignis, und zwar unmittelbar, nachdem er von dem Abfall der Aquitanier von Pippin II. und von ihrem Anschluß an Karl erzählt hat; ja er verknüpft beide Berichte aufs engste[6]. Daher hat man denn auch bis in unsere Tage gemeint, Karl sei zu Orleans zum König von Aquitanien im besonderen gekrönt worden. Demgegenüber hat aber vor zehn Jahren Leo Levillain[7] gezeigt, daß die Königsweihe, die man 848 an Karl zu Orleans vollzog, keineswegs bloß auf Aquitanien sondern auf das gesamte westfränkische Reich zu beziehen sei.

Der Hergang dieser in der hl. Kreuzkirche zu Orleans abgehaltenen Feier[8] war kurz folgender: sie wurde eröffnet durch die formelle Königsannahme, eine „Feststellungswahl" (rituelle Wahl)[9], bei welcher die anwesende Geistlichkeit wie auch die weltlichen Großen sich mit Karls Königtum einverstanden erklärten. Im Anschluß an diese rituelle Wahl[10] erfolgte die Königsweihe im engsten Sinne, d. h. es sprachen die anwesenden Kirchenfürsten Weihegebete über den Herrscher, ähnlich, wie auch im Jahre 835 zu Metz sieben „orationes" über Ludwig gesprochen worden waren[11]). — Mit dem Weihe-

1) Lot-Halphen a. a. O. 13, 67; vgl. für das folgende auch L. Levillain, Le sacre de Charles le Chauve à Orléans, in der Bibliothèque de l'école des chartes LXIV (1903) 31 ff.

2) S. Lot-Halphen 130, 149; J. Calmette, La diplomatie Carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles le Chauve, in der Bibliothèque de l'école des hautes études CXXXV, 1901, 9.

3) Lot-Halphen 191; Lot meint, daß zu Limoges Ende März 848 Karl von den Bischöfen und weltlichen Großen neuerdings den Treueid entgegengenommen habe.

4) S. zum Datum Levillain a. a. O. 34 ff.

5) Zu 848 rec. Waitz a. a. O. 36: Aquitani, desidia inertiaque Pippini coacti, Carolum petunt, atque in urbe Aurelianorum omnes pene nobiliores cum episcopis et abbatibus in regem eligunt, sacroque crismate delibutum et benedictione episcopali solemniter consecrant."

6) Zur Erklärung s. unten S. 243 A. 3.

7) A. a. O. 38 ff.

8) S. dazu neben der erwähnten Stelle aus den Annales Bertiniani besonders den Bericht, den wir durch Karl selbst in seinem Libellus proclamationis . . . adversus Wenilonem cap. 3 (in den MG. Capitularia II 451) haben.

9) S. U. Stutz, Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl, Weimar 1910, 60 ff.

10) Ihr gingen vermutlich Zusagen Karls an den Episkopat, wie wir sie bereits früher feststellen konnten (s. oben S. 236, 241), voraus; vgl. Lilienfein a. a. O. 124.

11) Es wird (in dem Libellus proclamationis) die Vornahme der Königsweihe Karls bereits als „secundum traditionem ecclesiasticam" bezeichnet.

gebet war der eigentliche Salbungsakt unmittelbar verknüpft; ihn konnte natürlich nicht die Gesamtheit der an der Feier teilnehmenden Kirchenfürsten vornehmen; vielmehr mußte er der Hand eines einzigen Prälaten anvertraut werden; das war naturgemäß jener Metropolit, in dessen Kirchenprovinz die Feier stattfand. Bei der Feier zu Orleans fiel daher dem Erzbischof von Sens, Wenilo, die Salbung zu. — Auf die Salbung folgte der Krönungsakt, der, wie schon 835 an Ludwig dem Frommen, so auch jetzt ausschließlich von geistlicher Hand[1]) vollzogen wurde. Und doch hatte noch zehn Jahre vorher, im September 838, Karl in einer rein weltlichen Feier aus der Hand seines Vaters neben dem Schwerte auch eine Krone erhalten[2]). Durch die Feier von Orleans, die sich aus Feststellungswahl, Weihe, Salbung und Insignienübergabe, zu der neben dem Aufsetzen der Krone auch die Aushändigung eines Reichszepters gehörte, zusammensetzte, wurde die frühere weltliche Krönung Karls gleichsam in Schatten gestellt.

Das weltliche Element der Untertanenschaft war bei dieser Feier nur an der formellen Königsannahme durch die Akklamation beteiligt. Die aquitanischen Großen, von denen die weltlichen Teilnehmer an der Feier zu Orleans wohl überwiegend gebildet wurden, sollten eben in formeller Weise ihren Anschluß an Karl und somit gleichsam dessen Wahl zum Ausdruck bringen[3]).

Warum aber ließ sich Karl, nachdem er doch bereits jahrelang auf Grund seines Erbrechtes regiert und schon 838 von seinem Vater die Krone erhalten hatte, in kirchlicher Weise, von geistlicher Hand weihen, salben und krönen? — Levillain[4]) hat, wie ich glaube, sicher mit Recht die Anschauung vertreten, daß die Weihe zu Orleans für Karl dringend erwünscht — Levillain spricht sogar von einer „nécessité urgente" — war; eine Reihe von Gründen hat Levillain für diese Auffassung angeführt. Vor allem aber wird es m. E. der Erwerb Aquitaniens gewesen sein, der Karl den unmittelbaren Anlaß zur Entgegennahme der kirchlichen Weihe gab. Was schien eine bessere Garantie dafür bieten zu können, daß Karl nicht dasselbe Schicksal wie sein Neffe Pippin II. erfuhr, der die Treulosigkeit der aquitanischen Großen hinreichend gekostet hatte? — Die Festigung und Sicherstellung seiner Herrschaft war es jedenfalls zunächst, weshalb Karl sich geneigt zeigte, die kirchliche Weihe zu empfangen; sie entsprach vor allem dem Interesse des westfränkischen Königs.

Sie entsprach daneben allerdings auch dem Interesse der Kirchenfürsten. Denn es ist selbstverständlich, daß die fränkischen Bischöfe, die ihre Hand zur Weihe des Königs liehen und auf diese Weise der Autorität des Westfrankenherrschers eine feste Stütze gaben, hierdurch auch selber an Bedeutung gegenüber dem Königtum wuchsen; vor allem galt das von Erzbischof Wenilo von Sens, der an erster Stelle an der Königsweihe Karls beteiligt war; er insbesondere schien sich den westfränkischen Herrschern verpflichtet zu haben.

Die Wiedereinführung Ludwigs des Frommen in die Herrschaft durch die Repräsentanten der Landeskirche, wie sie 835 in der Metzer Kathedrale erfolgt war, war in der früheren Absetzung des Kaisers und in seinem Ausschluß aus der Kirche begründet gewesen. Nun aber, im Jahre 848, fehlte ein solcher Anlaß. Gleichwohl nahm man auch jetzt eine kirchliche Einführung des Herrschers in sein Reich vor. Das bedeutete wiederum einen Schritt

1) Ob der Erzbischof von Sens allein Karl die Krone aufsetzte, oder ob das durch eine Mehrzahl von Kirchenfürsten geschah, ist ungewiß.

2) S. Reg. imp. I² Nr. 982a; Schreuer a. a. O. 76.

3) Daher verknüpft auch Prudentius seinen Bericht über die Feier zu Orleans enge mit der Erzählung über den Anfall Aquitaniens.

4) A. a. O. 50 ff.; ohne genügenden Grund weicht hier Lot a. a. O. 194 ab.

weiter auf der Bahn einer Verkirchlichung der Thronfolge im westfränkischen Reich, dem mehr Beachtung gebührt, als ihm meist zuteil wird.

Ein weiterer Schritt in dieser Richtung erfolgte sieben Jahre später, als sich Karl entschloß, Aquitanien dadurch eine selbständigere Stellung einzuräumen, daß er das Land gleichsam als Unterkönigtum seinem gleichnamigen Sohne überließ[1]). Die Einweisung des jungen Karl in sein aquitanisches Unterkönigreich wurde im Rahmen einer kirchlichen Feier, die Mitte Oktober 855 zu Limoges stattfand und die sich aus der formellen, wohl durch Akklamation vollzogenen Königsannahme, aus dem Salbungs- und Krönungsakte und aus der Übergabe eines Zepters zusammensetzte[2]), vollzogen. Damit hatte die Verkirchlichung der Thronfolge im Westfrankenreich auch das Unterkönigtum erfaßt[3]).

Zehn Jahre, nachdem Karl der Kahle zu Orleans die kirchliche Königsweihe entgegengenommen hatte, begannen deren Früchte für das westfränkische Königtum zu reifen. — Mißvergnügte westfränkische Große riefen bekanntlich im Jahre 858 Ludwig den Deutschen ins Reich seines Bruders[4]). Ludwig leistete diesem Rufe Folge; ohne Schwierigkeit konnte er ins Innere Frankreichs eindringen. Die großen weltlichen Vasallen des Westfrankenreiches standen auf seiner Seite. Anders aber die Kirchenfürsten. Alles kam für Ludwig darauf an, sie zu gewinnen. Er lud sie ein, mit ihm und seinen Getreuen in Reims zusammenzukommen. Aber die Bischöfe kamen nicht. Zu Kiersy hatten sich die Kirchenfürsten der Erzdiözesen Reims und Rouen versammelt; sie übersandten Ludwig ein von Hinkmar von Reims abgefaßtes Antwortschreiben, das in mancher Hinsicht höchst merkwürdig ist. In diesem Schriftstück[5]) machte der Episkopat gegen den ostfränkischen Eroberer entschieden Front, wenn er auch die Brücke zu einem Rückzug und zur schließlichen Anerkennung Ludwigs für den Fall nicht abbrach, daß die Sache Karls endgültig unterliegen würde. Es ist der Standpunkt „des passiven Widerstandes um des Gewissens willen, der sich .... in der Berufung einer allgemeinen Synode einen Ausweg offen hält, welcher in jedem Augenblick beschritten werden kann“[6]). Gegen Schluß des Schreibens hieß es nämlich, daß die Bischöfe, falls durch Gottes Ratschluß das Heil von Kirche und Reich in Ludwigs Hand gelegt würde und sie sich samt dem übrigen Episkopat davon überzeugt hätten, ihrer Pflicht gegenüber Ludwig nachkommen würden. Der Episkopat behält es sich somit vor, später darüber zu entscheiden, ob durch Gottes Urteil der Besitz des Reiches auf den Ostfrankenherrscher übergegangen sei[7]). Eine derartige Frage, die eine Angelegenheit der gesamten zisalpinischen Kirche sei, könnte — so erklärten die Bischöfe — bloß auf einem allgemeinen Reichskonzil erledigt werden. Insbesondere aber müßte man sich mit jenen Erzbischöfen und Bischöfen ins Benehmen setzen, die mit Zustimmung des Volkes Karl, der auch vom aposto-

1) S. E. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reiches I, 2. Aufl. (1887), 380 ff.; Calmette a. a. O. 23 ff., 29; G. Eiten, Das Unterkönigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger (in den Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte XVIII, 1907) 167 ff.

2) Annales Bertiniani zu 855 rec. Waitz a. a. O. 45 ff.

3) Im Mittelreiche war bereits 844 ein karlingischer Unterkönig durch geistliche Hand geweiht worden: Ludwig II. war durch Papst Sergius II. zum König der Langobarden, zum Unterkönig für Italien, gesalbt und gekrönt worden, während die bisherigen Unterkönige von Italien durch den jeweiligen Herrscher bestellt worden waren und eine kirchliche Weihe nicht als nötig gegolten hatte.

4) Vgl. für das Folgende Dümmler I² 426 ff.; Calmette a. a. O. 48; Mühlbacher a. a. O. 492 ff.

5) Bei Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina CXXVI 9 ff.

6) H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims (Freiburg i. B. 1884) 83.

7) Das entsprach dem Vorgehen des fränkischen Episkopates bei der Absetzung Ludwigs und in dem Erbfolgestreit, da auch damals die Geistlichkeit als Interpret des göttlichen Willens gewaltet hatte; s. oben S. 237, 240.

lischen Stuhl als König angesehen und anerkannt worden sei, mit heiligem Öle, göttlicher Überlieferung gemäß, zum König gesalbt hätten. Sodann wird die Ehrfurcht, die man dem Gesalbten schulde, dargelegt und schließlich der Satz vertreten: „qui infideliter et contumaciter in unctum qualemcunque Domini manum mittit, Dominum Christorum Christum [i. e. unctum] contemnit."

Durch diese hohe Wertung der bischöflichen Salbung seitens des Episkopates, wie sie uns hier entgegentritt, mußte die Bedeutung des königlichen Erbrechtes Einbuße erleiden[1]). Der Gesalbte als solcher hat — wenigstens so lange, als nicht die Wirkung der Salbung von den hierzu Befugten als aufgehoben erklärt wird[2]) — als unantastbar zu gelten. Diese Anschauung ist umso beachtenswerter, als das westfränkische Königtum selber sie sich zu eigen gemacht hat, wie sich uns sogleich zeigen wird.

Solange Ludwig der Deutsche der kirchlichen Königsweihe entbehrte, mußte sein Eindringen ins Frankenreich als ein Raubzug gelten. In der Tat führte nicht zuletzt die Weigerung des westfränkischen Episkopates, den Wünschen Ludwigs willfährig zu sein, vor allem die mit diplomatischem Geschick gepaarte Standhaftigkeit Hinkmars — Ludwig suchte diesen bekanntlich vergebens in seiner Metropole, in Reims, auf — zu einem jähen Umschwung der Lage. Der Ostfranke mußte das Reich seines Bruders verlassen; dieser stand wieder im vollen Besitz seiner Herrschaft. Dem westfränkischen Episkopat verdankte das Karl.

Nur einer aus der großen Zahl der westfränkischen Kirchenfürsten war i. J. 858 auf Seite der Empörer gestanden — jener Erzbischof, der an der Königskrönung Karls zu Orleans an erster Stelle mitgewirkt hatte: Wenilo von Sens. Diese Erscheinung wiederholt sich — eine besondere Behandlung derselben wäre, wie ich meine, recht ergebnisreich — oftmals wieder in der französischen wie in der deutschen Geschichte: gerade jenen Metropoliten, dem ein Herrscher insofern an erster Stelle seinen Thron verdankt, als er von ihm gesalbt und gekrönt worden war, sehen wir wiederholt in späteren Jahren unter den schlimmsten Gegnern jenes Königs stehen. Bei Wenilo von Sens und Karl dem Kahlen begegnet uns diese Erscheinung im fränkischen Reiche zum erstenmal. Ihr innerer Grund ist wohl in der Regel einerseits in dem Bestreben des betreffenden Metropoliten zu sehen, als Kreator des Königs, den zunächst er geweiht, gesalbt und gekrönt hatte, als „Königsmacher", zu gelten und als solcher auch entscheidenden Einfluß auf die gesamte Reichsregierung üben zu können. Das Königtum anderseits war meist nicht geneigt, sich in das Schlepptau eines einzigen Kirchenfürsten zu begeben. So war ein Konflikt unausbleiblich. In diesem Konflikt spielte das Königtum gewöhnlich einen anderen Kirchenfürsten gegen seinen Widersacher aus. So kommt es, daß ich in Deutschland Jahrhunderte hindurch Erzbischöfe von Mainz und Erzbischöfe von Köln als Gegner gegenüberstehen. In Frankreich aber waren die Metropoliten von Reims und jene von Sens die geborenen Rivalen. Die Inhaber beider Erzbistümer steuerten mit wechselndem Erfolg auf das Ziel hin, an die Spitze der französischen Landeskirche zu kommen, auf die Würde eines Primas der Landeskirche, die bekanntlich Pseudoisidor als neues Glied in die hierarchische Gliederung eingefügt hatte. Diese Rivalität zwischen Reims und Sens beginnt gleichfalls in den Tagen Wenilos[3]). Zur Zeit Ludwigs des Frommen hatte die Persönlichkeit Ebos von Reims, der ja auch die treibende Kraft bei der Absetzung Ludwigs im

1) Vgl. C. von Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Reims (Bonn 1863) 147 A. 2; Lilienfein a. a. O. 97, der jedoch dieser Stelle zu viel Bedeutung beilegt.

2) Vgl. Schreuer a. a. O. 75; unten S. 246.

3) Vgl. die richtige Bemerkung bei Calmette a. a. O. 48 A. 8; doch dauerte die Rivalität zwischen Reims und Sens weit über das 9. Jahrhundert hinaus; noch im 12. Jahrhundert ist sie zu belegen.

Jahre 833 gewesen war[1]), sich eines gewissen Vorranges unter den fränkischen Kirchenfürsten erfreut. Nach Ebos Sturz genoß Wenilo von Sens eine derartige Vorzugsstellung[2]). Sie mochte dem französischen Könige gefahrdrohend dünken und ihn vielleicht veranlaßt haben, in Reims ein Gegengewicht zu Sens zu schaffen. Jedenfalls finden wir bei dem Einfall Ludwigs Wenilo als einen der gefährlichsten Gegner Karls, als die Seele in der Politik Ludwigs, der es an Belohnung des Abtrünnigen nicht fehlen ließ[3]). Das Haupt der königstreuen Partei aber war damals, wie schon berührt, der Reimser Erzbischof.

Auf der großen französischen Reichssynode, die im Juni 859 zu Savonnières bei Toul tagte[4]), brachte Karl seine Anklage gegen seinen Todfeind Wenilo vor. Sie interessiert uns hier, soweit, als sie die Anschauungen, welche der westfränkische König selber hinsichtlich der Bedeutung der bischöflichen Weihe, Salbung und Krönung hatte, uns kundtut.

In dieser Anklageschrift, dem „Libellus proclamationis adversus Wenilonem“[5]), legte Karl die Vergehen Wenilos im einzelnen dar; und doch habe Wenilo nach seiner und der anderen Bischöfe Wahl und Willen, mit Zustimmung und Akklamation der sonstigen Getreuen Karls, diesem im Verein mit den übrigen Kirchenfürsten in seiner eigenen Diözese die Königsweihe, die Salbung, Krönung und die Übergabe des Reichszepters zuteil werden lassen[6]). Seit dieser Weihe, so erklärt Karl, habe ihn niemand vom Thron stürzen können[7]). Die Unverletzlichkeit der königlichen Würde wird hier somit nicht aus dem Erbrecht des Herrschers, sondern vielmehr aus der von geistlicher Hand vollzogenen Königsweihe hergeleitet. Und bereits wird auch die Folgerung aus dieser Anschauung, freilich nicht ganz unumwunden, gezogen: es wird jener Anschauung, daß Karls Herrschaft seit der Feier in Orleans nicht habe gestürzt werden können, der Zusatz beigefügt: „saltem sine audientia et iudicio episcoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus“. Mehr oder minder ausdrücklich[8]) gibt also Karl selbst zu, daß das Urteil des Episkopates, dem er ja seine Königsweihe verdankte, ihn auch vom Throne stürzen könne. Das Urteil der Bischöfe wird gleichsam als Gottesgericht erklärt: durch sie, so heißt es, die Throne Gottes genannt werden, lasse der Herr seine Urteile beschließen.

Diese Auffassung des westfränkischen Herrschers selbst ist im wesentlichen mit der kirchlichen Anschauung, wie sie aus den Thronwirren unter Ludwig[9]), aus dem Erbfolgestreit nach dessen Tod und aus der Schwäche des Königtums des jungen Karl einerseits, aus dem zielbewußten Vordringen der westfränkischen Hierarchie anderseits geboren worden war, durchaus gleichförmig. Der westfränkische Herrscher hatte sich die Auffassung seiner Bischöfe von der Herkunft der Königswürde angeeignet[10]). — In der damaligen augenblicklichen Lage, in der Notwendigkeit, seiner Herrschaft einen festen Grund und Boden zu verleihen, insbesondere in dem Bestreben, Wenilos Vorgehen als Empörung erscheinen zu lassen, ist der Anlaß dazu zu suchen, daß Karl die Anschauung des Episkopates zu der seinen machte.

1) S. oben S. 236.
2) S. Calmette a. a. O. 48.
3) Dümmler a. a. O. I² 434; Mühlbacher a. a. O. 495; Calmette a. a. O. 51, 55.
4) Vgl. Dümmler I² 455 ff.; Calmette a. a. O. 62; Lilienfein a. a. O. 99 f.
5) In den Capitularia II 450 ff. Nr. 300.
6) S. oben S. 242 f.
7) „A qua consecratione vel regni sublimitate subplantari vel proici a nullo debueram.“
8) Immerhin ist das Wörtchen „saltem“ einschränkend.
9) Schreuer a. a. O. 79 bemerkt mit Recht, daß die Absetzung und Wiedereinsetzung Ludwigs durch die Bischöfe „ein handgreifliches Vorbild für die Argumentation Karls“ i. J. 859 gewesen sei.
10) Lilienfein a. a. O. 100.

Bald sollte die Verkirchlichung der Thronfolge im Westfrankenreich noch vertieft und verstärkt werden. Äußere Ereignisse, der berüchtigte Ehehandel Lothars II. und noch weit mehr die nicht minder berüchtigte Usurpation Lothringens durch den Westfrankenkönig, trugen zu dieser Entwicklung bei.

Bei seinem literarischen Eingreifen in den erwähnten Eheſtreit[1]) — ich kann auf dasselbe vorerst nur in Kürze eingehen — kam Hinkmar von Reims auch auf die Entthronung und Wiedereinsetzung Ludwigs des Frommen zu sprechen[2]); zwar proklamierte Hinkmar hierbei nicht, wie man gemeint hat[3]), ein Entthronungsrecht des Episkopates, aber es lag doch nicht ferne, aus Hinkmars Worten den Schluß zu ziehen, daß nach Umständen die Bischöfe ihren Arm zur Entthronung des Herrschers leihen könnten. — Den guten König wollte Hinkmar allerdings nur dem Urteil Christi unterstellt sehen; dagegen ordnete er den schlechten Herrscher dem Gerichte der Priester[4]) unter. Die Herrscher selbst teilte Hinkmar je nach der Art ihrer Einsetzung in sechs Gruppen ein: in solche, die 1. unmittelbar von Gott, 2. mittelbar von Gott mit Zutun eines Menschen, 3. von einem Menschen aber auf göttlichen Wink hin, 4. mit Hilfe der weltlichen Untertanen (Bürger und Krieger), 5. auf Grund der Erbfolge und endlich 6. mit gewaltsamer Usurpation zur Regierung kämen. — Die Herrschaft der christlichen Fürsten, welche Hinkmar offenbar der dritten Kategorie zugezählt wissen wollte[5]), ging sonach auf den „nutus divinus" zurück, während unter dem „homo", durch den sie ihre Herrschaft erlangten, die Repräsentation der Landeskirche zu verstehen ist. Ihre Mitwirkung bei der Thronfolge schätzt Hinkmar höher ein als das bloße Erbrecht[6]), höher auch als die Mitwirkung der weltlichen Elemente bei der Thronfolge. Hinkmar machte daher später (868) gegenüber Karl die Auffassung geltend, dieser sei seit seiner Salbung in den Besitz der Königswürde nicht so sehr durch weltliche Gewalt als vielmehr durch die Salbung und Weihe der Bischöfe gekommen[7]). — Man sieht, welch außerordentlich hohe politische Bedeutung in Hinkmars Augen Weihe und Salbung hatten; man kann hieraus aber auch ermessen, wie hoch der Reimser Erzbischof das Recht, diese Akte an dem neuen Herrscher vorzunehmen, wie hoch er den Vorrang bei dem kirchenpolitischen Akt der Königsweihe gewertet haben wird.

Nun erst werden wir die Stellung, die Hinkmar bei der Weihe Karls für das lothringische Reich i. J. 869 eingenommen hat, völlig verstehen können.

Nach dem Tode Lothars II. (8. August 869) rief bekanntlich eine Partei unter den Großen Lothringens den westfränkischen Herrscher in das verwaiste Reich[8]); eine solche Besitzergreifung verstieß sowohl gegen das Erbrecht des Bruders Lothars II., Kaiser Lud-

1) Und zwar in der Responsio auf die ihm vorgelegten „Quaestiones septem" bei Migne, Patrol. lat. CXXV 757.

2) „Nostra aetate pium Augustum Ludovicum a regno dejectum, post satisfactionem episcopalis unanimitas, saniore consilio, cum populi consensu et Ecclesiae et regno restituit."

3) So M. Sdralek, Hinkmars von Rheims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II. (Freiburg 1881) 176 ff.; dagegen Schrörs 203 A. 75.

4) Von ihnen heißt es auch hier: „qui sunt throni Dei, in quibus Deus sedit, et per quos sua decernit judicia . . ." Bei Migne a. a. O. 758; vgl. oben S. 246.

5) S. Schrörs 384.

6) Eine gewisse Verschmelzung zwischen der Idee des Erbrechtes und der kirchlichen Mitwirkung bei der Thronfolge begegnet dann in späteren Krönungsordnungen, in denen bei der kirchlichen Thronerhebung der inthronisierende Kirchenfürst den neuen Herrscher auffordert, von jenem Platze Besitz zu ergreifen, „quem hucusque paterna successione tenuisti, hereditario jure tibi delegatum per auctoritatem Dei omnipotentis et presentem traditionem nostram, scilicet omnium episcoporum cetero-rumque servorum Dei." Vgl. Schreuer 143 f.

7) Bei Migne a. a. O. CXXV 1040; vgl. Schrörs 384; Lilienfein 124 f.

8) Vgl. für das Folgende Dümmler II² 281 ff.

wigs II., wie auch gegen die Vereinbarung, die Karl kurz vorher mit seinem Stiefbruder Ludwig dem Deutschen zu Metz getroffen hatte. — Ungeachtet dieses Übereinkommens zog Karl in das Land des verstorbenen Lothar II. An Karls Seite kam Hinkmar. Die Interessen des Reimser Metropoliten liefen hier denen des westfränkischen Königs völlig parallel. — Abgesehen von den andern Vorteilen[1]), die auch Hinkmar aus dem Anfall Lothringens an das Westreich zog, wurde dem Reimser nun eine willkommene Gelegenheit geboten, die Weihe und Salbung am Westfrankenkönig vorzunehmen und hierdurch den Grundstein zum wichtigsten Vorrecht der Reimser Kirche in späterer Zeit, zu ihrem Krönungsrecht, zu legen. Hinkmar stellte nun sein Wort und seine Hand in den Dienst des Westfrankenkönigs, um die Besitzergreifung des lothringischen Reiches durch Karl mit dem Schein des Rechtes und der Legitimität zu umgeben — ein Unterfangen, gegen das der Papst bald aufs schärfste Einspruch erhob.

Am 9. September 869 wurde im Dome zu Metz die Krönung Karls für Lothringen vollzogen; der Veranstalter dieser Feier war wohl in erster Linie Hinkmar[2]). Sein Bericht[3]) orientiert uns über ihren Hergang recht gut. Dieser war kurz folgender: zunächst gab der Bischof von Metz eine Erklärung ab, die besagte, man sei einmütig zur Erkenntnis gekommen, daß nach Gottes Willen Karl als Erbe des lothringischen Reiches gelten solle. Die Rede des Adventius klingt in dem Gedanken aus, es sei Karls würdig und es sei für seine Untertanen nötig, daß diese aus Karls Munde jene Worte vernähmen, die ein getreues Volk von seinem allerchristlichsten König vernehmen solle. — Es wird also an Karl die Aufforderung gerichtet, die Krönungszusagen abzulegen — jene Aufforderung, die wir als Anfrage bereits Jahrzehnte früher nachweisen konnten[4]). Diese Aufforderung hat nun Aufnahme gefunden in das Gerippe der Königskrönung; von nun an kehrt sie in den Krönungsordnungen stets wieder.

Karl legte die gewünschten Zusicherungen ab; sie waren auf den Versprechungen aufgebaut, die Karl bereits 843 zu Coulaines abgegeben hatte; mit ihnen decken sie sich großenteils wörtlich. An erster Stelle enthielten sie den Schwur, die Ehre Gottes und der Kirche aufrecht zu erhalten[5]); des weiteren garantierte Karl nach bestem Wissen und Können jedem seiner Untertanen je nach der Würde seines Standes die ihm zukommende Ehre und Achtung[6]); endlich sollte jedem Recht und Gesetz zuteil werden im Einklang mit den staatlichen und kirchlichen Vorschriften, wie sie für den einzelnen angesichts seines Standes in Betracht kämen[7]). — Jeder Untertane solle in entsprechender Weise gemäß seinem Stand, seiner Würde und seinen Kräften Karl königliche Ehre, schuldigen Gehorsam und die zur Regierung und Verteidigung des Reiches nötige Hilfe gewähren[8]).

---

1) Vgl. dazu die z. T. freilich zu weit gehenden Ausführungen bei A. F. Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger vom Tode Ludwigs des Frommen bis zum Ende Conrads, I (Freiburg 1848) 22; J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor, in der Zeitschrift für histor. Theologie, Jahrgang 1858, 416; von Noorden a. a. O. 250 f.

2) B. Krusch, Reimser Remigiusfälschungen, im NA. XX (1895) 529.

3) In den Annales Bertiniani zu 869, rec. G. Waitz a. a. O. 101 ff., auch in den MG. Capitularia II 337, 456 ff.

4) S. oben S. 236, 241.

5) Ähnlich im Erlaß von Coulaines (Capitularia II 255); vgl. oben S. 236 und S. 241; schon für die Krönung von 813 läßt sich eine dem Sinn nach entsprechende Zusage (bei Thegan, Vita Hlud. cap. 6, in den Ss. II 591 f.) belegen; vgl. auch W. Ohr, Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis (Leipziger Diss. 1902) S. 11 ff.

6) Auch das begegnet schon im Erlaß von Coulaines und sogar bereits bei Thegan für 813.

7) Ähnlich im Erlaß von Coulaines.

8) Ähnlich auch hier schon der Erlaß von Coulaines.

Nachdem Karl diese Zusagen, die dem Sinn nach nun gleichfalls in den späteren Krönungsordnungen wiederkehren, abgelegt hatte, ergriff Hinkmar von Reims das Wort, um seine Einmischung in die Metzer Feier zu begründen und schließlich den Anwesenden den Vorschlag zu machen, es solle Karl gekrönt und geweiht werden. — Die Teilnehmer an der Feier gaben durch allgemeine Akklamation ihre Zustimmung zu diesem Vorschlag kund; sie erkoren damit gewissermaßen Karl zum Herrscher für Lothringen, ähnlich etwa, wie sich Karl schon i. J. 848 zu Orleans einer „Feststellungswahl" unterzogen hatte[1]), und wie bereits 813 bei Ludwigs Kaiserkrönung die Anwesenden ihr Einverständnis mit der Krönung durch den Ruf: „Es lebe Kaiser Ludwig!" erklärt hatten[2]).

Auf die Akklamation folgte die Absingung des „Te Deum"[3]), worauf sieben Kirchenfürsten — ähnlich wie bei der Metzer Feier i. J. 835[4]) — „benedictiones" über den Herrscher sprachen. Daraufhin nahm Hinkmar von Reims die Salbung an Karl vor, jenen Akt, den i. J. 848 Wenilo von Sens vollzogen hatte. Ihr schloß sich der eigentliche Krönungsakt an: wie schon 835[5]) setzten auch jetzt sieben Bischöfe dem Herrscher eine Krone aufs Haupt, während die zugehörige Oration gebetet ward. Dann übergab die Gesamtheit der Bischöfe Karl ein Szepter[6]) und eine Palme; auch dieser Akt wird von einer Oration begleitet.

Wie bereits i. J. 848, so war also auch bei der Metzer Feier i. J. 869 die Laienwelt bloß an der „Feststellungswahl" durch die Akklamation beteiligt, während alle übrigen Akte der Feier, die „benedictiones", der Salbungsakt, die Insignienübergabe, besonders die eigentliche Krönung ausschließlich von geistlicher Hand vollzogen wurden; die Kirchenfürsten waren die Vollzieher der politisch bedeutungsvollen Feier geworden.

Unter ihnen mußte einer hinwiederum besonders hervortreten — und das war der Erzbischof von Reims, Hinkmar. Sein vorsichtiges, aber zielbewußtes Vorgehen bei der Metzer Krönungsfeier von 869 begründete in erster Linie das später ausschließliche Salbungsrecht der Reimser Erzbischöfe. In wohlabgewogenen Worten[7]) legt er dar, wie und warum es ihm zustünde, bei dieser Feier mitzuwirken; er erwähnt hierbei auch, es sei durch den hl. Remigius Chlodwig getauft und gesalbt worden; und zwar mit einem vom Himmel herrührenden Öl, von dem man noch welches habe.

Diese Erzählung, die Hinkmar in seiner „Vita Remigii" weiter ausgestaltete — hier wußte er von einer weißen Taube zu berichten, die das benötigte Salböl in einem Fläschchen vom Himmel herabgebracht habe[8]) —, diente dem Anspruch des Reimser Erzbischofs auf sein ausschließliches Salbungsrecht. Wenn die Vornahme der Salbung auf diese Weise ein Monopol der Reimser Kirche wurde, und wenn gleichzeitig der Empfang der geistlichen Weihe und Salbung als nötig zur Erlangung des wahren, vollen christlichen Königtums galt, so wurde natürlich der jeweilige Inhaber des Reimser Erzbistums zum eigentlichen Schöpfer des neuen Herrschers und so auch zum wichtigsten Faktor im Reiche. Auf dieses Ziel steuer-

1) S. oben S. 242.

2) Chronicon Moissiacense zu 813, in den MG. Ss. I 310.

3) Auch diese Aufeinanderfolge von Akklamation und „Te Deum" kehrt im späteren Krönungszeremoniell wieder. Im ordo Ludwigs VII., der von der Einholung des Konsenses absichtlich Umgang nimmt, folgt das „Te Deum" „incontinent", wie ausdrücklich bemerkt wird, auf die Zusagen des Königs; s. dazu Buchner in der Zeitschrift der Savignystiftung XXXI 402.

4) S. oben S. 239.

5) S. oben S. 239.

6) S. oben S. 243.

7) Ich kann nur mehr kurz hierauf eingehen.

8) Ed. B. Krusch in den MG. Ss. rer. Merow. III 297; vgl. 256.

ten in Frankreich die Erzbischöfe von Reims, gleichzeitig aber auch die Erzbischöfe von Sens mit wechselndem Erfolge hin. An der Seite eines der beiden Erzbistümer steht in der Regel das französische Königtum.

Bei der Besitzergreifung Lothringens waren der König und der Reimser Erzbischof Hand in Hand gegangen; und auch in dem Konflikt, in den Karl wegen seiner Usurpation mit dem Papste geriet, vertrat Hinkmar Karls Sache[1]). Dann aber trat ein Umschwung ein: im Gegensatze zu Reims begünstigte Karl gegen Ende seiner Regierung den Erzbischof Anségis von Sens. Mit Energie und mit Glück bekämpfte Hinkmar dessen ehrgeizige Bestrebungen. — Als am 6. Oktober 877 Karl der Kahle starb, war bei der Unsicherheit, die hinsichtlich der Erbfolge seines Sohnes Ludwig herrschte, dem alten Reimser Erzbischof neuerdings eine Gelegenheit geboten, sein ausschlaggebendes Wort bei Erledigung der Thronfolgefrage in die Wagschale zu werfen. Damals trat es klar zutage, wie sehr das Prinzip des unbedingten Erbrechtes während der letztverflossenen Jahrzehnte durchlöchert worden war. Gleichwohl verstand es Hinkmar, den französischen Thron dem Sohne Karls, Ludwig dem Stammler, zu sichern. Am 8. Dezember 877 wurde im Rahmen einer kirchlichen Feier die Einweisung Ludwigs in sein Reich vorgenommen. Diese Handlung[2]), bei der Hinkmar von Reims wiederum die Hauptrolle spielen konnte, wurde durch eine „Petitio episcoporum" eingeleitet. Sie nahm auf das erste Kapitel in dem Erlasse von Kiersy (877)[3]) Bezug; der Episkopat ersuchte Ludwig, allen Bischöfen und ihren Kirchen das kanonische Privileg, wie auch das ihnen zustehende Recht und Gesetz zu wahren, sowie Schutz und Schirm zu verleihen, wie dies ein König seinen Bischöfen und ihren Kirchen schuldig sei. Die formelle Gestaltung, welche dieses Ersuchen des Episkopates an den neuen Herrscher[4]) — ihren Kern konnten wir bereits Jahrzehnte vorher nachweisen[5]) — nunmehr erhielt, sollte auch in der Zukunft beibehalten werden, nur daß man später den Hinweis auf das Kapitular von Kiersy wegließ[6]). — Auch der Wortlaut der Zusage, die Ludwig ablegte[7]), blieb für die spätere Krönungsordnung maßgebend. — Die anwesenden Bischöfe, Äbte und Großen, sowie die sonstigen Teilnehmer an der Feier erklärten nun ihre Einwilligung dazu, daß an Ludwig die Weihe und Salbung vollzogen werde. Nach dieser „Feststellungswahl" und nach Vornahme jener Akte setzte man Ludwig eine Krone aufs Haupt und übergab ihm ein Zepter.

Diese ganze Handlung ging im Rahmen einer kirchlichen Feier vor sich; in der „professio", welche Ludwig im Anschluß an dieselbe[8]) zur Verlesung brachte, nannte er sich „misericordia domini Dei nostri et electione populi rex constitutus". In diesem Titel kam die Anschauung zum Ausdruck, daß die Einsetzung Ludwigs als König sowohl auf der „electio populi", wie sie die erwähnte Feststellungswahl darstellte, wie auch auf der „misericordia domini", wie sie sich in der kirchlichen Weihe, Salbung und Krönung dokumentiert hatte, beruhte.

1) Auf das Folgende kann ich nur mehr ganz kursorisch eingehen.

2) Vgl. die Annales Bertiniani zu 877 rec. Waitz a. a. O. S. 138 ff.; Capitularia II 363 ff., 461 f. Nr. 283, 304; Schrörs 418.

3) Capitularia II 355 f. Nr. 281.

4) Ebenda 364.

5) Oben S. 236.

6) So der ordo Ratolds.

7) Capitularia II 365.

8) Der Text dieser „professio" ist allerdings schon am 30. November fixiert worden, doch kann ihre Publikation erst nach der Krönungsfeier erfolgt sein, weshalb es auch nicht glücklich war, daß Krause im Gegensatz zu Pertz diese „professio" an die Spitze der hier in Betracht kommenden Stücke stellte; näheres später.

Nach kaum anderthalbjähriger Regierung starb Ludwig am 10. April 879 mit Hinterlassung zweier Söhne, von denen der ältere, Ludwig, kaum ein Jüngling, der andere, Karlmann, noch ein Kind war; die Legitimität ihrer Geburt konnte man deshalb anzweifeln, weil die Ehe Ludwigs, der sie entsprossen waren, inzwischen geschieden ward. Unter diesen Verhältnissen mußten die Ansprüche der Großen auf freies Wahlrecht neue Nahrung erhalten. Da aber die französischen geistlichen und weltlichen Herren keineswegs eines Sinnes waren, sondern die eine Partei den ostfränkischen König Ludwig III., die andere aber die Söhne des verstorbenen westfränkischen Ludwig als Herrscher sehen wollte, so mußte im Widerstreite dieser Interessen der Wert der kirchlichen Weihe, Salbung und Krönung nicht nur gegenüber dem Erbrecht des königlichen Geschlechtes, sondern auch gegenüber dem Wahlrecht der Großen nur noch wachsen. Die Salbung und Krönung, die an den beiden französischen Prinzen zu Ferrières vollzogen ward, hat schließlich auch den Ausschlag für ihr Königtum gegeben.

Die Bedeutung der bischöflichen Weihe des Königs hatte sich also immer mehr gesteigert — leicht begreiflich, wenn der eingangs dieser Untersuchung angeführte Satz[1]) den Vorrang der bischöflichen Gewalt vor der des Königs damit begründet, daß die Könige zu ihrer Würde von den Bischöfen geweiht werden könnten, nicht aber umgekehrt. — Freilich darf hierbei nicht übersehen werden, daß diese Auffassung von dem ausschlaggebenden Wert, wie er hier der kirchlichen Weihe, Salbung und Krönung beigelegt wird, nicht allgemein geteilt wurde, und daß ihr bald eine Reaktion seitens des Erbrechtes des königlichen Geschlechtes einerseits, seitens des freien Wahlrechtes der weltlichen Großen anderseits folgen sollte.

Damit sind die Grundzüge angedeutet, auf denen sich die ferneren Kämpfe um die Thronfolge in Deutschland und in Frankreich während des früheren Mittelalters abspielen sollten. Drei Mächte sind es vornehmlich, die einander gegenüberstehen: das Königtum und die von ihm vertretene Erbidee; die Laienfürsten und das von ihnen verteidigte freie Wahlrecht; die Repräsentanten der Landeskirche und die von ihr erstrebte ausschlaggebende Bedeutung der kirchlichen Weihe, Salbung und Krönung[2]). Selbstverständlich sind diese Gruppen keineswegs stets voneinander strenge gesondert und in sich geschlossen. In ihnen selbst kreuzen sich vielmehr oft genug widerstrebende Interessen, so besonders auch in der dritten Gruppe, wo eben einzelne Metropoliten um die Repräsentation der Landeskirche bei der Thronfolge ringen. All diese Kämpfe endeten in Frankreich mit dem siegreichen Durchdringen des Königtums und der Erbidee, in Deutschland mit ihrer Niederlage. Hier kam es gewissermaßen zu einem Kompromiß zwischen der zweiten und dritten Gruppe: eine Anzahl von Hauptwählern, die seit dem Braunschweiger Tag von 1252 sich zu einem Kollegium von alleinigen Wahlfürsten abschlossen[3]), übte hier den entscheidenden Einfluß auf die Besetzung des Königsthrones aus; diesem Kollegium gehörten Kirchenfürsten und Laien an; zu den ersteren zählten die lange miteinander rivalisierenden Erzbischöfe von Mainz und Köln, denen sich der Trierer beigesellt hatte[4]); die weltlichen

1) „ . . . tanto est dignitas pontificum maior quanto regnum . . ."

2) Für Deutschland kommt hierzu später noch das Papsttum mit seinem Anspruch auf Bestätigung des neuen Herrschers.

3) Vgl. darüber nun M. Buchner, Die deutschen Königswahlen und das Herzogtum Bayern. Ein Beitrag zur Entstehung des Kurrechtes der Laienfürsten, in den von O. von Gierke herausgegebenen Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 117. Heft, 1913, 69 ff.

4) Über das Aufkommen des trierischen Wahlvorrechtes s. nun M. Buchner, Die Entstehung der Erzämter und ihre Beziehung zum Werden des Kurkollegs (Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, 10. Heft, Paderborn 1911) 187 ff.

Hauptwähler aber, deren Vorrecht sich im 13. Jahrhundert zu einem Kurrecht verdichtete, setzten sich aus Pfalz[1]), Sachsen und Brandenburg[2]) sowie aus Böhmen[3]) zusammen. — Auch in Frankreich bildete sich ein den deutschen Kurfürsten entsprechendes Kollegium aus, das freilich niemals an wirklichem Einfluß auf die Thronfolge dem Kurkolleg in Deutschland nahekam: das Pairskolleg. Auch dieses setzte sich aus einem geistlichen und einem weltlichen Teile zusammen. Nicht bei der Wahl, die in Frankreich schon sehr bald völlig zurücktrat, sondern bei der Krönung hatte das Pairskolleg seine Rolle zu spielen. Nach dem oben[4]) erwähnten ordo Ludwigs VII. sind es die „Pairs des Reiches", welche in gleicher Weise ihre Hand an die Krone, die dem neuen König aufgesetzt ist, legen; das Aufsetzen der Königskrone selbst aber ist ein Recht des Nachfolgers Hinkmars, des Reimser Erzbischofs. Ihm ward die Würde eines „primus inter pares" beschieden.

1) Über die Entstehung des pfälzischen Wahlvorrechtes s. ebenda 216 ff. und Buchner, Königswahlen 21 A. 3.

2) Über das Aufkommen des brandenburgischen Wahlvorrechtes s. Buchner, Entstehung der Erzämter 189 ff.

3) Über das Kurrecht Böhmens s. Buchner, Königswahlen 73 ff., 77 ff., 106 ff.

4) S. 237 A. 6.

Anthropologie und Geschichtsforschung.

Von Universitätsprofessor Dr. Ferdinand Birkner in München.

Die Anthropologie beschäftigt sich mit den körperlichen und geistigen Eigentümlichkeiten des Menschengeschlechts; sie sucht festzustellen, welche individuellen und rassenhaften Verschiedenheiten sowohl des Körpers als auch der Kultur bei der heute lebenden Menschheit vorhanden sind, und zu erforschen, welche Entwicklung dieselben seit den ältesten Zeiten durchgemacht haben. Man unterscheidet nach den verschiedenen Aufgaben der anthropologischen Forschung drei Abteilungen: 1. die Prähistorie, welche die Kultur in vorgeschichtlicher Zeit zum Gegenstand der Forschung hat; 2. die Ethnologie, die sich mit den Kulturverhältnissen der heutigen Völker und besonders der Naturvölker beschäftigt und 3. die Anthropologie im engeren Sinne oder somatische Anthropologie, welche die körperlichen Eigentümlichkeiten der menschlichen Rassen der Gegenwart und Vergangenheit behandelt.

In allen drei Abschnitten der anthropologischen Forschung können die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft wesentlich zur Förderung der Kenntnisse beitragen. Doch soll an dieser Stelle nicht von diesem Verhältnisse zur Geschichtsforschung die Rede sein; es soll vielmehr an einigen Beispielen gezeigt werden, daß die Anthropologie im engeren Sinne, die somatische Anthropologie, auch an der Lösung mancher Aufgaben der Geschichtswissenschaft einen hervorragenden Anteil haben kann.

Obwohl man aus Urkunden und Überlieferungen wußte, daß unter dem Königschor im Dome zu Speyer deutsche Kaiser und Könige nebst ihren Gemahlinnen ihre letzte Ruhestätte gefunden haben, so war doch im Laufe der Zeit, vor allem infolge der Verwüstung durch die Franzosen und durch bauliche Veränderungen, welche der Dom erfahren mußte, jeder Anhaltspunkt für die genauere Bestimmung der Lage der Fürstengräber verwischt worden. Als man durch die in der Studie von Professor Dr. J. Braun über die Kaisergräber im Dom zu Speyer enthaltenen Anregungen veranlaßt wurde, nach den Gräbern zu suchen, wußte man nichts über die Lage derselben und über den Umfang der geschichtlich bekannten Verwüstungen. Es war zu befürchten, daß alle etwa noch vorhandenen körperlichen Überreste durch die Franzosen durcheinandergeworfen worden seien. Es wurden deshalb neben Geschichtsforschern, Kunsthistorikern usw. auch Anthropologen in die Kommission zur Erforschung der Kaisergräber berufen, und zwar Prof. Dr. J. Ranke und der Autor dieser Abhandlung; der Gang der Ausgrabungen zeigte, daß die Beiziehung von Anthropologen für den Erfolg der Untersuchung von großem Vorteil war. Es hat sich ja glücklicherweise herausgestellt, daß die Zerstörung nicht alle Gräber betroffen hat, aber die sichere Feststellung der erbrochenen und verwüsteten Gräber wäre ohne ausgedehnte anthropologische Kenntnisse nicht möglich gewesen.

Auf Grund der urkundlichen Nachrichten sollen im Dom zu Speyer folgende Fürsten und Fürstinnen begraben liegen: Kaiser Konrad II. († 1039), dessen Gemahlin Gi-

sela († 1043), Kaiser Heinrich III. († 1056), Kaiser Heinrich IV. († 1106), dessen erste Gemahlin Bertha († 1087), Kaiser Heinrich V. († 1125), Beatrix von Burgund († 1184), die Gemahlin Kaiser Friedrichs Barbarossa und ihr Töchterchen Agnes, König Philipp von Schwaben († 1208), Kaiser Rudolf von Habsburg († 1291), König Albrecht von Österreich († 1308) und König Adolf von Nassau († 1298).

Die Ausgrabungen[1]) im August 1900 haben ergeben, daß die Fürstengräber im Königschor zwei Gräberreihen umfaßten. In der ersten Reihe lagen bis auf Heinrich V. unberührt und ungestört die Gräber der Salischen Kaiser und Kaiserinnen. Da ein Teil der Skelette zu Knochenmehl vermorscht waren, kamen anthropologische Untersuchungen hier nicht in Frage; die Identität konnte durch Bleitafeln mit Inschriften in den Gräbern von Konrad II. und der Gisela nachgewiesen werden. Fast vollständig erhalten waren dagegen die Knochen in dem Heinrich IV. zugeschriebenen Grabe, das neben dem von Heinrich III., aber etwas erhöht lag. Die durch die Lage nahegelegte Bestimmung konnte durch die anthropologische Untersuchung bestätigt werden. Das Skelett gehörte einem kräftigen, großen, wohlgebildeten Manne an und zeigte keine krankhaften Erscheinungen. Die Körpergröße muß nach den langen Knochen wenigstens 1,80 Meter betragen haben. Der Schädel war schön oval; im Gesicht fielen die mächtig großen Augenhöhlen und die lange, wenig gebogene, fast gerade schmale Nase auf. Es fanden sich auch noch die Reste eines kräftigen Schnurrbartes. Es sind bereits alle Mahlzähne vorhanden gewesen. Ein Teil der Zähne war schon bei Lebzeiten zu Verlust gegangen; die übrigen zeigten eine sehr starke Abnutzung. Diese Eigentümlichkeiten des Gebisses in Verbindung mit den teilweise verstrichenen und verwachsenen Schädelnähten deuten auf ein Lebensalter von 50—60 Jahren, was mit dem tatsächlichen Alter Heinrichs IV. gut übereinstimmt. Es konnte somit durch die anthropologische Untersuchung ein neuer Anhaltspunkt dafür erbracht werden, daß das Grab das Heinrichs IV. war.

Am Steinsarkophag, welcher über der Salierreihe sich befand, fand man den Deckel zertrümmert und den Inhalt gestört. Nach den vorhandenen Skelettresten barg der Sarg ein großes männliches Skelett; vom Schädel war nur der Unterkiefer und ein Schneidezahn des Oberkiefers vorhanden. Wahrscheinlich gehört ein in der Nähe des Sarges im Schutt gefundenes Stirnbein ebenfalls zu dem Skelett im erbrochenen Sarge. Ließen schon die Lage und sonstige Fundumstände es für gesichert gelten, daß dieser Sarkophag die Leiche Heinrichs V. barg, so gestattete auch die anthropologische Würdigung der vorhandenen Skelettreste einen Wahrscheinlichkeitsschluß auf stark verwandtschaftliche Beziehungen des hier Begrabenen zu Heinrich IV. Die Skelette ähneln sich in ihrem äußeren Bau sehr stark, besonders auffällig ist es aber, daß an dem linken Oberarm beider Skelette in der Grube über der unteren Gelenkrolle ein Loch vorhanden war, was man sonst nicht allzu häufig findet. Auch das Stirnbein beider Skelette ist sehr ähnlich, so daß die Annahme einer Familienähnlichkeit begründet erscheint.

Auch das Alter, wie es sich nach den Skelettresten ermitteln ließ, paßt zu Heinrich V. Das Vorhandensein der Weisheitszähne, die wie alle Zähne stark abgekaut waren, die beginnende Verknöcherung der Wirbelbänder usw., ohne daß Zeichen höheren Alters vorhanden waren, sprechen für ein mittleres Lebensalter zwischen 40 und 50 Jahre; Heinrich V. aber wurde zirka 43 Jahre alt.

Von der zweiten Reihe war nur das südlichste Grab mit dem Bleisarg unberührt.

1) Einen vorläufigen kurzen Bericht darüber gab Prof. Hermann Grauert in der historischen Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften am 3. November und 1. Dezember 1900. „Die Kaisergräber im Dom zu Speier". Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1900, Heft IV, Seite 539—617.

Der Leichnam war fast vollständig vermorscht, während die reiche Kleidung relativ gut erhalten war. Immerhin waren einige Skeletteile erhalten, welche eine anthropologische Untersuchung gestatteten.

Die Gesamtkörpergröße betrug direkt an der Leiche im Sarge gemessen 1,58 Meter; im Leben dürfte sie einige Zentimeter größer gewesen sein. Da es sich um eine männliche Leiche handelte, so ist das eine sehr geringe Körpergröße. Verschiedene Gründe sprechen dafür, daß der in dem Bleisarg Bestattete Philipp von Schwaben war. Damit stimmte auch das Ergebnis der anthropologischen Untersuchung.

Nach den zarten Skelettknochen handelte es sich offenbar um ein zartes, relativ kleines männliches Individuum von etwa 30 Lebensjahren, was ganz gut mit den Schilderungen Philipps von Schwaben durch Zeitgenossen[1]) übereinstimmt, nach denen dieser König von zartem, schwächlichem Körperbau war. Nach den erhaltenen Skelettresten besaß Philipp von Schwaben eine etwas verkrümmte Wirbelsäule. Die schwachen Muskelansätze am Hinterhaupte und die rinnenförmige Einziehung der Schläfengegend weisen auf krankhafte Ernährungsstörungen kurz nach der Geburt hin; die Zähne waren zum Teil durch Caries zerstört, was ebenfalls auf eine krankhafte Störung im Knochenbau hinweist. Das gleiche gilt von der vorzeitigen Verwachsung der Schädelnähte. Der Kopf war im ganzen zart, fein, in einigen Zügen beinahe weiblich. Es vereinigten sich an ihm Eigentümlichkeiten, welche für ein schönes, zwar zartes, aber doch energisches Gesicht des Lebenden sprechen; dazu kommt dann noch eine Fülle des Haupthaares und ein kräftiger Schnurrbart. Erwähnenswert ist noch die Durchbohrung der Grube oberhalb der Oberarmgelenkrolle, ähnlich wie bei Heinrich IV. und V.

In den bisher besprochenen Gräbern handelte es sich für die anthropologische Untersuchung nur darum, die anderweitig gewonnenen Schlüsse zu bestätigen; bei den Überresten aus den übrigen Gräbern aber, welche durch die Franzosen 1689 zerstört worden sind, war aus den geschichtlichen Überlieferungen keine Hilfe zu erwarten, hier konnte die anthropologische Untersuchung allein zu positiven Ergebnissen führen.

Bei der am 29. Juli 1739 teilweise durchgeführten Aufgrabung stieß man auf ein zerstörtes Grab, in welchem man die Gebeine der Beatrix und Albrechts von Österreich vermutete; über das Grab Rudolfs von Habsburg aber hatte diese Untersuchung keine Aufschlüsse geliefert.

Die damals gefundenen menschlichen Knochenreste wurden verständnislos gesammelt und zusammen mit einigen Tierresten, die aus dem Schutte stammten, und einem Schwerte, das etwa in das 13. und den Anfang des 14. Jahrhunderts zu setzen ist, in eine Eichenkiste gelegt und an der Grabungsstelle wieder eingegraben.

Ohne anthropologische Kenntnisse hielten die Untersucher die im Schutt gefundenen Gebeine für die Überreste eines Mannes und einer Frau und sprachen sie Albrecht von Österreich und der Beatrix zu. Bei den Grabungen im Jahre 1900 kam sowohl das Grab mit dem Eichenkistchen zutage und außerdem konnte zu beiden Seiten je ein weiteres Grab konstatiert werden. Gegen Süden kam ein zur Hälfte zerstörter Holzsarg zum Vorschein, in welchem noch die untere Hälfte des Skelettes unberührt lag, nördlich fand sich ein Steinsarg mit den zerstreuten Knochen eines männlichen Skelettes, Kinderknochen und Reste einer Kassette.

Nach den geschichtlichen Überlieferungen, wie sie von Braun zusammengebracht worden waren, mußten hier die Begräbnisstätten von Rudolf von Habsburg, Albrecht von Österreich und von der Beatrix sowie von Adolf von Nassau und der kleinen Agnes vorliegen.

1) Hermann Grauert l. c. S 577.

Nach den urkundlichen Nachrichten sollte Adolf von Nassau ins Grab der kleinen Agnes, Albrecht von Österreich ins Grab von Beatrix gelegt worden sein. Darnach mußten die drei entdeckten Grabstätten die Reste von 5 Leichen enthalten.

Das nördlichste Grab war offenbar seit der Zerstörung durch die Franzosen nicht mehr geöffnet worden. Da es die Reste eines zwar verhältnismäßig zierlich gebauten, aber doch kräftigen, mehr als 30jährigen Mannes und eines Kindes enthielt, so war es sicher das von Adolf von Nassau und der kleinen Agnes.

Die Untersuchung des Inhaltes der Eichenkiste ergab aber ein anderes Resultat, als die Ausgräber von 1739 annahmen. Abgesehen von den Tierknochen, fanden sich die Gebeine von 3 Individuen in demselben. Ein Teil der Knochen gehörte sicher einer Frau an; es waren also die Überreste von Beatrix. Die übrigen Knochen ließen nach ihrem ganzen Bau und ihrem Äußeren sich deutlich davon unterscheiden, sie zeigten männliche Eigentümlichkeiten. Ein Teil derselben zeigte in keiner Weise Spuren begimenden Alters; sie mußten als die Gebeine des Königs Albrecht von Österreich bestimmt werden.

Die männlichen Skelettreste aus der Eichenkiste, welche weder Beatrix noch Albrecht zugeschrieben werden konnten, machten einen wesentlich anderen Eindruck; sie ließen namentlich an dem Becken und am Kreuzbein sehr deutliche Alterserscheinungen, arthritische Knochenveränderungen, erkennen. Zu ihnen gehörte seinem Äußern nach auch ein 1. Halswirbel; Kreuzbein und 1. Halswirbel gaben nun das Mittel an, sowohl diese Skelettreste als auch die Schädelreste zu identifizieren.

Der Schädel, welcher sich ziemlich vollständig zusammensetzen ließ, sollte nach dem Speyerer Konrektor Georg Litzel, der bei der Ausgrabung 1739 zugegen war, Albrecht von Österreich gehören; eine Hiebspalte über der linken Stirnbeinhälfte sollte nach ihm von dem Schwerthieb herrühren, welchen er von Johann Parricida erhielt. Die genaue anthropologische Untersuchung führte zu einem anderen Resultate. Es zeigte sich auch auf dem hinteren Teile des rechten Scheitelbeines eine ganz ähnliche scharfe Hiebspur, durch welche ein Teil des Knochens abgehauen wurde. Beide Knochenspalten können nicht während des Lebens hervorgebracht worden sein, die Hiebe wurden offenbar mit einem scharfen Instrumente auf den schon vermorschten, ganz unelastisch gewordenen Schädel geführt, sie sind die Zeugen dafür, wie die Grabschänder 1689 mit den Gebeinen verfahren sind. Gegen die Zugehörigkeit des Schädels zu den Skelettresten von Albrecht sprechen auch die Anhaltspunkte für das Alter. Wir haben es mit dem Schädel eines alten Mannes zu tun. Da der nicht zu Albrechts Skelett gehörige 1. Halswirbel vollständig zu dem Schädel paßt, so war es sicher, daß er zu denjenigen Skelettresten gehörte, welche weder von Albrecht noch von Beatrix stammen. Die Alterserscheinungen ließen die Vermutung entstehen, daß es sich um die Gebeine Rudolfs von Habsburg handelt. Diese Annahme wurde zur Gewißheit, als sich zeigte, daß das an dem hieher gehörigen Kreuzbein fehlende untere Ende in dem halbzerstörten Holzsarge bei der unberührten unteren Körperhälfte sich befand. Damit waren, soweit dies noch möglich war, die Gebeine Rudolfs von Habsburg wieder vereinigt. „Die so erzielte Vervollständigung des Skeletts des Ahnherrn des Habsburgischen Hauses ist", wie Prof. Grauert betont, „von erheblicher Bedeutung für die Geschichte." Die Skelettreste bestätigen die aus der Geschichte bekannten körperlichen Eigentümlichkeiten des so volkstümlichen Herrschers.

Nachdem es im Dom zu Speyer gelungen war, durch die anthropologische Untersuchung der Gräber im Königschor der Geschichtsforschung wesentliche Dienste zu leisten, sollte es Prof. Ranke und mir auch noch in anderen Fällen gegönnt sein, bei der Erforschung von Fürstengräbern erfolgreich tätig zu sein.

Als man im Jahre 1886 daranging, die Alexanderkirche zu Zweibrücken, in welcher seit 1514, dem Tode Alexanders, eine Reihe von Wittelsbachern aus der Linie Zweibrücken ihre letzte Ruhestätte erhalten hat, zu restaurieren, räumte man leider ohne die nötige Sorgfalt auch die Fürstengruft aus, in der 1635, 1636 und 1677 die Franzosen die Gräber erbrochen und beraubt hatten. Die unsachgemäße Räumung der Gruft 1886 hat leider die Versuche, die Gräber zu identifizieren, sehr erschwert. In den Jahren 1903 und 1904 sind weitere sorgfältige, sachgemäße Grabungen unter Leitung und Aufsicht der Herren Konservator Dr. W. M. Schmid und der Landgerichtsräte Roth und Spindler vorgenommen worden. Im Jahre 1904 wurden die bei den Grabungen zutage geförderten Knochenreste Prof. Ranke und mir zur anthropologischen Untersuchung vorgelegt. Es gelang uns auch in diesem Falle, geschichtliche Überlieferungen zu bestätigen und die Zugehörigkeit einer Reihe von Gebeinen zu bestimmten Persönlichkeiten nachzuweisen.

Nach der Überlieferung und den geschichtlichen Quellen sind 32 Fürstlichkeiten einschließlich einer Anzahl ihrer Kinder in der Alexanderkirche begraben, deren Leichen teils in dem Boden der Kirche oder in einer für jeden einzelnen Sarg bestimmten ausgemauerten Grabkammer oder in der Gruft unter dem Chor beigesetzt worden waren.

In dem nachfolgenden Auszug aus der Stammtafel der Wittelsbacher Fürsten (S. 262) sind die Namen der in der Alexanderkirche bestatteten gesperrt gedruckt.

Die Gräber in dem Kirchenboden und die Grabkammern waren in 2 Reihen angeordnet. In der vorderen Reihe lagen vier Erdgräber mit je einer Grabkammer an den Enden der Reihe; daran schlossen sich nach rückwärts vier Grabkammern an, von denen zwei leer und unbenutzt waren. Zwischen den beiden Reihen fanden sich die Überreste von Kindern verschiedenen Alters.

Schon nach der bevorzugten Lage der Erdgräber der ersten Reihe war die Vermutung gerechtfertigt, hier die Leichen des Erbauers der Kirche und seiner nächsten Angehörigen anzunehmen. Die anthropologische Untersuchung der vorhandenen Skelettreste aus diesen Erdgräbern ergab, daß in dem ersten Grabe links, wenn man gegen den Altar zu schaut, die Reste eines Mannes lagen, dessen Gang behindert war infolge verschiedener krankhafter Veränderungen am Kreuzbein und Oberschenkelknochen. Im Schutte oberhalb der Skelettreste wurde eine Schädelkapsel gefunden, die ganz genau zu den beim Skelett befindlichen ersten Halswirbel paßte, so daß die Zusammengehörigkeit von Skelett und Schädeldach unzweifelhaft feststeht. Es fehlte aber vorläufig am Schädel sowohl der Oberkiefer wie auch der Unterkiefer, bis es mir gelang, in den im Schutt zerstreut gefundenen Knochen beide hieher gehörigen Teile zu konstatieren. Hirnkapsel, Oberkiefer und Unterkiefer passen so gut zueinander, daß ein Zweifel an der Zusammengehörigkeit vollkommen ausgeschlossen ist. Das am anderen Ende dieser Reihe gelegene Erdgrab enthielt Knochen, welche nach der anthropologischen Untersuchung einer weiblichen Leiche mittleren Alters angehört haben. Zwischen diesen beiden Gräbern lagen zwei große, kräftige Skelette von männlichen Leichen.

Die ältesten in Frage kommenden fürstlichen Personen sind Herzog Alexander († 1514), seine Gemahlin Margarete v. Hohenlohe († 1522), sowie deren Söhne Ludwig II. von Zweibrücken († 1532) und Rupprecht († 1544). Daß die Erbauer der Kirche, Alexander und Margarete, nicht in der Mitte vor dem Chor beerdigt sind, hängt, wie Landgerichtsrat Roth wohl richtig annimmt, damit zusammen, daß in der Mitte eine Treppe in den Chor hinaufführte, die später zu Lebzeiten Ludwig II., der zum Protestantismus übertrat, als nicht mehr nötig beseitigt wurde.

Wir wissen, daß Alexander den Beinamen „claudus" (der Hinkende) hatte; es ist deshalb als sicher anzunehmen, daß im ersten Grabe links die Überreste von Alexander bei-

gesetzt waren, und daran sich von links nach rechts die Leichen seiner Söhne Ludwig II. und Ruppert und seiner Gemahlin Margarete anschlossen.

In den zwei in der ersten Reihe aufgefundenen Grabkammern waren die Särge noch erhalten, die Sargaufschrift der am linken Ende der Reihe befindlichen Grabkammer gibt an, daß hier Johann Ludwig († 1647) beigesetzt war, der in einem Alter von 28 Jahren gestorben war. Nach der anthropologischen Untersuchung der in diesem Sarge gefundenen Skelettreste stammen diese tatsächlich von Johann Ludwig; sie gehörten einem Manne zwischen 20 und 30 Jahren an, da die Weisheitszähne (3. Mahlzähne) noch nicht entwickelt waren.

Der Metallsarg am rechten Ende der ersten Reihe stand in einem Transportsarge, die Skelettreste gehörten einer zart gebauten weiblichen Person an, die etwa wenigstens 30 bis 40 Jahre alt war. Die Wirbelsäule war zum Teil verwachsen und nach rückwärts gekrümmt. Unter Berücksichtigung aller Verhältnisse handelt es sich hier offenbar um die Überreste der Prinzessin Christine, Tochter des Kurfürsten Ludwig VI. von der Pfalz, welche in Zweibrücken in einem Alter von 46 Jahren gestorben ist. Auch ihr Beiname „facilis" könnte auf eine zierliche Körperbeschaffenheit hinweisen, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß damit ein sanfter, leutseliger Charakter gekennzeichnet werden sollte.

Von der zweiten Reihe der Gräber barg die Grabkammer am linken Ende in einem unversehrten Sarge das Skelett eines großen Mannes von wenigstens mittlerem Lebensalter. Die in der Grabkammer angebrachte Jahreszahl 1648 weist darauf hin, daß die Beisetzung in diesem Jahre stattfand. Im Jahre 1648 wurden aber nach den Kirchenbüchern in der Alexanderkirche der in der ersten Reihe beigesetzte Johann Ludwig und Friedrich Kasimir († 1845), der Begründer der Landsberger Linie, bestattet. Die anthropologische Bestimmung des Lebensalters paßt auf Friedrich Kasimir, der ein Alter von 60 Jahren erreicht hat.

Die an dieses Grab anschließende Grabkammer war erbrochen und mit Trümmern der Zerstörung von 1677 angefüllt; sie ist offenbar vorher errichtet. Herr Landgerichtsrat Roth schließt aus verschiedenen Gründen, daß hier ursprünglich Johann I. († 1604) beigesetzt war. Die dritte und vierte Grabkammer war leer und unbenützt, die Jahreszahl 1661 in der einen weist auf das Todesjahr des Herzogs Friedrichs, des Gatten der Anna Juliana († 1667), hin. Die Reste der beiden sind aber wohl in der nach 1668 und vor 1731 erbauten Gruft zu suchen.

Durch die ohne genügende Sachkenntnis vorgenommene Räumung dieser Gruft im Jahre 1886 war eine Identifizierung der aus derselben stammenden Gebeine sehr erschwert. Es fehlen offenbar Skeletteile, die bei sorgfältiger Durchsuchung des in der Gruft, infolge des Grundwassereintrittes, angesammelten Schlammes hätten gefunden werden müssen. Immerhin scheint nach den Ausführungen des Herrn Landgerichtsrates Roth als sicher angenommen werden zu dürfen, daß von allen in der Gruft zu vermutenden Fürstlichkeiten Reste noch vorhanden sind.

Für die anthropologische Untersuchung standen zur Verfügung die Skelettreste von Christian IV. mit Unterkiefer ohne Schädel, ein Sarg, in welchem angeblich die Knochen aus dem mit der Aufschrift Johannes (I.?) 1886 gesammelt worden sind, die Skelettreste der Anna Juliana und des achtjährigen Karl August Friedrich, Sohn des Karl August Christian.

In dem Sarge mit den Skelettresten Johanns fand sich auch der Schädel Christians IV., der genau zu dem Unterkiefer von Christians Skelett paßte, so daß dessen Überreste relativ vollständig vorhanden waren; außerdem enthielt der Sarg aber auch noch zwei Schädelbruchstücke, welche bei der Sektion der Leiche hergestellte Sägeschnitte aufwiesen, sie

sind Gustav Samuel († 1731) und Christian III. († 1735) zuzuweisen. Leider konnten von den übrigen Skelettresten des Ahnherrns unseres Königshauses weitere nicht identifiziert werden.

Wie im Dom zu Speyer, so hat auch bei der Untersuchung der in der Alexanderkirche zu Zweibrücken zum Teil von den Franzosen zerstörten Fürstengräber die Anthropologie einen wesentlichen Anteil an dem günstigen Erfolg.

Bei der Tieferlegung des Fußbodens im Wormser Dom stieß man auf eine Anzahl von Grabstätten und auf eine kleine Gruft. Von den in dem Kirchenboden befindlichen Gräbern beanspruchte besonders eine Gruppe derselben, welche im Mittelschiff lag, hohes Interesse. Nach einer Urkunde vom Jahre 1034 sind vor dem ehemaligen Kreuzaltar verschiedene Angehörige des Fürstengeschlechts der Salier begraben worden, und zwar der Urgroßvater Kaiser Konrads II., Herzog Konrad der Rote († 955), seine Großmutter Herzogin Judith († 991), sein Vater Graf Heinrich von Speyer († 990/91), der Oheim Herzog Konrad von Kärnten († 1011), die Tante Herzogin Mathilde († 1031/32), die Schwester Judith († 998) und die Tochter Mathilde († 1034).

Die Lage der Gräbergruppe sprach dafür, daß sie die Leichname der genannten Angehörigen des Kaisers Konrad II. enthielt. Da aber jeder Anhaltspunkt zur Feststellung fehlte, konnte nur durch eine anthropologische Untersuchung eine Lösung der Frage erhofft werden. Und in der Tat gelang es Geheimen Hofrat Prof. J. Ranke und mir durch eine Untersuchung am 12. und 13. Juli 1912, die für die Feststellung nötige Grundlage beizubringen, soweit noch Knochenreste vorlagen.

Wir konnten konstatieren, daß in den aufgefundenen Gräbern die Reste von drei männlichen und von vier weiblichen Individuen beigesetzt waren; auch das aus den Knochenresten erschließbare Lebensalter stimmt mit dem tatsächlichen Alter der Bestatteten.

Die Gräbergruppe umfaßte acht Gräber, die in drei Reihen hintereinander lagen. Die mittlere Hauptreihe enthielt fünf Gräber. Von links nach rechts lagen in denselben: 1. ein Kind von 114 bis 115 Zentimeter Körpergröße; 2. ein relativ jugendliches männliches Individuum; 3. ein jugendliches weibliches Skelett, das auf ein Lebensalter unter 20 Jahre hinweist; 4. die Knochenreste eines vollständig erwachsenen kräftigen Mannes; 5. die Skelettreste einer erwachsenen weiblichen Leiche.

Der hinteren westlichen Reihe gehörten zwei Gräber an. Das in der Achse des Kreuzaltarfundamentes gelegene barg die Reste eines Bischofes, in dem Grabe rechts davon lagen in einer Lederhülle die Reste eines 175—180 Zentimeter großen kräftigen, erwachsenen Mannes.

Östlich vor der Hauptreihe befand sich ein zum Teil noch in eine nachträglich herausgebrochenen Lücke des Altarfundamentes hineinreichendes Grab. Da die Knochen vollständig vermorscht waren, konnten sie nicht anthropologisch gewürdigt werden.

Nach den vorliegenden Anhaltspunkten barg dieses Grab die Leiche der Herzogin Mathilde. In der Hauptreihe lagen von links nach rechts die kleine Judith, Graf Heinrich von Speyer, die junge Mathilde, Konrad der Rote oder Konrad von Kärnten und die Herzogin Judith.

Da angenommen werden darf, daß der Ahnherr der Salier, Konrad der Rote, ursprünglich in der Achse des Kreuzaltares bestattet worden ist, so dürfte wohl das vierte Grab der Hauptreihe die Leiche Konrads von Kärnten enthalten haben. Für Konrad den Roten bleibt dann nur noch das rechte Grab in der hinteren Reihe. Nach der wohl richtigen Annahme des örtlichen Bauleiters Ph. Brand war Konrad der Rote ursprünglich in dem mittleren Grab der Hauptreihen beigesetzt gewesen. Als Mathilde, die

Tochter Konrads II., im Jahre 1034 starb, hat man dann die Leiche von Konrad in das hintere Grab transferiert und dessen ursprüngliches Grab für Mathilde wieder instand gesetzt. Für diese Übertragung spricht, daß das rechte Grab der hinteren Reihe bei der Entdeckung äußerlich unberührt war, daß aber die Gebeine im Grabe nicht ungestört lagen. Daß es sich um die Leiche von Konrad des Roten handelte, dafür spricht auch die Lederhülle. Die Leiche des Herzogs, welcher während der Schlacht auf dem Lager Lechfeld bei Augsburg gefallen ist, war nach Worms überführt worden; es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß die Leiche für den Transport in den gefundenen Ledersack eingenäht worden ist. Soweit es überhaupt noch möglich war, konnten auch in diesem Falle mit Hilfe der Anthropologie die Überreste fürstlicher Leichen festgestellt werden.

Waren die Saliergräber bei der Entdeckung 1906 unberührt, so war dies bei der Gruft nicht der Fall. Diese haben die Franzosen 1689 gefunden, erbrochen und die Bestattungen durchwühlt. Der Zustand der Gruft war 1906 noch derselbe, wie sie von den Franzosen verlassen worden ist. Unter anderen Resten fand sich auch ein Stein mit dem Namen Johann von Dalberg, was dafür spricht, daß in dieser Gruft sich das Grab Dalbergs befand. Da aber die Reste von nicht weniger als vier Skeletten in dem Schutt sich fanden, war es ohne genaue anthropologische Untersuchung unmöglich, auch nur mit Wahrscheinlichkeit die Überreste Dalbergs festzustellen. Ranke und mir gelang es, die Knochenreste nach ihrer Zusammengehörigkeit zusammenzulegen. Die Skelette gehörten vier männlichen Individuen, welche alle über 40 Jahre alt waren. Schon während der Sortierung kamen wir zu der Überzeugung, daß nur das als Nr. I bezeichnete Skelett das Dalbergs sein könne. Wir haben aber dann die Frage weiter verfolgt und vor allem den Kopf der Skulptur Dalbergs in der Taufkapelle und dessen Bild im Museum zu Aschaffenburg mit dem Schädel verglichen.

Zeigten schon Schädel und Porträtphotographie in dem Verhältnis zwischen der Länge der Nase und des Gesichtteiles vom Nasenunterrand bis zum Kinn große Übereinstimmung, so war das in noch viel höherem Maße der Fall zwischen Schädel und Skulptur. Durch Ineinanderphotographieren der Profilaufnahmen beider in entsprechender Größe gelang es uns, eine im allgemeinen überraschende Übereinstimmung nachzuweisen[1]).

Die Stirnkurve ist bei Schädel und Skulptur die gleiche, die Proportionen des Untergesichtes und der Nase entsprechen sich bei beiden ebenfalls; der einzig auffallende Unterschied ist in der Skulptur das etwas aufgebogene Kinn. Wir glauben das dadurch erklären zu können, daß der Künstler das Kinn idealisiert und für die perspektivische Wirkung der Ansicht von unten etwas gehoben dargestellt hat. Die am Schädel stärker hervortretende Konvexität des Nasenrückens war offenbar während des Lebens durch die Dicke der Weichteile in der Nasenwurzel im wesentlichen ausgeglichen; in leichtem Grade ist sie auch an der Nase der Skulptur angedeutet. Die große Zwischenaugenbreite ist bei Schädel und Skulptur übereinstimmend; bei beiden zeigt sich eine merkbare Asymmetrie der Nase, welche links weiter herabragt. Zu diesen Ergebnissen, aus denen allein schon hervorgeht, daß der Schädel der von Dalberg ist, kommt noch ein weiterer ausschlaggebender Beweis hinzu. Es war uns schon bei der Betrachtung der Skulptur in Worms aufgefallen, daß an derselben die linke Oberlippe und damit der ganze Mund etwas nach oben verzogen erscheint; der Abguß zeigt diese Eigentümlichkeit vollkommen deutlich. An dem Schädel ergibt sich eine ganz entsprechende Asymmetrie in der Vorderansicht, welche durch das Vorstehen der linken, seitlichen vorderen Zähne, vor allem des linken ersten Prämolaren, während des Lebens gewiß in

1) Untersuchung der Skelettreste in der Dalberg-Gruft. Vom Rhein, Monatsblatt des Wormser Altertumsvereins, Februar 1913.

noch gesteigertem Maße in Erscheinung getreten sein muß, so daß der Künstler sich veranlaßt sah, dieselbe in der Skulptur zur Darstellung zu bringen.

Es ist uns somit, wie wir glauben, mit Sicherheit gelungen, auf Grund der anthropologischen Würdigung diesen Schädel und das dazugehörige Skelett als die Überreste des berühmten Dalberg zu bestimmen.

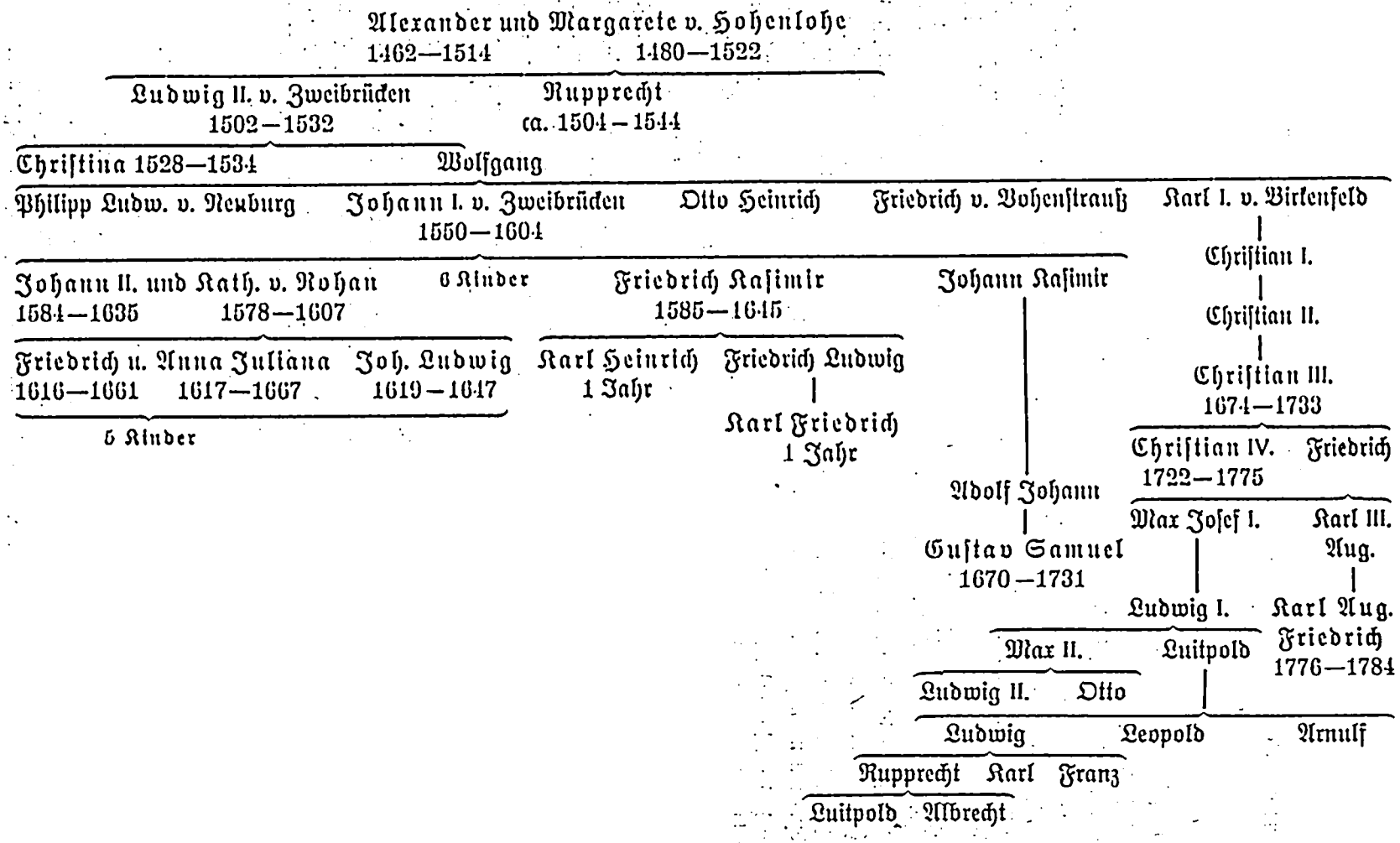
Da seit längerer Zeit ein Streit bestand, wo die Königin Gisela von Ungarn, Gemahlin von Stephan I. dem Heiligen und Schwester von Kaiser Heinrich II., begraben lag, war es wünschenswert, das in der Klosterkirche zu Niedernburg in Passau befindliche Grab, das nach der Inschrift das Giselas sein sollte, zu untersuchen. Dieser Plan konnte im Jahre 1908 durch Konservator Dr. W. M. Schmid durchgeführt werden, da Kunsthistoriker Dr. Ernst Bassermann-Jordan die Mittel zur Verfügung stellte[1]).

Die Grabung ergab, daß das gotische Hochgrab genau über der Stelle steht, wo ursprünglich der Originalgrabstein lag. Dieser gehörte, wie die Mulde anzeigte, zu dem darunter liegenden Grab, das auch seiner Mauer- und Wölbetechnik nach dem frühen Mittelalter zugerechnet werden muß. Dieses Grab ist vor oder bei Errichtung des Hochgrabes, also zirka 1420 von oben geöffnet und untersucht worden. Die Sorgfalt, mit welcher die Skelettreste an einem Grabende zusammengelegt worden sind, beweist, daß man sie aus dem Grabe selbst aufgesammelt hat, und daß man die Öffnung nicht zur Beraubung, sondern zum Zwecke einer Untersuchung und Nachforschung vorgenommen hat. Die Knochen gehörten also der ursprünglich hier bestatteten Leiche an; durch den archäologischen Befund war der Beweis der Zusammengehörigkeit von Hochgrab, Grabstein, Grab und Leiche erbracht und damit die Überzeugung gewonnen, daß die Reste der Äbtissin und Königin Gisela gefunden waren.

Auch in diesem Falle konnte die von mir vorgenommene anthropologische Untersuchung den archäologischen Befund und die geschichtlichen Überlieferungen bestätigen. Die in der Erdauffüllung des Grabes gefundenen wenigen Zähne und Knochen von Füßen, Unterarm und Mittelhand fehlten bei dem über der Anfüllung gesammelt aufgefundenem Skelett. Die zur Untersuchung vorhandenen Knochen gehörten sicher einem weiblichen Individuum an. Dafür sprach die steile, volle Stirn, das schwach ausgebildete Muskelrelief und die langen, aber äußerst grazil gebauten Gliedmaßenknochen. Die Körpergröße war für eine Frau bedeutend und betrug sicher 170 cm, wenn nicht mehr. Die Verwachsung fast sämtlicher Schädelnähte, der Zustand des Gebisses, der Zahnrand, welcher senilen Schwund aufwies, das spitze, scharf nach vorn gerichtete Kinn deuten auf ein Alter von wenigstens 60—70 Jahren hin; es fehlten aber jede Anzeichen von Altersgicht und jede Spur von irgendwelcher schweren Krankheit. In der Ellenbogengrube des Oberarms war ein Loch vorhanden, wie bei Philipp von Schwaben, Heinrich IV. und Heinrich V. Die aus der anthropologischen Untersuchung gewonnenen Resultate bestätigen die auch anderweitig begründete Annahme, daß die gefundenen Knochenreste der Königin Gisela angehört haben. Es ist damit der Streit um das Grab Giselas, der Königin von Ungarn, zugunsten Passaus entschieden.

1) Dr. W. M. Schmid, Das Grab der Königin Gisela von Ungarn, Gemahlin Stephans I. des Heiligen. München, J. J. Lentnersche Hofbuchhandlung (E. Stahl) 1912.

Auszug aus der Stammtafel der Wittelsbacher Fürsten.



Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaiserſalbung im Mittelalter.

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Eduard Eichmann in Wien.

Die Salbung des neuen Herrſchers war im alten Orient, wie es ſcheint, weit verbreitet. Wir wiſſen, daß ſie bei den alten Indern[1]) und den Ägyptern[2]) in Übung war. Von den letzteren dürften dann die Iſraeliten den Brauch übernommen haben. Schon zur Richterzeit wird hier die Redewendung „jemanden zum König ſalben" angewendet, wie überhaupt „jemanden zum Könige machen"[3]). In der Zeit, da Iſrael ſelbſt Könige beſaß, werden mehrfach Königsſalbungen erwähnt[4]). Manches für ſich hat die Annahme, daß die Königsſalbung nur bei Begründung einer neuen Dynaſtie (Saul, David, Jehu) oder zur Anerkennung des zweifelhaften oder beſtrittenen Rechts auf den Thron (Abſalom, Salomon, Joas, Joachaz) geſpendet wurde. Auch ſcheint es ziemlich ſicher zu ſein, daß die Salbung der Könige mit demſelben heiligen Salböl, mit dem auch die Hoheprieſter geweiht wurden, vollzogen worden iſt. Sie geſchah nach Exod. 30 an Haupt, Händen und Füßen[5]); als Gefäß, aus welchem das Salböl auf die genannten Körperteile gegoſſen wurde, diente ein Horn[6]).

Im unmittelbaren Anſchluß an den jüdiſchen Brauch iſt die Königsſalbung bei den chriſtlichen Völkern des Abendlandes aufgekommen; im 7. Jahrhundert bei den Weſtgoten[7]), ungefähr gleichzeitig bei den Briten, im 8. Jahrhundert bei den Angelſachſen und Franken.

---

1) Weber, über die Königsweihe der râjas-ûya. Philoſophiſche und hiſtoriſche Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aus dem Jahre 1893.

2) Eine bildliche Darſtellung der Königsſalbung in Ägypten (die Götter gießen aus Krügen Öl über den neuen König) findet ſich wiedergegeben Wilkinſon, Manners and Customs, III pl. LXII. Ferner gehört hierher eine Stelle in den Tell el Amarna-Briefen; vgl. H. Winckler, Die Tontafeln von Tell-el-Amarna (E. Schrader, Keilinſchriftliche Bibliothek V) Berlin 1896, S. 98; J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (Vorderaſiatiſche Bibliothek II 1) Leipzig 1910 S. 318. Die Hinweiſe verdanke ich meinem verehrten Kollegen F. Steinmetzer in Prag.

3) 1 Ri. 9, 8.

4) 1 Sam. 9, 16; 10, 1; 15, 1. 17; 2 Sam. 1, 21; Eccli. 46, 16 (Salbung Sauls durch Samuel); 1 Sam. 16, 3. 12. 13 (Salbung Davids zum König über Iſrael) und 2 Sam. 2, 4. 7; 3, 39 über Juda; durch eine neuerliche Salbungszeremonie zu Hebron wurde David als König des ganzen Volkes anerkannt (2 Sam. 5, 3. 17; 12, 7; 1 Chr. 2, 3; 14, 8; Pſ. 89 [88], 21). 2 Sam. 19, 10 (Abſalom); 1 Kön. 1, 34. 39. 45; 5, 1; 1 Chr. 29, 22 (Adonias); 2 Chr. 23, 11 (Joas); 2 Kön. 23, 30. 31. 36 (Joachaz).

5) F. Steinmetzer, Das heilige Salböl des Alten Bundes, in Bibliſche Zeitſchrift VII, 17 ff.; R. Zehnpfund, Art. Salbe in Realenzyklopädie für proteſt. Theologie und Kirche, XVII³, 391 ff.; dort weitere Literatur.

6) 1 Sam. 16, 1; 1 Kön. 1, 39.

7) Conc. Tolet. VI a. 638 kennt ſie bereits. Sicher bezeugt iſt die Salbung des Königs Wamba 672, Historia Wambae regis auctore Juliano episcopo Toletano n. 4 MG. SS rer. germ. V (1910), 503; Erwig und Egica 687, Witiza 700, Chronica regum Visigothorum, MG. Leges nationum Germ. I Leges Visigothorum (1902), 461. Hierzu M. Férotin, Le liber ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle. 1904 (Monumenta ecclesiae liturgica V), 497 ss

Bei den Westgoten ging der Salbung die Ablegung des Glaubensbekenntnisses voraus. Die Salbung geschah durch Aufgießen heiligen Öles auf das Haupt des Königs und war begleitet von einem Gebet. Obwohl König Wamba, so erzählt sein Geschichtschreiber Bischof Julian von Toledo, schon als König von Gott und dem Volke anerkannt war, so wollte er doch nicht eher das Regiment ausüben, als bis er in der Hauptstadt die Salbung empfangen hätte: ne usurpasse potius vel furasse quam percepisse a Domino signum tantae gloriae putaretur[1]). Der Königssalbung kam also hier so wenig wie bei den Israeliten konstitutive, sondern nur deklarative Bedeutung zu; der König **begehrt** sie, weil er in ihr die stärkste Sicherung seiner Legitimität, die **göttliche Bestätigung** seines Regiments erblicken darf[2]).

Sehr früh scheint die Königssalbung bei den Briten Eingang gefunden zu haben[3]) und von hier auf angelsächsischen Boden verpflanzt worden zu sein, wo sie wenigstens für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts sicher bezeugt ist[4]). Durch das Pontificale des Bischofs Egbert von York (732—766)[5]) sind wir über den Ritus der angelsächsischen Königsweihe genau unterrichtet. Die Anlehnung an das jüdische Vorbild ist hier ganz offensichtlich. Die Salbung geschieht durch Aufgießen heiligen Öles aus einem Horn auf das Haupt des Königs, und auch das begleitende Gebet nimmt Bezug auf die Salbung der jüdischen Könige und Priester. Bemerkenswert ist, daß die Überreichung des Zepters, das Aufsetzen des Helmes, die Erhebung auf den Königssitz sich unmittelbar an die Salbung anschließen: der Regierungsantritt ist bereits vollständig verkirchlicht, die weltliche Feier von der kirchlichen aufgesogen.

Bei den Merovingern war der Regierungsantritt, wie es scheint, mit keiner religiösen Feier verbunden[6]); wenigstens sind hierfür bisher keine Belege gefunden worden. Pippin, durch päpstliche Intervention von den Großen zum König erhoben, ist im Jahre 751 im Namen und Auftrage des Papstes Zacharias durch den hl. Bonifatius, im Jahre 754 nochmals vom Papste persönlich gesalbt worden[7]); da ein neues Geschlecht den Thron bestieg und eine neue Dynastie begründet wurde — der Papst befahl den fränkischen Großen unter Androhung von Bann und Interdikt, in Hinkunft nur einen aus Pippins Geschlecht zum Könige zu wählen[8]), — so sind zugleich auch Pippins Gemahlin, 754 auch seine beiden Söhne gesalbt worden. Staatsrechtlich entscheidend für das Königtum Pippins war zwar die Wahl durch die Großen und die feierliche Thronerhebung[9]).

1) Historia Wambae n 3, l. c. p. 503.

2) Historia Wambae n 2, p. 501: quem digne principari Dominus voluerit, quem sacerdotalis unctio declaravit. König Erwig auf der 12. Synode von Toledo 681: clara divinorum iudiciorum dispositione praeventus et regnandi conscenderim sedem et sacrosanctam regni perceperim unctionem.

3) Weihe des Königs Aidan durch den Abt Columba, Vita s. Columbae n. 5, Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis Benedict. 1733. I 345; hierzu Gildas, De excidio Britanniae c. 21, MG. Auct. ant. XIII 37; W. Schücking, Der Regierungsantritt, 198.

4) H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 19 A. 23; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III² 65.

5) Die Hs. Paris Latin 10 575 ist um 1000 geschrieben. Liebermann, Gesetze der Angelsachsen I 215; Schücking, Regierungsantritt 198 ff.; Martène, De ecclesiae ritibus II 214 (Ausgabe 1763).

6) So L. Duchesne, Liber Pontificalis II 38; H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 19; Morin in Revue Bénédictine XXIX [1912], 188. Neues Archiv 38. (1913), 395.

7) Ann. Lauriss. a. 750, MG. SS. I 138. Einhardi Ann. a. 750, MG. SS. I 139. Nota monachi S. Dionys., MG. SS. XV 1; Liber Pontificalis ed. Duchesne I 448.

8) Nota monachi S. Dionysii, MG. SS. XV 1; E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern 56.

9) Fredegarii Cont. 33, MG. SS rer. Meroving. II 182; Ann. Lauriss. a. 750, MG. SS. I 138; Nota monachi S. Dionysii, MG. SS. XV 1; H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 19; H. Schreuer, Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung 126 ff.

Aber die Salbung war für den Emporkömmling doch ein wertvolles Akzessorium, weil sie ihn und seine Dynastie nach außen legitimierte: sie ist die göttliche Bestätigung der neuen Herrschaft. Nachdem die Bedeutung der Wahl durch das päpstlich sanktionierte Erbprinzip zur leeren Form herabgesunken war, mußte die Thronerhebung, zumal auch die Salbung eine ungleich stärkere Sicherung und Anerkennung für das neue Königsgeschlecht zu bieten schien, ihren staatsrechtlichen Charakter abstreifen. Nicht als ob jetzt die Salbung an die Stelle der Thronerhebung getreten und staatsrechtliche Bedeutung angenommen hätte[1]). Weder Pippin noch die Päpste wollten in der Salbung mehr sehen als einen Benediktionsakt; sie sollte lediglich deklarieren, daß die Herrschaft mit Gottes Willen auf Pippin und sein Geschlecht übergegangen sei[2]). Aber das moralische Gewicht, welches dem kirchlichen Weiheakt innewohnte, war doch so bedeutend, daß manche zeitgenössischen Schriftsteller ihm geradezu konstitutive Bedeutung für die Königswürde zuschreiben konnten[3]). Der kirchliche Akt erlangte eine so beherrschende Stellung, daß er die ursprünglich weltliche Feier des Regierungsantritts bald vollständig an sich zog und verkirchlichte, wie sich das schon bei der angelsächsischen Krönungsfeier des Pontificale Egberts und dann bei den fränkischen Königskrönungen des 9. Jahrhunderts ganz deutlich zeigt[4]). Das war zu natürlich, als daß man gezwungen wäre, hierbei an „kirchliche Anmaßung" oder selbstsüchtige hierarchische Interessen zu denken[5]); an der „Verkirchlichung" des Regierungsantritts waren die Herrscher jedenfalls weit stärker interessiert als die Hierarchie.

Bei der byzantinischen Kaiserkrönung, welche seit 451 in kirchlichen Formen sich zu vollziehen pflegte, hat eine Salbung vor dem 10. Jahrhundert nicht stattgefunden[6]). Da nun Leo III. bei der Kaiserkrönung Karls d. Gr. am 25. Dezember 800 sich nachweislich an das byzantinische Vorbild gehalten hat, so ist eine Salbung Karls wenigstens sehr unwahrscheinlich[7]). Sicher bezeugt ist erst die Salbung des Kaisers Ludwig d. Fr. im Jahre 816, und von da an ist sie ein wesentlicher Bestandteil des Ritus der Kaiserkrönung geblieben. Die Liturgie des Gesamtkrönungsaktes hat ihre eigene Geschichte, in welcher sich die mittelalterlichen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum und die Wandlungen, welche das Ver-

1) Diese Folgerung ist schon von H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 22 abgelehnt worden.

2) Urkunde Pippins vom 13. August 762, MG. Diplom. Karol. I 22: divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est. In ihren an den fränkischen Hof gerichteten Briefen gebrauchen die Päpste die Wendung: Deus, qui vos in regem unxit; Petrus, qui te in regem unxit; a Deo electus und ähnliche; MG. Ep. III 476, 489, 510, 513, 520, 523, 528, 530, 539, 543, 616. In der vor 800 für Ludwig d. Fr. geschriebenen Via regia des Abtes Smaragdus (Migne P L 102., 933) wird der Salbung die Bedeutung gegeben, daß Gott den Gesalbten an Sohnes Statt angenommen (über die Thronfolge durch Adoption vgl. Brunner, D. Rechtsgesch. II 25) und in seiner Würde bestätigt habe: Deus caput tuum oleo sacri chrismatis linivit et dignanter in filium adoptavit; constituit te regem populi terrae et proprii Filii sui in coelo fieri iussit haeredem. His etenim sacris ditatus muneribus rite portas diademata regis . . . quia te regem esse et sacri chrismatis unctio et fidei confessio operisque confirmat et actio.

3) Ann. Einhardi a. 754, MG. SS. I 139: Stephanus papa .. ipsum sacra unctione ad regiae dignitatis honorem consecravit. Schon das XII. Konzil von Toledo 681 c. 1 Labbé VI 1225 scheint der Salbung konstitutive, staatsrechtliche Bedeutung beizulegen: serenissimus Ervigius princeps regni conscenderit culmen, regnandique per sacrosanctam unctionem susceperit potestatem. Auch die Chronik der westgotischen Könige MG. Leges nat. Germ. I 461 gebraucht wiederholt den Ausdruck „unctus in regno".

4) Vgl. die Krönungen von 869 und 877, MG. Capitul. II 456, 461.

5) Vgl. z. B. Schücking, Regierungsantritt 75; H. Schreuer, Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung 62 und öfter. Nach Quellenbelegen für diese geläufige Kombination sucht man vergebens.

6) W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh., Byzantin. Zeitschrift VII (1898), 511 ff.

7) Vgl. hierfür und für das Folgende E. Eichmann, Die Ordines der Kaiserkrönung, Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanonist. Abteilung II 4 ff.

hältnis zwischen beiden durchlaufen hat, getreulich widerspiegeln. Das zeigt sich insbesondere in der Geschichte der Salbung, um deren theologische und rechtliche Tragweite die mittelalterlichen Publizisten im päpstlichen und kaiserlichen Lager einen lebhaften Kampf geführt haben. Rechtsgeschichtlich ist sie insofern bedeutsam, als durch sie Sätze des kirchlichen Ordinationsrechts in das Kaiserrecht übernommen wurden; sie ist für das Verständnis des letzteren jedenfalls von größerer Bedeutung, als man nach den geläufigen Darstellungen der deutschen Rechtsgeschichte vermuten sollte.

In der ersten, bis Berengar (gekrönt 915) reichenden Periode des abendländischen Kaisertums behauptet die Salbung eine beherrschende Stellung innerhalb des Gesamtkrönungsaktes; die Übergabe der Insignien ist dekoratives Beiwerk. Die Salbung geschieht durch den Papst persönlich, und zwar mit Chrisam auf dem Haupte des Kaisers. Das hierbei gesprochene Gebet erfleht den Segen des Himmels für die Dynastie[1]; es hat wie die Formel für die Übergabe der Krone[2] die Herrschaft des Erbprinzips zur Voraussetzung. Das Imperium war eben der karolingischen Dynastie verliehen. Die beiden ersten Kaiser verfügen daher über das Imperium wie über ein Privatgut: Ludwig I. und Lothar I. sind Kaiser kraft Willensentschließung ihrer kaiserlichen Väter und durch weltlichen Krönungsakt[3]; sie sind und heißen Kaiser, bevor sie die kirchliche Weihe (816 bezw. 823) empfangen hatten[4]. Die letztere hat also bis dahin sicher keine konstitutive, staatsrechtliche Bedeutung; sie ist Benediktions-, nicht Übertragungsakt. Bezeichnend ist hierfür der Ausspruch der Synode von St. Denis 829/30: Ludovicus . . . Deo disponente regnum paternum suscepit[5]. Auch die Kurie rechnet die Kaiserjahre Ludwigs d. Fr. wie dieser selbst nicht erst von 816, sondern vom Tode Karls d. Gr. an[6].

Im Jahre 850 sandte Kaiser Lothar I. seinen Sohn Ludwig, ohne ihn vorher selbst zum Kaiser gekrönt zu haben, nach Rom, um sich vom Papste die Weihe erteilen zu lassen. Die Designation wird zwar vom Kaiser ausgeübt, aber Ludwig erlangt die Kaiserwürde erst durch die Weihe, ein anderer Erwerbungsakt war nicht vorausgegangen. Damit bereitet sich hinsichtlich der Bedeutung der Salbung ein Umschwung vor. Zwei Äußerungen, die eine von Papst Nikolaus I. vom Jahre 865[7], die andere von Kaiser Ludwig II. vom Jahre 871[8], beleuchten die geänderte Situation vortrefflich. Nikolaus mahnt die gegen den Kaiser rebellierenden Bruderkönige zur Ruhe: Ludwig sei Kaiser iure haereditario und habe durch die päpstliche Salbung das Reich von Gott erhalten. Als die Byzantiner die Rechtmäßigkeit des abendländischen Kaisertitels bestritten, richtete Ludwig eine Note an den Kaiser Basilius, worin er seine Würde auf Gott und päpstliche Vermittlung zurückführt. Wie Samuel den Saul ge-

1) Reges de lumbis eius per successiones temporum futurorum egrediantur regnum regere illud. G. Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert, Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 18. Bd., 1873, S. 64. Das Weihegebet Prospice ist sehr alt; vgl. Eichmann a. a. O. S. 9. Morin fand es in Clm 6430 des 8./9. Jahrhunderts; Revue Bénédictine XXIX 188. Ich vermute, daß es für die Salbung Pippins 754 verfaßt worden ist.

2) Accipe coronam . . et filiis tuis post te in futurum . . derelinquas.

3) Über die Krönung Ludwigs durch Karl 813 vgl. Einhard, Vita Caroli M. c. 30, MG. SS. II 459; Thegani vita Hludowici Imp. c. 6, MG. SS II 591; Krönung Lothars 817, Einhardi Ann. a. 817, MG. SS. I 204.

4) W. Sickel, Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar, in Histor. Zeitschrift 82. N. F. 46. (1899), S. 1 ff.

5) MG. Conc. II 683.

6) Vgl. Urk. Eugens II. vom 13. Nov. 824, Bradmann, German. Pont. I n. 13 p. 10. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 89 A. 29.

7) MC. Ep. VI 305.

8) MG. SS III 521.

ſalbt und wieder verworfen und an deſſen Stelle den David geſalbt habe, ſo könne auch der Papſt den einen verwerfen und den anderen berufen. Die päpſtliche und die kaiſerliche Äußerung decken ſich inhaltlich vollauf. Man wird ſich zwar nicht verleiten laſſen, in ihnen eine „authentiſche Erklärung des damals geltenden Reichsrechtes" zu erblicken; in der Abwehr greift man gern zu Waffen und Behelfen, die man ſonſt entſchieden ablehnen würde. Wenn wir in den beiden Äußerungen den Zuſammenhang beachten, ſo ſoll der Salbung doch nur die Bedeutung einer göttlichen Konfirmation beigelegt werden; der Papſt betont ja ausdrücklich, daß Ludwig „nach Erbrecht" zur Kaiſerwürde berufen worden ſei. Das Neue in beiden Ausſprüchen iſt aber doch die ſcharfe Betonung der päpſtlichen Vermittlung: Gott verleiht das Imperium durch die päpſtliche Salbung[1]). Johann VIII. macht dann ſchon den Verſuch, über das Erbrecht der karolingiſchen Dynaſtie ſich hinwegſetzend, den Grafen Boſo, einen Nichtkarolinger, zum Imperium zu berufen[2]); es iſt derſelbe Papſt, welcher in einem ſeiner Briefe ſagt, daß die Herrſchaft über Rom dem Statthalter Petri von den alten römiſchen Imperatoren geſchenkt worden ſei[3]). Man ſieht, wie in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die konſtantiniſche Schenkung bereits ihre Wirkung übt: läßt ſie doch den Papſt als den von Konſtantin für das Abendland beſtellten Imperator erſcheinen, welcher demgemäß auch über das Imperium verfügen kann. Zwar vermochte Johann VIII. mit ſeinem Kandidaten nicht durchzudringen; er ſah ſich ſchließlich in der Auswahl der Perſon noch an das Erbrecht der karolingiſchen Dynaſtie gebunden; aber er benützt die günſtige Gelegenheit, um die Verleihung des Imperiums an Bedingungen zu knüpfen.

Als die italieniſchen Großen im Jahre 879 Vorkehrungen zur Wahl eines italieniſchen Königs an Stelle des erkrankten Karlmann trafen, ſchrieb Johann VIII. an den Erzbiſchof von Mailand[4]), daß die Großen ſich nicht unterfangen ſollten, ohne ſeine, des Papſtes, Einwilligung jemanden als König anzunehmen, denn der König von Italien ſei der Anwärter auf das Imperium, und wer von ihm, dem Papſte, zum Imperator „ordiniert" werden ſolle, müſſe vor allem und hauptſächlich von ihm berufen und erwählt ſein. Hier iſt ein Satz des kirchlichen Ordinationsrechtes auf den künftigen Imperator angewendet. Wie der Ordinator das Recht und die Pflicht hat, die Perſon des Ordinanden zu prüfen, ſo braucht ſich auch der Papſt, da er den Kaiſer ordinieren und zur Kaiſerwürde erheben ſoll, nicht eine Perſon aufdrängen zu laſſen, die ihm unwürdig oder ungeeignet erſcheint. M. a. W.: der Papſt beanſprucht das Approbationsrecht gegenüber dem König, welcher Imperator werden ſoll. In dem kirchlichen Ordinationsrecht iſt demnach der Urſprung der von den Päpſten beanſpruchten Approbation des deutſchen Königs (als künftigen Kaiſers) zu ſuchen[5]). Nicht anders argumentiert ſpäter Innozenz III. in der Bulle Venerabilem (1202) gegen Philipp von Schwaben[6]). Das Approbationsrecht erweitert ſich zu einem Konfirmationsrecht nach Analogie des Vorganges nach Biſchofswahlen[7]).

1) Johann VIII. an Karl II. 876, Migne PL. 126., 697: huic Ecclesiae matri vestrae, a qua non solum regnandi ... exordium percepistis, quaeque .. vos ... ad imperialia sceptra provexit.

2) Schreiben Johanns VIII. an die Kaiſerinwitwe Angilberga 878, MG. Ep. VII 88; an König Karl 878, MG. Ep. VII 102.

3) MG. Ep. VII 70; Vgl. auch Hincmar, De ordine palatii c. 13, MG. Capitul. II 522. Pauli cont. Rom. a. 823 MG. SS rer. Langobard. 203: Pascalis quoque apostolicus potestatem, quam prisci imperatores habuerunt, ei super populum Romanum concessit.

4) MG. Ep. VII 133.

5) Vgl. auch P. Doeniß, Über Urſprung und Bedeutung des Anſpruches der Päpſte auf Approbation der deutſchen Königswahlen 1891.

6) c. 34 X 1, 6: quod ius et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam ad imperium ad nos spectat, qui eum inungimus, consecramus et coronamus. Est enim regulariter et generaliter observatum, ut ad eum examinatio personae pertineat, ad quem impositio manus spectat.

7) Vgl. Klemens V. Romani principes, c. un. in Clem. 2, 9.

Wer zum deutschen Könige gewählt werden soll, muß „echt", d. h. ehelich geboren sein[1]). Auch diese Forderung ergab sich aus dem Weiherecht. Eine englische Synode von 786 c. 12[2]) stellt den Satz auf: legitime reges . . eligantur et non de adulterio vel incaestu procreati: quia sicut nostris temporibus ad sacerdotium secundum canones adulter pervenire non potest, sic nec christus Domini esse valet et rex totius regni et heres patriae, qui ex legitimo non fuerit connubio generatus. Wenn auch ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem c. 12 der Synode von 786 und der in Sachsenspiegel III 54 aufgestellten Forderung der Ehelichkeit des künftigen Königs nicht behauptet werden kann, so scheint mir die Auffassung der Synode für die rechtsgeschichtliche Erklärung der Sachsenspiegelstelle doch höchst beachtenswert zu sein.

Auch auf strafrechtlichem Gebiete zeigen sich die Einwirkungen des Ordinationsrechtes. Durch die Salbung erlangt der Kaiser Sazerdätscharakter: er ist ein geweihter Mann, eine geheiligte Majestät: Sacer, sacratus princeps, sanctus, sanctissimus imperator wird er in den Quellen genannt[3]). Dadurch wird ihm ein erhöhter strafrechtlicher Schutz zuteil; denn von ihm gilt das Wort der Schrift: nolite tangere christos meos[4]). Wer sich an ihm, dem „christus Domini", vergreift, begeht ein Sakrileg und verfällt dem Anathem[5]). Hieher gehört auch Schwabenspiegel c. 129, welcher die Bestechung eines Königswählers geradezu als „Simonie" qualifiziert und mit dem dauernden Verlust der Kur bestraft wissen will. Und wie der Ordinierte in den Diözesanverband des Ordinators aufgenommen und der Jurisdiktion desselben unterstellt wird, so wird der Kaiser durch die Salbung der ausschließlichen Strafgewalt des Papstes unterstellt, er darf nur vom Papste, nicht von inländischen Bischöfen exkommuniziert werden, „seder der zit, daz her gewiet is"[6]). Gelegentlich der im MA. häufigen Kaiserexkommunikationen haben sich die kaiserlichen Publizisten gerne auf das nolite tangere christos meos berufen, um darzutun, daß der Kaiser nicht einmal vom Papste, sondern nur von Gott gerichtet werden könne[7]). Die kuriale Partei dagegen behauptete, daß er wegen jeden Vergehens dem Urteil des Papstes unterliege. Eine vermittelnde Richtung wollte, daß der Papst nur in drei Fällen von seiner Banngewalt gegen den Kaiser Gebrauch machen solle: wenn er am Glauben zweifle, sein Eheweib verstoße oder Gotteshäuser zerstöre[8]).

Weiterhin hat die Salbung Bedeutung für die innerkirchliche Stellung des Kaisers. Durch die Weihe hat Gott ihm den Schutz und die Verbreitung des Glaubens anvertraut; sie ist ein neuer Verpflichtungsgrund, die Kirche nach innen und außen zu schützen. Als „neuer Moses"[9]), als „zweiter David"[10]), als eine Art Priesterkönig, als „rex et sacer-

1) Sachsenspiegel III 54.

2) MG. Ep. IV 23.

3) Vgl. z. B. Vita Walae II 9, MG. SS. II 553; Conc. Mantuan. 827, MG. Conc. II 587; Hrabanus Maurus, Carmina MG. PL. II 164; Synode von Pavia 850 c. 15, MG. Capitul. II 121.

4) Vgl. z. B. Johann VIII 877, Labbé, Conc. IX 297: Christi Domini, quos nimirum non esse tangendos Spiritus sanctus per psalmorum cantica protestatus. Conc. Tolet. IV c. 75, Isidori coll. can. Migne PL. 84., 383: sacrilegium quippe est, si violatur a gentibus regum suorum promissa fides.

5) Synode von 786, MG. Ep. IV 24; Synode von Hohenaltheim 916 c. 23, MG. Const. I 623.

6) Sachsenspiegel III 57.

7) Vgl. Heinrich IV. 27. März 1076, MG. Const. I 110: Me quoque . . qui sum unctus, tetigisti, quem sanctorum patrum traditio soli Deo iudicandum docuit. Gregor v. Catina, Orthodoxa defensio imperialis c. 6, MG. Lib. II 538.

8) Vgl. E. Eichmann, Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter, Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanonist. Abt. I 160 ff.

9) Schon Pippin ist „novus Moyses", MG. Ep. III 649, 505, 554, 597.

10) MG. Ep. III 505; beim Empfang in Reims 816 begrüßt der Papst den Kaiser als „secundus David rex", MG. SS. II 594. Johann VIII. an Karl II. 876, Migne PL. 126., 697 (ecclesia) vos tanquam alterum regem David elegit.

dos“[1]) wird er geprieſen. „Mox quippe sacerdos ipse erat“ berichtet der Verfaſſer des Panegyrikus[2]) auf Kaiſer Berengar. Nach vorausgegangenem Skrutinium wird nämlich der Kaiſer — wahrſcheinlich ſchon zu Ende der erſten Periode — in den geiſtlichen Stand aufgenommen und mit geiſtlichen Gewändern bekleidet[3]). Daß die Kaiſer hieraus auch Rechte in kirchlichen Dingen für ſich ableiteten, kann nicht wundernehmen. Heinrich III. ſoll ja geſagt haben, daß er ebenſo wie ein Biſchof mit heiligem Öle geſalbt ſei[4]).

Zu Beginn des 11., vielleicht ſchon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, trat ein neues Zeremoniell in Kraft[5]). Die Salbung bewahrt darin zwar ihre dominierende Stellung, die Inſignienübergabe tritt gegen ſie weit zurück; das kommt ſchon äußerlich dadurch zur Erſcheinung, daß erſtere am Hauptaltare (des hl. Petrus), letztere an einem kleinen Seitenaltare (des hl. Mauritius) vorgenommen wird. Aber erſtere wird nicht mehr vom Papſte perſönlich, ſondern durch den Kardinalbiſchof von Oſtia geſpendet. Der neue Ritus iſt nämlich dem Ordo der Papſtweihe nachgebildet, nach welchem der Biſchof von Oſtia den Papſt zu konſekrieren hat. Eine Degradierung des Kaiſers iſt alſo mit Waitz hierin wohl nicht zu erblicken. Wichtiger iſt aber die Änderung, welche ſich in der Form der Salbung vollzogen hat: ſie geſchieht nicht mehr auf dem Haupte, ſondern am rechten Arm und zwiſchen den Schultern, und nicht mehr mit Chriſam, ſondern mit gewöhnlichem geweihtem Öle. Zweifellos müſſen wir hierin eine Folge der ſchon im 9. Jahrhundert einſetzenden Reaktion gegen die Vermengung des Geiſtlichen und Weltlichen in der Perſon des Königs, gegen das weltliche Prieſterkönigtum erblicken. Schon auf Synoden des 9. Jahrhunderts verlautet, daß Chriſtus allein rex et sacerdos ſein konnte[6]). Wie lange aber jene Vorſtellungen vom weltlichen Prieſterkönigtum noch nachgewirkt haben, zeigt ſich etwa bei Petrus Damiani[7]), der die Königsſalbung noch zu den Sakramenten rechnet, ſie alſo mit Biſchofs- und Prieſterweihe auf dieſelbe Stufe ſtellt. Der neue Ordo der Kaiſerkrönung hat jene Vorſtellungen inſofern geſtützt, als er den Kaiſer in den geiſtlichen Stand aufnehmen, ihn mit geiſtlichen Gewandſtücken, mit Mitra, pontifikalen Schuhen und Strümpfen ſchmücken läßt. Noch im 12. und 13. Jahrhundert reden entſchieden kirchlich geſinnte Schriftſteller von einer dignitas ecclesiastica[8]), einem ordo ecclesiasticus[9]), einem officium ecclesiasticum[10]) des Kaiſers; ſo ſehr war das Amt desſelben ſpiritualiſiert worden, daß die Biſchöfe ihn bei der Krönung zu Aachen als „Genoſſen des geiſtlichen Amtes“[11]) anſprachen. Dies gilt eben nicht bloß vom Kaiſer, ſon-

1) Schreiben der italieniſchen Biſchöfe 794, Mansi, Conc. XIII 833.

2) Gesta Berengarii IV 133, ed. Dümmler 131.

3) Eichmann, Ordines S. 13, 23. Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina I 2 c 52 n 3: Nec illud praeteribit nos, retinuisse Germanos Imperatores pium illum usum, ut indumentis utantur imperatoriis, quae eadem ipsa sunt atque diaconorum, atque ita intersint et nocturnis officiis natalis Christi, septimamque in vicem diaconi decantent lectionem. Durandus, Rationale divinorum officiorum II 8 n 6 zu c 3 D 63.

4) Hierüber Anſelm von Lüttich II 66, MG. SS VII 230.

5) Vgl. hierüber Eichmann, Die Ordines der Kaiſerkrönung S. 13 ff.; der ordo iſt bei Fabre, Le liber censuum p. 1, und öfter gedruckt.

6) Synode von Diedenhofen 844, MG. Capitul. II 14; Carisiacum 858 c 15 ibd. II 440; Fimes 881 c. 1, Mansi conc. XVII 537; Hincmar, De ordine palatii c. 4, MG. Capitul. II 519.

7) Sermo 69, Migne PL. 144., 899; liber gratissimus 10, MG. Lib. I 31.

8) Hostiensis, Summa aurea I 15 n 8.

9) Baldus, Super decretalibus, v. Venerabilem n. 6.

10) Innozenz II. an K. Lothar 8. Juni 1133, MG. Const. I 169.

11) „Per hanc te participem ministerii nostri non ignores“. Sog. deutſche Formel aus dem Ende des 10. Jahrh.; Waitz, Formeln S. 75; ebenſo in der ſpäteren Aachener Krönungsformel, MG. LL. II 389. Vgl. Wido von Osnabrück, MG. Lib. I 467: cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur.

dern vom geweihten König überhaupt. In der Krönungsformel des aus dem Ende des 10. oder aus dem 11. Jahrhunderte stammenden Pontificale aus der Reimser Diözese (Köln. Handschrift 141) erscheint der König sogar als „Stellvertreter Christi“[1]). Kein Wunder deshalb, daß die kaiserliche Partei aus der Salbung einen priesterlichen oder gar bischöflichen Charakter des Kaisers herleitet; es stehe sonach nichts im Wege, daß er Bistümer und Abteien vergebe, mit Ring und Stab investiere[2]). Die kirchlichen Schriftsteller wenden dagegen ein, daß der Kaiser gesalbt werde, nicht um über die Kirche zu herrschen, sondern um ihr zu dienen; daß er trotz der Salbung Laie bleibe, da er ja nicht mit Chrisam, sondern nur mit gewöhnlichem Öle gesalbt werde[3]). So wird also die Furcht, die Salbung des Königshauptes mit Chrisam möchte mißdeutet werden, der Grund für die erwähnte Änderung gewesen sein. Einen Beleg hierfür bietet die Dekretale Innozenz' III. vom Jahre 1204 (c. un. X 1, 15)[4]): Die Verlegung der Salbung des Königs vom Haupt auf den Arm und die Anwendung gewöhnlichen Öles statt des Chrisams sei eingeführt worden, damit man den Unterschied erkenne zwischen Bischof und König, zwischen sakramentaler Salbung und gewöhnlicher Bestreichung mit Öl.

Aus dem Gesagten erklären sich nunmehr die weiteren Änderungen, welche die Kurie nach Beendigung des für sie siegreichen Investiturstreites an dem Zeremoniell der Kaiserkrönung vorgenommen hat: die Aufnahme des Kaisers in den geistlichen Stand entfällt; die Salbung mußte auf ihre dominierende Stellung innerhalb des Gesamtkrönungsaktes verzichten, sie wird vom Hauptaltare an jenen kleinen Nebenaltar verlegt, an welchem bisher die Insignienübergabe stattgehabt hatte; diese dagegen, jetzt die Hauptsache, wandert an den Hauptaltar. Das gleichzeitige starke Hervortreten der Insignienübergabe ist auf die große Bedeutung zurückzuführen, welche die „konstantinische Schenkung“ in den Beweisführungen der kurialen Partei während des Investiturstreites erlangt hatte: kraft jener „Schenkung“ gehören die imperialia sceptra von Rechts wegen dem Papste[5]) und werden von diesem „ad nutum et patientiam sacerdotis“ dem Kaiser verliehen; der Papst sollte als der „verus imperator“[6]) des Abendlandes, als eine dem Kaiser auch im Weltlichen übergeordnete Instanz anerkannt werden, der Kaiser dagegen als päpstlicher Mandatar erscheinen.

Aus dieser Auffassung heraus sind kurialistische Schriftsteller schon im 12. Jahrhundert dazu übergegangen, dem päpstlichen Krönungsakt konstitutive Bedeutung zuzuerkennen[7]): erst durch die Krönung und Salbung erlange der deutsche König den kaiserlichen Titel und die kaiserliche Gewalt. Eine unmittelbare Billigung oder Anerkennung seitens der Kurie

1) (Christo) cuius nomen vicemque gestare crederis. Waitz, Formeln S. 82.

2) Vgl. z. B. Tractatus Eboracensis IV., MG. Lib. III 662 ss; Summa Coloniensis (Schulte, Beiträge in Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. WW. phil.-hist. Kl. 64, 112): imperatorem propter sacram unctionem in numero laicorum non haberi. Wido von Ferrara, De scismate Hildebrandi, MG. Lib. I 566.

3) Placidus von Nonantula, De honore ecclesiae c. 73, MG. Lib. II 599 ss: quod enim quidam aiunt, ideo hoc imperatori competere, quia sacro oleo in regnum unctus est, omnino veritati non congruit. Non enim ideo unctus est, ut episcopatus vel abbatias disponat . . c. 82 p. 605: non enim ideo sacro oleo ungitur, ut ecclesiae dominetur, sed ut Christo regi serviens eius sponsam a malorum insidiis humana potentia tueatur, cf. c. 118 p. 624, c. 154 p. 635. Honorius Autissiodorensis, Summa gloria c. 33, MG. Lib. III 79; Anselmi Gesta Episc. Leod. c. 66, MG. SS. VII 229. Vgl. auch C. Mirbt Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. 1894.

4) Hierzu Durandus, Rationale divinorum officiorum I 8.

5) Deus dedit, Dictatus Papae n 8: quod solus (Romanus Pontifex) possit uti imperialibus insigniis.

6) Vgl. Summa Coloniensis bei Schulte in Sitzungsberichte der Wiener Akad. der WW. phil. hist. Kl. 64, 111; Summa Parisiensis ebenda 132.

7) Schon Heinrich IV. 27. März 1076, MG. Const. I 110 wirft Gregor VII. vor, daß er sich einbilde, über das Imperium verfügen zu können. Für das 14. Jahrhundert vgl. insbes. R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I 1911.

haben derartige Übertreibungen, welche ſich allerdings folgerichtig aus dem hierokratiſchen Syſtem ergeben mußten, nicht gefunden. Unbeanſtandet haben vielmehr Huguccio[1] und ſeine Schule, das Reichsweistum von 1252[2], Hoſtienſis[3], Durandus[4], Johannes Andreae[5], der Sachſenſpiegel[6] gelehrt, daß die Wahl zum deutſchen König die volle kaiſerliche Gewalt verleihe und daß die Kaiſerweihe ihm nichts weiter gebe als den kaiſerlichen Titel. Durch das Renſer Weistum von 1338 über die Königswahl[7] iſt dieſe Anſicht geſetzlich ſanktioniert worden. Das Geſetz Licet iuris vom 6. Auguſt 1338[8] iſt noch einen Schritt weiter gegangen, indem es erklärte: ex sola electione est verus rex et imperator Romanorum censendus et nominandus. Gleichwohl iſt bis auf Maximilian I. die Kaiſerkrönung Vorausſetzung für den Erwerb des Kaiſertitels geblieben.

Aus unſeren Darlegungen haben ſich zahlreiche Parallelen zwiſchen dem kirchlichen Ordinationsrecht und dem Kaiſerkrönungsrechte ergeben[9]. Unſere deutſchen Rechtshiſtoriker tun alſo nicht gut daran, die Kaiſerſalbung einfach als „ſtaatsrechtlich belanglos" mit wenigen Worten auf die Seite zu ſchieben; die rechtliche und kirchenpolitiſche Bedeutung des Weiheaktes reicht vielmehr über die einer Zeremonie weit hinaus. Wenn die vorſtehenden Ausführungen nichts weiter erreicht haben, als dieſe Überzeugung anzubahnen, ſo bin ich reichlich zufrieden.

1) Zu c 6 D 96 u. c 24 D 93, bei Maaſſen, Beiträge in Sitzungsberichte der Wiener Akad. der WW. phil.-hiſt. Kl. 24., S. 68; Freiſen, Geſch. d. kan. Eherechts 877; H. Bloch, Hiſt. Vierteljahrſchrift XIV (1911), 250 ff.

2) Zeumer, Neues Archiv 30. (1905), 403 ff.

3) Lectura s. apparatus super quinque libris decretalium, zu c. 26 X 5, 40.

4) Speculum iuris II 1: § 9 n. 18.

5) Zu c 11 D 95 divinitus; c 3 C 15 qu 6 deposuit.

6) III 52. Vgl. Friedrichs I. Enzyklika gegen P. Hadrian IV. 1157, MG. Const. I 231, Rahewin III 10, MG. SS XX, 422: cumque per electionem principum a solo Deo regnum et imperium nostrum sit.

7) Zeumer, Quellenſammlung 155.

8) Ebd. 156.

9) Erwähnung dürfte noch der Brief Klemens' IV. an Alfons von Kaſtilien verdienen (Martène et Durand, Thesaurus anecdotorum II 488). Die Gegner warfen dem Spanier vor, daß er, der noch nicht in Köln gekrönt ſei, „per saltum" zur Kaiſerkrone gelangen wolle.

Die Papstveste von Avignon.

Von Paul Maria Baumgarten in Rom.

Kein Schloß zum behaglichen Wohnen ist le Palais des papes in Avignon, sondern vielmehr eine Festung, die von Anfang an dazu bestimmt war, in Zeiten der Gefahr einen so sicheren Zufluchtsort zu gewähren, daß man darin auch ernsthaften Belagerungen standzuhalten vermöchte.

Moles miranda können wir mit Michel de l'Hôpital ausrufen, wenn wir zum ersten Male die trutzige Veste in ihren eindrucksvollen gotischen Formen, sei es vom Flusse aus, sei es von der Place de l'Hôtel de Ville hinaufsteigend, erblicken.

Von Johann XXII. (1316—1334) begonnen, wurde fast ununterbrochen am Palaste gebaut bis in die Zeiten Urbans V. (1362—1370), des ersten der Avignoner Päpste, der wieder nach Rom ging, wenn auch nur vorübergehend. „Un des plus grandioses spécimens de l'architecture militaire du quatorzième siècle" nennt ein Kenner den Papstpalast, der über 15 000 Quadratmeter Raum bedeckt.

Im Jahre 1398 hielt Benedikt XIII. eine dreijährige Belagerung erfolgreich in der Veste aus, wo er, beschützt von seinen Katalanen, dem Marschall Boucicaut, dem Kardinalskollegium und den Avignonern die Stirne bot. Dreizehn Jahre später folgte eine zweite Belagerung, und beide haben naturgemäß dazu beigetragen, daß schon damals einzelne Teile des stolzen Bauwerkes in Trümmer fielen.

Nachdem die Päpste Frankreich endgültig verlassen hatten und Avignon und sein Gebiet nur aus der Ferne regiert wurden, auch kein umfangreicher Hofstaat mehr da war, um die zahllosen Kammern, Säle, Kapellen, Turmgemächer zu füllen, da erging es dem Palaste, wie es so vielen Bauten Roms während der Avignonischen Gefangenschaft gegangen war: Die Teile, die man brauchte, wurden notdürftig erhalten und der Rest diente als Steinbruch.

Verschiedene Anläufe wurden gemacht, um dem Verderben Einhalt zu tun. Der bemerkenswerteste derselben fällt in den Pontifikat Leos X. In einem Breve von 1514 beklagt er in beweglichen Worten ruinam dicti nostri palatii und er bestimmt, daß die Zensusabgaben Avignons und des Comtat-Venaissin für die Instandsetzung verwendet werden sollten. Zwei Jahre später faßte er den großen Plan, das Riesenbauwerk von Grund aus zu erneuern. Und zu diesem Behufe schrieb er eine Steuer aus, die alle Kleriker — die Ordensleute nicht ausgenommen — und die Ritterorden treffen sollte. Sehr erhebliche Spuren dieses Eifers Leos X sind noch heute am Palaste zu sehen, aber in der Folgezeit wurde die Bautätigkeit wieder eingestellt. Und abgesehen von den allernötigsten Unterhaltungskosten für die Wohnung und die Geschäftsräume des Vizelegaten wurden größere Summen nicht mehr aufgewendet.

Als der Graf de Grignan im Jahre 1662 von Ludwig XIV. nach Avignon gesandt wurde, um dem Papste den Palast wegzunehmen, nannte er ihn une masure inhabitable. Lefranc de Pompignan schrieb im Jahre 1740, wie Duhamel berichtet, ein beißendes Spottgedicht über den beklagenswerten Zustand der Papstveste, in dem es heißt:

D'abord ni lanterne ni lampe,
La nuit, n'éclairent l'escalier.
Il fallut nous appuyer
A tâtons du fer de la rampe,
L'un et l'autre nous étayer,
Après avoir, à l'aventure,
Fait, en montant, plus d'un faux pas,
Nous trouvons une salle obscure
Où, sur quelques vieux matelas,
Quatre Suisses de Carpentras
Ne buvaient pas l'eau toute pure,
Mais rien de plus nous pûmes voir.
Un vieux prêtre entr'ouvrant la porte
D'un appartement assez noir,
Dit: „Allons, vite, que l'on sorte!
Tout est couché, Messieurs, bonsoir!

Nachdem von den franzöſiſchen Königen wiederholte Verſuche gemacht worden waren, dem Papſte ſein Eigentum zu nehmen, wurde durch ein Dekret der Assemblée Nationale vom 14. September 1791 die Stadt Avignon und der Comtat-Venaiſſin endgültig mit Frankreich vereinigt. Als Ludwig XIV. im Jahre 1660 vom 19. März bis zum 1. April mit ſeinem ganzen Hofſtaate gelegentlich ſeiner Vermählung mit Maria Thereſia von Spanien in Avignon verweilte, benahm er ſich wie ein Landesherr im päpſtlichen Gebiete. Er ließ ſeine Perſon und die ganze Stadt nicht von den päpſtlichen, ſondern von ſeinen eigenen Garden bewachen. Mademoiſelle de Montpenſier ſchrieb bei dieſer Gelegenheit die Worte: „Ce que font les rois toutes les fois qu'ils y vont; ce qui est d'autant plus naturel, que ce n'est que par bonté qu'ils y souffrent le Pape." Das war die eigentliche und wahre Auffaſſung, die Frankreichs Könige von dem päpſtlichen Eigentum hatten.

Nach der Einverleibung in das franzöſiſche Gebiet faßte der Conseil général de la Commune d'Avignon am 1. Oktober 1792 den Beſchluß, daß „cette Bastille du Midi que nous avons encore dans nos murs devrait, depuis longtemps, avoir subi le sort de celle de Paris" zerſtört werden ſolle, da ſie „une terreur des patriotes et leur ayant servi de tombeau dans les temps que les ennemis de la liberté triomphaient violemment dans la commune."

Die hohlen Deklamationen dieſer Helden blieben aber erfreulicherweiſe ohne praktiſche Folgen.

* * *

Die Schickſale des Palaſtes von 1791 ab laſſen ſich in die Worte zuſammenfaſſen: Steinbruch, Gefängnis, Kaſerne. „Nous avons vu", ſagt ein Zeitgenoſſe der Revolution, wie der gelehrte Archivar von Avignon, Duhamel, berichtet, „presque journellement des ouvriers emportant quelque parties du palais. Il n'existe presque plus de portes ni de fenêtres. Les tuiles, les fers, les bois et tous les objets d'agrément intérieur ont disparu. De là sont résultés des bouleversements, des démolitions et une ruine presque totale de l'intérieur." Mit bitterem Hohn fügt der Archivar hinzu: „Le premier Empire et la Restauration se montrèrent dignes de l'oeuvre néfaste de la Révolution. Le génie militaire d'un côté, l'administration départementale de l'autre, propriétaires au même titre, continuèrent á l'envi, pour leurs besoins réciproques, la mutilation du palais. Ils appelèrent cela l'entretenir."

Als ein Infanterieregiment in die Papſtburg einzog, bemühten ſich die Kunſtverſtändigen umſonſt, von der Militärverwaltung eine Schonung der noch vorhandenen Fresken aus

dem 14. und 16. Jahrhundert zu erlangen. Ein Geniehauptmann erwiderte ihnen: qu'elles n'en valaient pas la peine. Unter der Tünche verschwand fast alles; und was nicht übertüncht wurde, diente den Soldaten als Zielscheibe in freien Stunden.

Soweit nicht die Vizelegaten die ungeheuren Säle schon durch wagerechte und senkrechte Einbauten in Zimmer verwandelt hatten, wurde das jetzt von der Militärverwaltung besorgt. Die außerordentlich zierlichen gotischen zweiteiligen Fenster wichen viereckigen gähnenden Löchern. Überall wurden Gitter, eiserne Türen und ähnliche Zierden angebracht, so daß von der ehemaligen Schönheit des Baues fast gar nichts mehr übrig blieb.

Wenn man heute noch durch jene Teile des Palastes geht, wohin die wohltätige Hand der Wiederhersteller noch nicht gedrungen ist, dann erfaßt einen das Grauen darüber, wie es möglich war, daß man im aufgeklärten neunzehnten Jahrhundert ein Denkmal, das durchaus einzig in seiner Art auf der ganzen Welt dasteht, so hat mißhandeln können.

* * *

Im Oktober 1906 — nach endlosen Verhandlungen — hatten die Avignoner die Genugtuung, das Infanterieregiment aus der Papstveste für immer ausrücken zu sehen. Dank dem Wiedererwachen des geschichtlichen und archäologischen Verständnisses hatten die leitenden Männer der Stadt schon seit 1860 darauf gedrungen, daß das Monument wiederhergestellt werde. Napoleon III. hatte den Wünschen nachgegeben und die Arbeiten auf die Staatskasse übernommen. Selbst eine neue Kaserne war schon erbaut worden; — da kam der Krieg von 1870 und alles blieb beim alten.

Jetzt ist die Stadt Avignon auf Grund von Abmachungen mit der Militärverwaltung in das volle, unbegrenzte Eigentum der Papstburg eingetreten und hat dafür die Verpflichtung übernommen, das Denkmal nicht nur wiederherzustellen, sondern auch dauernd imstand zu halten.

In den abgelaufenen sieben Jahren hat man zunächst alle baufälligen Teile wieder völlig gesichert. Dann hat man die meisten der großen Säle und Kapellen in ihren ursprünglichen baulichen Zustand zurückversetzt unter sorgfältigster Berücksichtigung aller noch vorhandenen Spuren. Auch wird auf die Pläne der Wiederherstellung des Monumentes, wie sie Violet-le-Duc für den Kaiser gemacht hatte, die entsprechende Rücksicht genommen. Denn gerade *seine* Erfahrungen auf diesem Gebiete, die er in der Hauptsache an dem Riesenunternehmen der Restauration der Vieille Cité von Carcassonne gesammelt hat, könnten nicht ohne Schaden für die Arbeiten übergangen werden.

Es berührt außerordentlich sympathisch, daß die oft schwierigen Arbeiten in so bedächtiger Weise unter Heranziehung aller erreichbaren Nachrichten über den Palast vorgenommen werden. Die Werkleitung steht auf dem Standpunkte, daß das Gebäude, soweit tunlich, in den Zustand zurückversetzt werden müsse, den es hatte, als Benedikt XIII. zum letzten Male dort Einkehr gehalten hatte. Man will eben die *Papstburg* wiedererstehen sehen, nicht den Legatenpalast, nicht die Amtswohnung des Vizelegaten, nicht die Kasernen — und nicht die Gefängniseinbauten.

Ich war enttäuscht, als ich gesehen hatte, daß der Haupteingang zum Palast nur eine Rampe aufwies, wie sie Tausende vornehmer Privathäuser auch haben. Eine Erkundigung ergab, daß noch bis um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts dieses Haupttor durch ein kleines Vorwerk mit Gräben und Redouten verteidigt wurde. Aus hirnlosen Nützlichkeitserwägungen mußte dieses so bezeichnende kleine Bauwerk, das dem Palaste einen ganz eignen Reiz verlieh, fallen. Darüber ragten zwei kleine Türme aus der Mauer heraus, von denen jetzt nur noch die Ansätze zu sehen sind. Warum die Genieoffiziere auch diese zerstört haben, ist völlig unbegreiflich, da sie doch niemanden im Wege standen. Es steht zu

hoffen, daß die Stirnseite der Veste wieder mit diesen für den Gesamteindruck unmittelbar notwendigen Vor- und Anbauten ausgestattet werden.

Jeder Besucher des Palastes begrüßt es mit größtem Dank, daß die Bauleitung unausgesetzt bestrebt ist, die alten Fresken wiederaufzufinden. Eine ganze Reihe religiöser und profaner Darstellungen sind, unter dem klopfenden Hammer des Künstlers von der Tünche befreit, wieder ans Tageslicht gekommen, und weitere werden folgen.

Bei der Bedeutung, die allen Arbeiten an dem päpstlichen Palaste innewohnt, unterliegen alle Pläne und Voranschläge der ministeriellen Genehmigung, und das Aufsuchen und Freilegen der verschollenen Fresken geschieht durch einen aus Paris hingesandten Spezialisten.

Vor 1870 bestand der Plan, in den Palast eine Kathedrale einzubauen und die erzbischöfliche Wohnung darin unterzubringen. Violet-le-Duc hatte auch dafür die Pläne angefertigt. Bei der heutigen Zeitlage ist natürlich von einem solchen Plane, der eine erhebliche Veränderung des Bauwerkes bedingt hätte, nicht mehr die Rede. Die Stadtverwaltung plant vielmehr die städtische Bücherei und die Museen in die wiederhergestellten Säle zu verlegen.

* * *

Guillermus de Cucurono, rector ecclesiae de Cucurono (Guillaume de Cucoron), eröffnet die Reihe der Baumeister, die von 1316 an die Riesenarbeiten an dem Palaste leiteten. Mit ganz wenigen Ausnahmen sind es alle Südfranzosen, und sie haben den regionären Charakter dem Baue in unverkennbarer Weise aufgeprägt.

Machtvoll wie wenige andere Festungsbauten der gleichen Zeit erheben sich die verschiedenen, aneinander gereihten Paläste hoch über dem Rhôneufer auf einem steil abfallenden Felsen. Und neben der Veste ragt noch höher hinaus die Kirche Notre-Dame-des-Doms, deren Turm seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts ein vergoldetes Standbild von Notre-Dame-des-Doms trägt.

Um den Palast sowohl wie über die ganze Stadt verteilt lagen die libratae oder Quartiere der Kardinäle, von deren Ausdehnung wir uns nur schwer ein Bild zu machen vermögen. Da die Stadt Avignon nicht alle Kardinalswohnungen zu fassen vermochte, so waren eine große Anzahl derselben nach dem gegenüberliegenden Villeneuve-lès-Avignon gezogen, wo sie sich ihre Paläste bauten. Ansehnliche Überreste derselben ziehen noch heute das Auge der Besucher auf sich.

Für die Amtswohnungen der zahlreichen Beamten aller Rangstufen, soweit sie nicht im Palaste untergebracht werden konnten — und das waren nur sehr wenige — wurden die am besten geeigneten Häuser der Stadt gemietet, wenn nötig, zwangsweise.

Im Gefolge der Kurie erschienen gleich die großen Bankhäuser der damaligen Zeit, die den erheblichen Geldverkehr mit der ganzen christlichen Welt vermittelten. Es mag hier von Interesse sein zu bemerken, daß die Apostolische Kammer, wenn sie große Barsummen nach Italien oder sonstwohin zu versenden hatte, den Bankhäusern für die von ihnen übernommene Gefahr der Geldbewegung den hohen Satz von zwei Prozent zu vergüten hatte. Bei besonders gefahrvollem Transport erhöhte sich diese Abgabe natürlich.

Fast zahllose Kaufleute, Händler, Krämer aller Art brachten alle diejenigen Dinge nach Avignon, für die in einem so bedeutsamen Mittelpunkte des menschlichen Verkehrs Abnehmer vorhanden waren. Eine Anzahl von Dingen, die für den Bedarf der kurialen Verwaltung im großen bezogen werden mußten, ließ man durch Vertrauensleute am Erzeugungsorte unmittelbar einkaufen und nach Avignon schaffen. Alle übrigen Bedarfsartikel wurden von Fall zu Fall bei den mercatores Curiam Romanam sequentes in Avignon eingekauft.

Die Päpste wurden erst Landesherren in Avignon und der Grafschaft Venaissin als Klemens VI. (1348) von der Königin Johanna von Neapel um 80 000 Goldgulden alle ihre Rechte erwarb. Und als dann um die gleiche Zeit die gefährlichen und großen Banden der routiers die ganze Gegend unsicher machten, wurde mit der Befestigung Avignons unter dessen Nachfolger, Innozenz VI., begonnen und das umfangreiche und starke Werk unter Urban V. um das Jahr 1375 zu Ende geführt. Sieht man von Aigues-Mortes und der alten Cité von Carcassonne ab, so gibt es wohl kaum eine andere Stadtumwallung in Frankreich, die heute noch so gut erhalten und einen ästhetisch so wohlabgerundeten Eindruck macht, wie diejenige von Avignon. Die ganze Südseite wurde von Viollet-le-Duc restauriert. Aber leider hat man die Wallgräben zugeschüttet, wodurch die monumentale Wirkung der Befestigung mit ihren herrlichen viereckigen und runden Türmen nicht wenig beeinträchtigt worden ist.

Gar oft war Avignon so voll Fremden, die ihre Geschäfte an der Kurie besorgten, daß Wohnungsmangel eintrat und Hunderte derselben in Villeneuve-les-Avignon, auf dem anderen Rhôneufer, Unterkunft suchen mußten. Das war schon französisches Gebiet. Und Philipp II. hatte dort einen gewaltigen Donjon als Brückenkopf aufgerichtet, der stets drohend nach der Papstburg hinüberschaute. Auch heute noch — die alte Brücke ist leider bis auf wenige Joch an der Avignoner Seite zerstört — macht dieser Riesenturm mit dem weiter oben gelegenen Fort Saint-André einen majestätischen Eindruck.

* * *

Wenn man sich aus den Rechnungsbüchern der Apostolischen Kammer einen Überblick über das häusliche Leben von Papst und Kardinälen in Avignon verschaffen will, so ist man in der außerordentlich glücklichen Lage, eine solche Fülle von Einzelheiten zu finden, daß es bei entsprechendem Studium und Verständnis für die allgemeine kulturelle Lage Südfrankreichs im 14. Jahrhundert nicht sehr schwer fallen kann, sich die Dinge in annähernder Vollständigkeit vors Auge zu stellen.

Die Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland hat in richtiger Erkenntnis des Wertes der fast einzigartigen Quellen über das Leben und Weben dieser umfangreichen Hofhaltung die Herausgabe der Manualien, Haupt- und Nebenbücher des päpstlichen Finanzministeriums, das sich Camera Apostolica, Apostolische Kammer, nannte, in die Wege geleitet. Sie hat die Schwestergesellschaft in Österreich, die Leogesellschaft, veranlaßt, sich an diesem weitausschauenden Unternehmen zu beteiligen, so daß in absehbarer Zeit alle diese Angaben, deren Vollständigkeit durch keinen ähnlichen Quellenkomplex übertroffen wird, der gelehrten Welt bequem zugänglich gemacht sein werden. Zwei umfangreiche und verständnisvoll bearbeitete Bände liegen schon vor, die zeigen, was man von dieser Ausgabe erwarten darf.

Als ich mich vor beiläufig 25 Jahren zum ersten Male mit den Rechnungsbüchern der Apostolischen Kammer beschäftigte und darin herumblätterte, um mir einen Überblick über deren Inhalt zu verschaffen, fielen mir einige Punkte auf, für die ich zunächst kein volles Verständnis hatte. Durch all die Jahre kehrte ab und zu immer die Frage wieder, wie sind diese Dinge zu erklären?

Im laufenden Jahre 1913 nun machte ich eine von Januar bis anfangs April dauernde Reise durch die südfranzösischen Archive und kam dabei auch zum ersten Male in meinem Leben nach Avignon. Ich durchquerte die Provence nach verschiedenen Richtungen hin, und bei dieser Gelegenheit brachten es die Umstände mit sich, daß ich die Antwort auf die erwähnte, früher oft wiederholte Frage erhielt.

L. Duhamel, der verdiente Leiter des Departementalarchivs in Avignon, sagte mir:

„Les trois fléaux de la Provence sont la Durance, le Parlement et le Mistral.“ Die Durance ist ein reißender Gebirgsfluß, dessen Überschwemmungen viel verheerender sind als diejenigen der Rhône. Das alte Parlament der Provence mit seinen rabulistischen Advokaten und Beutelschneidern hatte soviel Unheil über das Land gebracht, daß man sich seiner noch in dieser Form erinnert, obwohl es schon längst untergegangen ist. Und endlich der Mistral ist, nach Herders Konversationslexikon, ein gar übler Geselle; von ihm heißt es dort: „Kalter, antizyklonaler Fallwind vom Boratypus, am Mittelmeer zwischen Genua und Ebromündung; besonders in der Provence; hier stellt er (im Winter) den Ausgleich zwischen einem barometrischem Maximum über dem kalten französischen Zentralplateau und einem Minimum über dem warmen Golfe du Lion dar und stürzt mit großer Gewalt (so daß er bisweilen Wagen der Mittelmeerbahn umwirft) zur Küste herab, unter starker Erniedrigung der Temperatur.“

Warum ich diese Erklärung in longum et latum hierhersetze, wird gleich ersichtlich werden.

* * *

In den obengenannten Kammerbüchern findet man regelmäßig alle Jahre Einträge wie die folgenden:

Pro forratura grisorum cuiusdam mantelli domini nostri;

Pro quadam forratura caputii pape de ermelinis;

Pro 86 pellibus erminorum pro quodam mantello et 2 capuciis domini nostri et pro quadam forratura erminorum posita in quodam alio caputio domini nostri et pro quadam forratura grisorum posita in caputio cappe panni bequerni (?) et quadam forratura grisorum empta in quadam almussia et pro factura et aptatura cuiusdam mantelli et quibusdam aliis minutis et emptis pro dicto domino nostro.

Pro 2 forraturis ermelinis pro mantello domini nostri.

Pro 1 forratura de gris pro gannacha domini nostri.

Pro forratura unius copertorii de gris [pro lecto] pro domino nostro.

Im vorstehenden habe ich die meisten der für Johann XXII. angeschafften Pelzwaren im ersten Jahre seines Pontifikates angeführt. Für gewöhnlich pflegen Pelzwaren eine Reihe von Jahren zu dauern, da man die betreffenden Kleidungsstücke nicht den ganzen Tag zu tragen pflegt. Wenn nun für den Bedarf der Avignonischen Päpste alljährlich größere Anschaffungen dieser Art gemacht werden, so ist es der Mühe wert, dem Grunde hierfür nachzuspüren.

Im zweiten Pontifikatsjahre wurden ungefähr die Kosten für folgende Posten verrechnet:

Pro 2 forraturis de grisis pro quodam mantello et pro quadam gannachia pape.

Pro uno forratura gannachie grissorum pro papa et pro forratura caputii grissorum pro papa et quodam pellyssono leporum et pro forrandis mantellis et vestibus papa.

Pro una gannachia de variis grisis pro pape.

Pro 30 pellibus erminorum pro capucio pape.

Im dritten Pontifikatsjahre:

Pro una guatnachia agnorum subtilium empta pro papa et pro quadam alia guannachia grissorum pro dicto domino nostro.

Pro forraturis de variis grizis 2 mantellorum et pro 5 gannachiis grisorum et pro 4 caputiis grisorum et pro 8 pellibus erminorum positorum in 2 almutiis pape et pro uno pelhissono leporum alborum.

Die Hermelineinkäufe wachsen mit der Zeit gewaltig an, so daß man in den 18 Jahren

seines Pontifikates mit einem Verbrauch von ungefähr 4300 Hermelinfellen — ungerechnet die Polarhasen, Lammfelle und sonstigen Rauchwaren — rechnen kann.

Außer den oben genannten mit Pelz gefütterten Kleidungsstücken werden später noch erwähnt supertunicalia, manticae, corseta (corceta), tunicae, clamides, epitogia, cocardiae, usw. die ebenfalls mit Pelz gefüttert waren.

Ich will aber daran erinnern, daß man damals in der Zeit der Pelzmoden lebte. Sogar im Sommer wurden Pelze getragen, wie man aus Hunderten von Einträgen in die Kammerbücher ersehen kann: Pro 170 forraturis de agnis pro vestibus estivalibus domicellorum seu scutiferorum pape. Oder: Pro 180 gannachiis sive forraturis de agnis pro vestibus estivalibus domicellorum et familiarium. Das hindert aber nicht anzuerkennen, daß nach unseren Begriffen der Verbrauch an Rauchwaren ein ungeheuer großer gewesen ist.

* * *

Für den Bedarf in dem damals noch kleinen päpstlichen Palaste wurden durchschnittlich im Jahre 20 000 Zentner Holz angeschafft, außer dem Kleinholz und den Holzkohlen. Selbst wenn wir die größere Masse für den Küchenbedarf in Anschlag bringen, so bleiben doch noch gewaltige Holzmengen für die Wohnräume des Papstes, der Palastbeamten und die Geschäftsräume nebst den Kapellen übrig. Heute ist im ganzen Palaste nur noch einer dieser Riesenkamine übrig geblieben; alle anderen Spuren der Heizvorrichtungen sind verschwunden. Daß aber in den Privatgemächern des Papstes wacker geheizt wurde, ersehen wir daran, daß es einen eignen Beamten gab, der für die Holzbeschickung der Kamine zu sorgen hatte. In den Listen der Gehaltszahlungen kehrt regelmäßig der folgende oder ein ähnlicher Eintrag wieder: Hugo[linus] de Molinis, qui portavit ligna ad aulas et cameras domini nostri et palatii sui.

Spärliche Nachrichten über Herde oder Öfen irgendwelcher Art sind uns überliefert. Es heißt gelegentlich, daß Ausgaben gemacht wurden pro opere fornelli aule magne, pro repingendo cameram et fornellum domini nostri, pro reparatura fornelli camere domini nostri, pro uno fornello gippeo facto iuxta cameram et aulam altiores domini nostri pro cibariis domini calefaciendis, pro reparando caminum domini nostri, pro uno tapeto pro fornello domini nostri usw.

Die sämtlichen Räume des Palastes hatten Steinböden. Aus den Anschaffungsrechnungen hebe ich hervor: Pro 34 350 tegulis ad pavimentandum cameras pape, pro 8000 tegulorum diversis coloribus depictorum ad pavimentandum cameras hospitii, pro 10 000 malonorum seu tegulorum depictorum ad figuras et diversos colores usw. Aus diesen kurzen Angaben ersehen wir, daß man die bunten, farbenfreudigen Fußböden liebte, die sich bis in die Zeit der Hochrenaissance erhalten haben.

In den sämtlichen Ausgabebüchern des ganzen Pontifikates Johannes XXII. habe ich bisher keinen einzigen Posten für Glasfenster gefunden. Und, wenn mich meine Erinnerung nicht täuscht, gibt es auch keine solchen Ausgaben für Wohnräume in den Rechnungsbüchern der folgenden Avignoner Päpste. Demnach hätte der Riesenpalast kein einziges Glasfenster in den Wohnräumen gehabt. Das ist eine Feststellung, die für meine Erörterungen von hoher Bedeutung ist.

Womit waren denn die Fenster — denn deren waren viele vorhanden — geschlossen? Die Antwort mögen eine Anzahl Auszüge aus den Rechnungsbüchern geben:

Pro 18 alnis tele subtilis cerate pro fenestris camere pape;

Pro 77 alnis tele cerate cum cera et munimento receptis diversis vicibus pro cameris et concistoriis et hospitio pape;

Pro tela encerata ad usum capelle domini nostri;

Pro 15 cannis tele albe incerate pro fenestris capelle Sancti Stephani;
Pro 11 cannis tele incerate pro fenestris capelle et Audientie;
Pro 14 cannis tele incerate pro fenestris capelle;
Pro intelandis fenestris tam novi publici palatii sive consistorii quam antiqui concistorii;
Pro intelando fenestras deambulatoriorum palatii domini et camere nove et aule parve;
Pro intelandis fenestris dicte aule et tela cerata;
Pro intelandis fenestris studiorum inferioris et superioris domini nostri et tela cerata ibi posita
Pro intelandis fenestris consistorii et thesaurarie et pro tela cerata;
Pro telis ceratis positis in fenestris studii et fenestris capelle et camere domini nostri;
Pro 15 cannis tele ad incerandum et pro $8^1/_2$ libris cere ibi posite; item de 42 alnis tele ed Rems et 14 libris cere ad incerandum telam ipsam pro fenestris.

Diese kleine Auswahl von Stellen zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß die Fenster aller Räume lediglich mit gewachster weißer Leinwand geschlossen waren. Es wird ausdrücklich erwähnt, daß es tela subtilis gewesen ist. Wie die Leinwand in den Fensterrahmen befestigt worden ist, kann man aus den Angaben der Kammerregister nicht entnehmen. Daß die gewachste Leinwand als ein besonderer Schutz gegen Witterungsunbilden bezeichnet werden dürfte, wird wohl niemand behaupten.

* * *

Wenn auch die tela subtilis war, so ergibt sich doch klar, daß die Lichtdurchlässigkeit der gewachsten Leinwand eine recht beschränkte sein mußte.

Auf der anderen Seite wird von den Führern durch das Papstschloß in Avignon jedem Fremden erzählt, daß der ganze Riesenpalast nur eine einzige belichtete, große Treppe gehabt habe und noch hat, die dazu nur vom Hofe bis ins erste Stockwerk führt. Alle anderen Treppen, wenn man von den Wendeltreppen in den Turmgemächern absieht, befinden sich im Inneren der Tragmauern und haben kaum einen Meter Breite.

Viele der nach dem Hofe gelegenen Gänge und Galerien waren auch mit tela alba incerata und mit grünen Vorhängen verschlossen.

Im ganzen Palaste herrschte demnach selbst bei hellstem winterlichen Tageslicht ein Halbdunkel, das sich auf den Gängen und auf den Treppen zu einem völligen Dunkel verdichtete. Diese Beobachtung macht die schon öfters mißverstandene Bedeutsamkeit eines Avignoner Hofamtes verständlich, das unter den Nachfolgern Johannes XXII. eingerichtet wurde. Der Inhaber desselben wurde genannt: Custos et depositor cere, que pro usu haspitii pape expenditur, oder: Custos cere seu luminariorum pape, oder: Magister cere et coseorum, oder: Magister officii cere usw.

Soweit ich es übersehe, wurden unter Johann XXII. im Jahre durchschnittlich an 60, späterhin an 150 Zentner Wachs für Beleuchtungszwecke des Palastes verwendet. Was in den Kapellen und überhaupt für kirchliche Zwecke verbrannt wurde, ist hierbei außer Betracht geblieben. Auch die große Menge der Talgkerzen, die selbst der Papst in seinen Privatgemächern gebrauchte, bilden einen besonderen Posten.

Im allgemeinen scheinen die großen Wachsfackeln wie die kleinen Talg- und Wachskerzen unbeschützt gebrannt zu haben. Denn in den Rechnungen finde ich nur zwei Angaben, die auf Beleuchtungskörper hinweisen:

Pro 3 lanternis magnis pro portis
Pro 2 lanternis emptis pro papa.

Es mag sein, daß mir einzelne ähnliche Angaben in der Fülle der Notizen, wie sie das Buch von Schäfer, Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII., bietet, entgangen sind. Zahlreich werden sie aber auf keinen Fall sein. Allem Anscheine

nach sind Laternen nur da in Anwendung gebracht worden, wo draußen ein Ort zu erleuchten war.

Aus dem außerordentlich umfangreichen Titel der Kammerregister: Pro cera et quibusdam extraordinariis, mache ich des Beispieles halber einige Angaben:
Pro 6 quintallis et 6 libris cere pro hospitio et camera domini nostri;
Pro 12 quintallis de cera pro provisione hospitii et camere domini nostri;
Pro uno quintallo de candelis cepeis pro hospitio et studio domini nostri;
De duobus quintallis candelarum de cepo emptis pro studio domini nostri, camera et hospitio;
Pro operatura 22 quint. cere in torticiis, pro operatura 21 quint. 53 libr. cere in faculis et candelis minutis, pro factura cerei paschalis cum floribus diversorum colorum, pro debanamento fili de alqueto pro dicto opere, pro 10 saumatis carbonum solvimus Hugolino ypothecario curie Romane 24 libr. 16 sol. Viennen. in 17 sol. 1 den. Tur. gross. cum o rotranda 7 den. Viennen.

Endlich habe ich die Beobachtung gemacht, daß das Bett Johannes XXII. außerordentlich schwer gedeckt war. Neben anderen wollenen und seidenen Decken finden sich schwere Pelzdecken. Die Kissen sind von einer Größe, daß jede Hausfrau darüber staunen muß. Denn wenn ein Auriculare sage und schreibe 6½ Pfund Daunen enthält, dann haben wir heute wohl kaum ein Bett, das breit genug wäre, um solch ein Riesenkissen aufzunehmen. Ein andermal wird berichtet, daß man ein Kissen etwas vergrößerte, indem man weitere fünf Pfund Daunen hineinstedte. Ähnlicher Nachrichten gibt es viele.

Überall in allen Räumen lagen Leder-, Tuch- und Leinwandkissen. Alle Sitzgelegenheiten waren mit irgendeinem Stoff bedeckt. Teppiche und Matten aller Art werden erwähnt:
Pro 8 tapetis de viridi,
Pro uno tapeto de Ispania,
Pro 4 tapetis viridibus,
Pro quodam tapeto magno viridi pro aula domini,
Pro 2 tapetis viridibus magnis et 4 tapetis parvis,
Pro 4 tapetis viridibus pro camera domini nostri.
Pro 25 tapetis, quorum 22 fuerunt ad campum viridem et rozas rubeas et 3 parvi ad campum viridem ad arma domini nostri,
Pro reparando 1 tapetum, quod tenetur in solo camere domini nostri et tela ibi posita.

* * *

Es ist unzweifelhaft richtig, daß das Pontifikat Clemens' VI. mit seinem unerhörten Luxus die Kritik aller Zeiten herausgefordert hat. Wenn man in seinen Kameralregistern die Anschaffungen, die gemacht wurden, näher ins Auge faßt, wenn man die Küchenrechnungen genauer prüft, wenn man die Fülle der kostbaren Stoffe und des Rauchwerkes, der Kleinodien und Seltenheiten in der nüchternen Aufzählung der Kammerbeamten auf sich wirken läßt, so begreift man einigermaßen, wenn die Legende von dem Avignoner System der Hofhaltung aufkommen und auf die Vorgänger Clemens' VI. abfärben konnte. Hat es doch auch Jahrhunderte gedauert, bevor die Geschichtsforschung das Märchen von dem Millionenschatze Johannes XXII. endgültig zurückzuweisen imstande war!

Benedikt XII., der Nachfolger Johanns XII., war Zisterzienser. Seine untadelhafte Amtsführung sowohl wie sein Leben als Privatmann können von vorurteilsfreien Historikern nicht getadelt werden. Er hielt es für dringend geboten, den von seinem Vorgänger begonnenen Palast ansehnlich zu erweitern, damit mehr Raum für einzelne Hof- und Verwaltungsämter, die recht und schlecht anderweitig untergebracht waren, geschaffen werde. Er hielt sich

in bezug auf die oben geschilderten Dinge ganz in den Bahnen Johanns XXII., was als ein bedeutsamer Grund für deren Notwendigkeit bezeichnet werden muß. Er kleidete sich in Pelze in ungefähr demselben Umfange wie jener. Und weiterhin ist es sehr bemerkenswert, daß der strenge Innozenz VI., der die Kurie und das Kardinalskollegium nach den Auswüchsen unter Clemens VI. wieder zur Einfachheit zurückgeführt hatte, für sich persönlich die Bahnen Johannes XXII. in der allgemeinen Lebensweise einschlug.

Wie ist nun die Reichhaltigkeit der Kleidung und der umfangreiche Gebrauch von Pelzwaren zu erklären?

Wie ich zu Eingang des zweiten Teiles dieses Aufsatzes betonte, gab es beim Studium der Kammerbücher jeher für mich eine Frage, deren Beantwortung mir nicht gelingen wollte. Die Frage bezog sich in der Hauptsache auf die Ausgaben für die pelzgefütterten Kleider. Nachdem ich selbst in Avignon gewesen bin, ist mir das verständlich geworden.

Wäre ich im Sommer dort gewesen, würde ich mich auch heute noch fragen, was denn eigentlich diese umfangreichen Ausgaben rechtfertigt. Aber ich war im Winter dort, und, was noch viel wichtiger ist, ich war dort, als ein eisiger Mistral während fünf oder sechs Tagen durch die herrliche Provence wehte. Endlich arbeitete ich an diesen Tagen in der Papstveste selbst und konnte so am eigenen Leibe verspüren, welche Wirkung dieser Wind auf den Menschen auszuüben imstande ist. An zwei Tagen mußte ich mich mit aller Macht gegen den Wind anstemmen, wenn ich über den freien Platz vor dem Palast zu demselben hinaufstieg, um nicht umgeblasen zu werden.

Im Palaste selbst war natürlich ein Ofen im Arbeitszimmer, und die Fenster waren mit Glasscheiben statt mit gewachster Leinwand verschlossen. Aber selbst nicht im Archiv der Kathedrale von Barcelona habe ich ein so ungemütliches, kaltes, zugiges Arbeiten mitgemacht als in diesen, für mich dauernd denkwürdigen Tagen im Palaste der Päpste von Avignon. Der Leser wird es jetzt verstehen, warum ich oben die genaue Beschreibung des Mistral in die Darstellung eingefügt habe.

Meine kurzen Schilderungen über einige wesentliche Punkte der Einrichtung des alten Papstpalastes haben gezeigt, daß derselbe „ein kaltes Loch" war und sein mußte. Daß es heute, trotz der Glasfenster, noch so ist, habe ich sowohl bei meinen Arbeiten dort wie bei dem eingehenden Rundgang durch die moles miranda feststellen können.

Und als ich diese Erfahrungen gemacht hatte, da sagte ich mir: „Jetzt verstehe ich ganz genau, wenn nicht nur der Papst, sondern der ganze Hof von Avignon sich in scheinbar so verschwenderischer Weise nicht nur draußen, sondern auch im Hause in Pelze kleidete. Es war einfach eine klimatische Notwendigkeit bei den primitiven Einrichtungen der Wohn- und Arbeitsräume.

Wenn der Mistral weht, brennen Kamine und Öfen ganz ausgezeichnet. Weht dagegen der Scirocco oder der Libeccio, so ist das ganze Zimmer so voll Rauch, daß man es vorzieht, das Feuer ausgehen zu lassen, als im Rauch bei offenem Fenster sitzen zu müssen. Auch das habe ich am eigenen Leibe in Avignon erfahren. Und damals wird es nicht anders gewesen sein, eher schlimmer, weil man die modernen Erfahrungen in der Anlage der Heizvorrichtungen noch nicht kannte. Es ist darum anzunehmen, daß man im 14. Jahrhundert an vielen Wintertagen die Räume, soweit sie überhaupt anders als durch Kohlenbecken heizbar waren, kalt lassen mußte, um darin wohnen und arbeiten zu können.

Pelzfutter in allen Kleidern, Vorhänge schwerster Art an den die Wetterunbilden nur dürftig abhaltenden Fenstern, schwergedeckte Betten, umfangreiche Verhängung der Wände mit Stoffen aller Art, um die kalte Ausstrahlung der Mauern tunlichst zu dämpfen, weitgehender Gebrauch von Fußteppichen und Kissen, sowie eine uns unbekannte Ausdehnung

der künstlichen Beleuchtung bei Tage — das sind ungefähr die wichtigeren Punkte, die das private Leben im päpstlichen Palaste von Avignon im 14. Jahrhundert kennzeichnen.

* * *

Wegen der so zahlreichen Glocken, die auf den vielen Türmen und Türmchen der Stadt Avignon hingen, nannte man sie von altersher la ville sonnante. Die Geschäftigkeit von ehemals, als noch die Kurie dort weilte, der ausgedehnte Handel des 17. und 18. Jahrhunderts — gehören der Vergangenheit an.

Heute ist Avignon eine Provinzialstadt, die im wirtschaftlichen Leben Südfrankreichs keine bemerkenswerte Rolle mehr spielt. Fremde Banknoten wechselt man dort nur zu einem Kurse, der 50 Centimes unter dem Börsenkurs steht, weil man diese Dinge nach Paris senden muß, da man im Städtchen für eine Hundertmarknote keine Verwendung hat. In der Altstadt kann man am hellichten Tage durch zwei, drei Straßen gehen, ohne einer menschlichen Seele zu begegnen.

Das planlose Streifen durch die engen Gassen der alten Stadt ist sehr reizvoll. Allerorts entdeckt man Spuren einer reichen und großen Vergangenheit. Aber von einem zielbewußten Voranschreiten in der Gegenwart ist nicht allzuviel zu bemerken. Man sagte mir, die ewigen Geldsorgen der Stadtgemeinde verhinderten eine sachgemäße Ausnutzung der günstigen Lage Avignons.

Das verflossene Jahrhundert hat der Stadt Avignon eine Erbschaft hinterlassen, um die manche Großstadt das verträumte Rhônestädtchen beneiden kann. Das Musée Calvet in dem eleganten Hôtel des Marquis de Villeneuve-Martignan (erbaut 1742) und die Bibliothek Calvet-Requien, die sich am gleichen Orte befindet. Ich kenne keine Stadt von nur 50 000 Einwohnern, die über solche Schätze verfügt, wie sie hier verschwenderisch aufgehäuft sind. Die Bibliothek hat unter ihren 150 000 Bänden etwa 900 Wiegendrucke, und neben den 17 000 Handschriften verzeichnet man mehr als 15 000 Autographen berühmter Männer. Glücklicherweise ist rechtzeitig dafür gesorgt worden, daß sowohl das Museum wie die Bibliothek alljährlich eine, wenn auch bescheidene Vermehrung erfahren können, so daß man es hier nicht mit toten Sammlungen zu tun hat. Die Abteilung der altrömischen Gläser dieses Museums ist übrigens eine der allerbedeutendsten dieser Art von ganz Europa.

Das städtische Archiv von Avignon ist, was die schier zahllosen päpstlichen Bullen angeht, in einem so vorzüglichen Zustand der Erhaltung — ich habe eine Anzahl Bleibullen gesehen, die sogar noch den Stempelglanz hatten —, daß nur dasjenige von Montpellier einigermaßen damit wetteifern kann. Meine wissenschaftlichen Erinnerungen an die Stadt der Päpste im Süden Frankreichs sind die allerbesten, und der greise Departementsarchivar Duhamel förderte meine Forschungen, wie er nur konnte. In der majestätischen, vor zwei Jahrzehnten wiederhergestellten Palastkapelle Benedikts XII. haben die Archivalien ein Heim gefunden, dem ich ein ähnlich großartiges und historisch bedeutsames öffentliches Archivgebäude nicht an die Seite zu setzen vermöchte.

Frankreichs niederländische Politik im vierzehnten Jahrhundert.

Von Professor Dr. Gottfried Kurth in Rom.

Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts hatten die französischen Könige einen solchen Grad von Macht erreicht, daß sie sich nicht mehr gezwungen glaubten, ihre Aufmerksamkeit ausschließlich dem ewigen Streit mit dem englischen Erzfeinde zuzuwenden. Und von Philipp dem Schönen an kehrten sie denn ihre Blicke nach den östlichen Grenzen ihres Reiches, wo sich die schönen, aus Lothar I. Erbschaft entstandenen Teilreiche Arelat oder Burgund und Lothringen ausdehnten. Diese beiden Reiche in ihre Hände zu bringen, ward nunmehr der mehr oder weniger erkennbare Zweck der kapetingischen Herrscher. Wie es ihnen gelang, in Arelat Fuß zu fassen und das ganze Land allmählich unter ihre Oberhoheit zu bringen, ist zur Genüge bekannt, und die Geschichte dieser mit ebensoviel Geschick als Zähigkeit geführten Unternehmung dürfte als erschöpft gelten.

Anders verhielt es sich mit den Versuchen, Lothringen der französischen Krone untertänig zu machen. Das frühere Königreich Lothringen war seit den Tagen des heiligen Bruno in zwei Herzogtümer: Oberlothringen (Lorraine) im Süden, Niederlothringen (Lothier) im Norden, geteilt. Oberlothringen bot den französischen Eroberungsgelüsten einen verhältnismäßig schwachen Widerstand. Der Graf von Bar wurde gezwungen, dem König für den auf dem linken Ufer der Maas gelegenen Teil seiner Grafschaft den Lehenseid zu leisten; die beiden Bischofsstädte Toul und Verdun erkannten die französische Schutzherrschaft an; somit waren die ersten Schritte zur völligen Einverleibung der drei Bistümer getan, welche 1552 ihren Abschluß mit der Einkehr der Franzosen in Metz finden sollte. Von hier aus stand den Königen der Weg nach dem Rhein offen.

In Niederlothringen hingegen, das heißt in den Landen, welche das heutige Belgien und einen Teil des Königreichs Niederland ausmachen, hatte die französische Politik kein so leichtes Spiel, und trotz allen scheinbar noch so günstigen Verhältnissen sollte es ihr nie gelingen, von dort aus die so heiß ersehnte Rheingrenze zu erreichen. Wie es geschah, daß das kleine, allen Feinden offenstehende Belgien sich als das uneinnehmbare Bollwerk erwies, an dem alle Eroberungsversuche scheitern sollten, werden folgende Zeilen in aller Kürze darstellen.

Niederlothringen, trotzdem es seit 924 mit dem Deutschen Reiche verbunden war, hatte sich während des 13. Jahrhunderts fast vollständig von Deutschland losgemacht. Das Herzogtum hatte sich in eine Anzahl von Grafschaften und geistlichen Territorien zersplittert. Das wichtigste derselben war Brabant, dessen Dynasten nebst ihrem Titel eines Herzogs von Brabant auch den, wenn auch aller wesentlichen Macht beraubten eines Herzogs von Lothier trugen. Dann kamen die beiden geistlichen Fürstentümer Cambrai und Lüttich, und die Grafschaften Hennegau, Namur, Luxemburg und Geldern, kleinerer Lehen wie Looz und Chiny oder der am rechten Ufer des Rheins gelegenen Grafschaft Holland nicht zu gedenken.

All diese Staaten waren nicht nur seit dem großen Interregnum Deutschland fast vollständig fremd geworden, sondern sie standen wie wohl kein anderes von Frankreichs

Nachbarländern unter französischem Einflusse. Alle, ausgenommen Geldern, enthielten eine sprachlich gemischte Bevölkerung, welche in Brabant und Flandern überwiegend niederdeutsch (flämisch), in Hennegau und Namur fast ausschließlich wallonisch, in Lüttich und Luxemburg halb wallonisch und halb deutsch war. Aber sowohl in den deutschen, bezw. niederdeutschen wie in den wallonischen Staaten gebrauchte die kultivierte Welt mit Vorliebe die französische Sprache: man weiß ja, um nur ein Beispiel anzuführen, daß der spätere deutsche Kaiser Heinrich VII. nur französisch sprach! Durch seine von der belgischen Jugend häufig besuchten Universitäten und seine in ganz Niederland gelesene und übersetzte Dichter hielt Frankreich das gesamte geistige Leben Belgiens im Banne seiner Kultur. Wissenschaft und Kunst hatten ihre Hauptstadt in Paris.

So schien alles vereinigt, um den ehrgeizigen Plänen Philipps des Schönen, das heißt einer Ausdehnung Frankreichs nach Norden hin, die Wege zu bahnen. Nicht als hätte dieser kaltblütige und besonnene Realist eine sofortige Eroberung Niederlands durch die Waffen im Sinne gehabt: er wollte sie nur, nach der ihm eigenen Weise, von ferne vorbereiten. Inzwischen begnügte er sich damit, die belgischen Dynasten mit seiner etwas zudringlichen Freundschaft, welche sich leicht in eine wirkliche Schutzherrschaft verwandeln konnte, zu beehren, aber auch zu bestechen. Er war ja, wie jener ältere Philipp von Mazedonien, der Meinung, keine Festung sei uneinnehmbar, wo man einen goldbeladenen Maulesel hineinbringen kann. Allen niederlothringischen Fürsten zahlte er Jahrgelder: den größeren, wie dem Herzog von Brabant und dem Fürstbischof von Lüttich, etwa 2000 oder 2500 Livres, den kleineren, wie den Grafen von Hennegau und von Luxemburg, bloß 500. Indem er so die Herrscher an seine Person verknüpfte, erteilte er ihren Untertanen kostbare Privilegien für ihren Handel in Frankreich. Durch diese Politik, welcher seine Nachfolger treu blieben, gewann Frankreich ein ungeheures Prestige in Belgien. Als Philipp VI. auf den Thron stieg, wohnten alle belgischen Fürsten seiner Krönungsfeier bei.

Vor allem kam es den französischen Königen darauf an, in den beiden wichtigsten niederlothringischen Staaten Brabant und Lüttich ihren Einfluß geltend zu machen. Am günstigsten für sie gestalteten sich die Sachen im geistlichen Fürstentum Lüttich. Die heißblütige romanische Bevölkerung dieser Stadt war Frankreich von jeher hold gewesen, und seit dem Mittelalter bis zu unserer Zeit hat sich diese Vorliebe trotz der traurigsten Erfahrungen immer bewährt. Schon im Jahre 1302, als die jungen Patrizier Lüttichs in ihrem Streite mit den Zünften nach einem Erkennungszeichen suchten, fiel ihnen nichts Besseres ein, als sich den Namen Enfants de France zu geben, und mehr noch als die Patrizierwelt war das gemeine Volk für Frankreich eingenommen. Ein besseres Operationsfeld hätte sich für die Politik der Kapetinger kaum finden können, und es versteht sich von selbst, daß sie die Lütticher Bischofswahlen ängstlich überwachten, um französisch gesinnte Kandidaten durchzubringen. Und das schien, seitdem sich das Papsttum in Avignon niedergelassen, wo sechs französische Päpste nacheinander den Stuhl Petri bestiegen, ein leichtes Ding. Als nun Bischof Thibant von Bar, den sein Vetter, Kaiser Heinrich VII., nach Italien mitgenommen hatte, in einem Straßenkampf in Rom gefallen war (1312), glaubte Philipp der Schöne, die Zeit sei gekommen, einzuschreiten, und er empfahl Papst Klemens V. seinen Schützling Adolf von der Mark.

Aus dem kernigen Stamme derer von der Mark entsprossen, war Adolf damals einer von jenen zahllosen jungen Edelleuten, welche als jüngstgeborene ihres Geschlechts ihren Weg im geistlichen Stande zu machen suchten; er studierte die Rechte auf der Universität Orleans und hatte — man weiß nicht wie — die Gunst des französischen Königs zu gewinnen gewußt. Der Papst erwies sich dem Empfohlenen gnädig, und so wurde Adolf Bischof von Lüttich, der erste Vertreter in Niederlothringen

aus einem Hause, dessen Glieder eine so bedeutende und oft verhängnisvolle Rolle in der Geschichte Belgiens gespielt haben. Es war einer der letzten Erfolge Philipps des Schönen; er starb 1314, aber seine Nachfolger blieben der von ihm entworfenen niederländischen Politik treu und verloren die Lütticher Angelegenheiten nicht mehr aus den Augen. Philipp VI. erneuerte Adolf seine jährliche Pension von 2500 Livres und unterhielt beständig brieflichen Verkehr mit ihm. Adolf meldete ihm jubelnd die Siege über seine Untertanen, rief ihn als Vermittler bei dem päpstlichen Stuhle an, duldete es, daß des Königs Trabanten einen Domherrn von Saint-Lambert auf lüttichschem Boden in Verhaft nahmen, entschuldigte sich auf die demütigste Weise, als der König ihn vor sein Gericht lud, gerade als ob er ein Vassal der französischen Krone gewesen wäre. Er erwies sich fortwährend als ein treuer Anhänger Frankreichs; 1324 bemühte er sich, Karl IV., den Schönen, auf den Kaiserthron zu bringen, und 1337 kam er mit seinem Heere Philipp VI. unter den Mauern der von Eduard III. belagerten Stadt Tournai zur Hilfe. Der König seinerseits war so zufrieden mit Adolf, daß er sich mit dem Gedanken trug, ihn durch seine Erhebung auf einen der wichtigsten bischöflichen Stühle Deutschlands für noch ehrgeizigere Pläne zu gebrauchen: wie, wenn ein so geschmeidiges Werkzeug der französischen Politik als Kurfürst in einer eventuellen Königswahl das ausschlaggebende Wort zu sagen hätte? Wahrscheinlich mit diesem Hintergedanken empfahl der französische König den getreuen Adolf dem Papste 1332 für den Bischofsstuhl von Köln, 1333 für denjenigen von Mainz. Aber beide Male weigerte sich Johann XXII., dem Kapetinger diese Bitte zu gewähren[1]). Der König war glücklicher, als es sich um die Nachfolge Adolfs handelte: auf seine Empfehlung ernannte Papst Clemens VI. desselben Neffen Engelbrecht (1345)[2]). Und 1364 gelang es ihm sogar, seinen Schützling durch die Gunst Urbans V. nach Köln berufen zu sehen. Um diesen Erfolg der französischen Politik zu vervollständigen, blieb nur übrig, Engelbrecht einen französisch gesinnten Nachfolger in Lüttich zu geben. Das Lütticher Domkapitel, welches anfangs von den Umtrieben des Königs nichts gewußt zu haben scheint, hatte sich schon mit der Bitte an den Papst gewendet, er möge seine Wahl auf Ferry de Bar fallen lassen. Als jedoch die Domherren bald darnach erfuhren, der König befürworte einen andern Kandidaten, Reinhard von Barbançon, sahen sie ohne weiteres von dem ihrigen ab und schlossen sich dem königlichen Schützlinge an: ein schlagenderer Beweis für die Fortschritte des französischen Einflusses in Lüttich ließe sich schwerlich finden. Aber auch diesmal hielt es der Papst nicht für geraten, die französische Krone so willkürlich über den Lütticher Stuhl verfügen zu lassen, und er berief auf denselben den damaligen Bischof von Utrecht, Johannes von Arckel. Wenn man all die Vorgänge zusammenfaßt, muß man gestehen, daß den avignonensischen Päpsten unrecht getan wird, indem man sie kurz und gut als bloße Werkzeuge in den Händen der französischen Politik darstellt. Mehr als einen Vorwurf kann man ihnen machen; diesen aber haben sie nicht verdient.

Mit der verfehlten Ernennung Barbançons hatte der französische Einfluß auf die Lütticher Angelegenheiten sein Ende gefunden. Im großen abendländischen Schisma, während Frankreich Clemens VII. huldigte und alles aufbot, um andere Länder unter die Avignonensische Obedienz zu bringen, blieb Lüttich dem Papst von Rom treu und ergriff sogar strenge Maßregeln gegen die Clementiner. Zwar gelang es Frankreich 1399, dank der Beredsamkeit seines Gesandten und dem kräftigen Eingreifen Philipps des Kühnen von Burgund, die Diözese auf kurze Zeit in die von Paris aus proklamierte „Soustraction d'obédience" zu verwickeln; aber kaum war Philipp gestorben, so kehrte Lüttich wieder

1) Analecta Vaticano-Belgica III, nr. 3176 und 3466.
2) O. c. VI, nr. 1397 und 1409.

unter die Obedienz von Rom zurück (1404), trotzdem Frankreich schon 1403 den avignonensischen Papst wieder anerkannt hatte. Übrigens gestattete die jämmerliche Lage Frankreichs unter Karl VI. diesem Reiche keine andere Politik als eine bloß defensive. Und als es nach dem Ende des hundertjährigen Krieges wieder Fuß in Lüttich zu fassen versuchte, war es zu spät: der mächtige burgundische Nachbar überwachte dort mit argwöhnischem Auge das gesamte öffentliche Leben. Es blieb also Karl VII. und Ludwig XI. nichts übrig, als ruhmlos in den niederen Schichten der Bevölkerung zu wühlen und dieselben gegen den burgundisch gesinnten Bischof aufzuwiegeln, aber der einzige Erfolg ihrer Intriguen war für Lüttich die erbarmungslose Zerstörung durch Karl den Kühnen (1468) und für ihre Krone die schmählichste Demütigung, indem Ludwig XI. durch den erzürnten Herzog gezwungen wurde, persönlich mit ihm nach Lüttich zu ziehen, um an der furchtbaren Bestrafung der von ihm selbst zur Empörung gereizten Stadt teilzunehmen.

So versagten die Hoffnungen der französischen Politik in jenem Teile Niederlothringens, wo sich ihr die schmeichelndsten Aussichten zu öffnen schienen. Sehen wir, ob sie sich eines besseren Erfolges in Brabant rühmen konnte.

Brabant war, wie ich schon betont habe, bei weitem der mächtigste aller niederlothringischen Staaten. Seine Dynasten waren stolz darauf, von Karl dem Großen abzustammen, und sahen ruhig zu, wenn ihre Panegyristen ihnen ein Anrecht an die von den Kapetingern usurpierte Krone Frankreichs vindizierten. Obschon seit langer Zeit der in ihrer Familie erblich gewordene Titel eines Herzogs von Niederlothringen nur noch ein leeres Wort war, verzichteten sie nie ausdrücklich auf den ehrgeizigen Traum, ganz Belgien wieder einmal unter ihrer Obermacht vereinigt zu sehen. Dem Drucke Frankreichs, von welchem sie die Grafschaft Hennegau schied, waren sie nicht so ausgesetzt als die anderen belgischen Lehen, und ihr Volk behauptete seinen germanischen Charakter besser als seine Nachbarn: von einer Verwelschung wie die des großstädtischen Patriziats Flanderns wußten die vornehmlichsten Stätten brabantischer Kultur nichts.

Es war demgemäß kein leichtes Unternehmen, Frankreichs Übermacht in Brabant befestigen zu wollen. Die Könige versuchten es, aber die Herzöge ließen sich nicht gewinnen. Wohl steckten sie die ihnen dargereichten Jahrgelder in die Tasche, gestatteten aber den Königen nicht das geringste Eingreifen in die brabantischen Angelegenheiten. Als sich König Karl IV. im Streite Johannes' III. von Brabant mit dem Herrn von Valkenburg als Schiedsrichter aufdrängen wollte (1329), wies ihn der Herzog entschieden zurück mit der Erklärung, er sein kein Vasall der französischen Krone:

Want hie niet en hilt van den koning:
Brabant es seyn eygen lant
Alse verre als duecht trechte Brabant
Hi en heeft er geren here af
Dan God die't al geeft ende gaf[1]).

Nicht glücklicher war der König, als er im folgenden Jahre den Herzog aufforderte, den von ihm gebannten Robert von Artois aus Brabant zu verweisen. Johann antwortete ebenso gelassen als großmütig, er könne auf keinerlei Weise einem Verwandten, der sich nicht gegen ihn verschuldet und dazu noch seine Hilfe angerufen hatte, sein Land schließen. Jetzt riß dem König die Geduld; er wandte sich an den streitlustigen König Johann von Böhmen, und dieser bewährte Ränkeschmied brachte in kurzer Zeit eine wirkliche Verschwörung aller Nachbarn Brabants fertig. Ein Bund von nicht weniger als siebzehn niederlothringischen Dynasten zog ins Feld gegen den Herzog: es schien, als könnte diesmal Brabant dem Ver-

1) Jan Boendael, Brabantsche theesten, v. 2236—40; Edmund De Dynter, Chronicon, II, S. 556.

derben nicht entgehen. Aber Johann verteidigte sich so tapfer, seine Feinde hingegen zeigten sich so lau und zögernd, daß der Siebzehnerbund nichts ausrichten konnte, und die Verbündeten gingen auseinander, ohne dem Feinde einen erheblichen Schaden beigebracht zu haben. Da mußte der König sich überzeugen, daß mit der Gewalt nichts gegen Brabant auszurichten sei; er kehrte zu seiner früheren Politik zurück, lud den Herzog nach Compiègne ein, überhäufte ihn mit Schmeicheleien und Gnadenerweisen, erneuerte ihm das von Philipp dem Schönen bewilligte Jahrgeld von 2000 Livres, versöhnte ihn im Frieden von Amiens mit all seinen Feinden, verlobte seine Tochter mit dessen Sohne und konnte hoffen, jetzt wenigstens den stolzen Herrn etwas fügsamer gemacht zu haben.

Er täuschte sich abermals. Der Herzog verfolgte unwandelbar die Bahn seiner unabhängigen, von keiner Rücksicht auf Frankreich beeinflußten Politik. Als der hundertjährige Krieg zwischen diesem Reiche und England ausbrach, ergriff er anfänglich für keines von beiden Partei: nur durch die Notlage seiner Untertanen ließ er sich aus seiner neutralen Haltung verdrängen. Eduard III. hätte nämlich die Zufuhr der englischen Wolle nach Brabant untersagt, und diese Maßregel konnte der brabantischen Tuchweberei den Todesstoß geben. Da zögerte der Herzog nicht mehr: er ließ die Neutralität fallen, verband sich mit Eduard, bekam von ihm den Titel seines Vikars in Frankreich und half ihm mit seinen Truppen bei der Belagerung von Tournai. Als aber 1347 König Philipp, in der Hoffnung, ihn wieder zu gewinnen, sich eifrig beim Papste verwendete, um ihm den endgültigen Besitz der wichtigen Stadt Mecheln zu versichern, verlor die englische Freundschaft jeden Reiz für ihn; er ging in das Lager des Königs von Frankreich über, welcher froh genug war, auf diese Weise den unbequemen Nachbarn unschädlich zu machen. Also hatte der Herzog nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch auf den Irrgängen der Diplomatie den zwei mächtigsten Herrschern Europas gegenüber die Unabhängigkeit Brabants behauptet, und nicht mit Unrecht kennzeichnet die einheimische Historiographie die Laufbahn Johanns III., indem sie ihm den Beinamen le Triomphant gibt.

Fast ein ganzes Menschenalter dauerten die Folgen der geschickten Politik Johanns' III. unter seiner Tochter Johanna und ihrem Gemahl Wenzel von Luxemburg. Als aber nach Wenzels Tode (1383) die Regierung sich in den schwachen Händen seiner Witwe befand, konnte Frankreich der Versuchung nicht widerstehen, in die niederländischen Angelegenheiten wieder einzugreifen. Es bot sich eben eine günstige Gelegenheit. Der junge Herzog Wilhelm von Geldern war dreist genug gewesen, dem französischen Könige einen in möglichst verletzender Form verfaßten Fehdebrief zu senden, welcher am Pariser Hofe die größte Entrüstung hervorgerufen hatte, und der schlaue Philipp von Burgund, dem der geldernsche Nachbar seit langer Zeit ein verhaßter Feind war, bewies seinem Neffen ohne große Mühe, er sei seiner Ehre schuldig, den unverschämten Niederländer züchtigen zu gehen. Brabant war der kürzeste Weg nach Geldern, und auf die Einwilligung der Herzogin Johanna glaubte man unbedingt rechnen zu können. Aber der Geist Johanns III. war in den brabantischen Städten lebendig geblieben; sie verweigerten kurz und gut der französischen Armee den Durchzug, und Karl VI. mußte sich zu weitem Umwege über die Ardennen und das Lütticher Land nach Geldern bequemen[1]) (1389). Es war übrigens ein durchaus erfolg- und ruhmloser Feldzug.

Gleich als wollte sie Frankreich für den Mißerfolg des geldernschen Feldzugs entschädigen, nahm kurz darauf Johanna eine Maßregel, deren für Belgiens Zukunft fast unberechenbare Tragweite wohl niemand damals voraussah. Eine zwischen ihr und ihrem Gatten Wenzel stattgehabte Vereinbarung hatte bestimmt, daß, falls sie ihn überlebe, ihre

1) Froissart, Chronique, ed. Kervyn de Lettenhove, B. XIII, S. 187.

ganze Erbschaft Wenzels Verwandten anheimfallen sollte. Dieser Vereinbarung zufolge wäre das durch das luxemburgische Herrscherhaus vertretene Deutschland wieder in den Besitz der herrlichen Domäne Brabant und Limburg gekommen und die Entstehung einer unabhängigen belgischen Nationalität unmöglich geworden. Nach dem Tode Wenzels aber vergaß seine Witwe unter dem Einflusse ihrer burgundischen Verwandten ihr früheres Versprechen und vermachte ihrer Schwester Margarete, Gattin Philipps von Burgund, ihre ganze Erbschaft. Als nun Margaretes jüngerer Sohn Anton von Burgund nach dem Tode seiner Tante als Herzog von Brabant und Limburg anerkannt wurde, konnte es scheinen, Frankreich habe endlich auf dem Wege der Diplomatie das solange vergebens verfolgte Ziel erreicht, Belgien unter seine Schutzherrschaft zu bringen, und man hätte ihm zurufen können: Bella gerant alii, tu, felix Gallia, nube!

Ein Mitglied des Kapetingischen Hauses stand als Herrscher in Brabant und Limburg, ein anderes in Flandern und Artois; die reichsten Lehen Niederlands gehorchten französischen Herrschern; im Stift Lüttich schlugen alle Herzen für Frankreich. Wie eine reife Frucht schien Belgien auf dem Punkte, den Kapetingern in die Hand zu fallen.

Aber es ging anders. Die brabantische Erde verwandelte ihre französischen Herren in belgische Fürsten. Wenn auch Anton sich noch von seinen Ständen den Vorwurf verdiente, den französischen Angelegenheiten mehr Sorgfalt als den brabantischen zu widmen[1]), und wenn er auch als echt französischer Vassall in der Schlacht von Azincourt (1415) unter der französischen Fahne fiel, seine Nachfolger Johann IV. und Philipp von Saint-Pol vergaßen ihre französische Herkunft und verstanden es, sich in die brabantischen Interessen einzuleben. Als letzterer kinderlos starb, versammelten sich die brabantischen Stände eigenmächtig und schritten zur Wahl seines Nachfolgers, ohne irgendeinem Widerspruch von Süden oder Osten her zu begegnen. Der Erwählte war Philipp der Gute, Herzog von Burgund und Graf von Flandern, ein Vetter der beiden letztverstorbenen Herzöge[2]). Mit dieser Wahl war der Politik Brabants, wie sie Johannes III. seinem Volke hinterlassen hatte, die Krone aufgesetzt: die vollständige Unabhängigkeit des Herzogtums von jedem auswärtigen Einflusse war aufs entschiedenste behauptet, mehr noch: durch die Anschließung Brabants an Flandern war der Grund einer territorialen Macht gelegt, welche in kurzer Zeit ganz Niederlothringen unter derselben Herrschaft vereinigen und einen der mächtigsten europäischen Staaten bilden sollte.

Aber nicht nur Frankreich, sondern auch Deutschland gegenüber wußte Brabant seine Unabhängigkeit zu verteidigen. Umsonst bot Kaiser Siegmund nach dem Tode Antons von Brabant alles auf, um eine, wenn auch nur scheinbare Wiedervereinigung der belgischen Provinzen und speziell Brabants mit dem Deutschen Reiche herzustellen (1416). „Wollt ihr denn Franzosen werden“[3]), rief er den brabantischen Gesandten ärgerlich zu, als er sich überzeugen mußte, daß sie sich durch seine Drohungen nicht einschüchtern ließen. Daß Brabant keine Lust hatte, französisch zu werden, erhellt zur Genüge aus den vorhergehenden Seiten, aber die einmal gewonnene Unabhängigkeit wollte es nicht preisgeben, und seit fünf Jahrhunderten bleibt Belgien zwischen Deutschland und Frankreich diesem Standpunkte treu.

1) Haraeus, Annales ducum Brabantiae B. I, S. 379.

2) Predicti vero tres status Brabancie et Lymburgis, supradictis causis et racionibus ab utraque parte hinc inde propositis et allegatis bene intellectis et diligenter examinatis, matura desuper deliberatione prius prehabita, breviter et unanimiter concordarunt et declararunt quod memoratum dominum Philippum Burgundie ducem in eorum verum ducem et dominum recipere et admittere tenerentur. De Dynter, Chronicon, B. III, S. 501—2.

3) Brabantsche Yeesten B. III, S. 231, De Dynter, Chronicon, B. III, S. 338.

Freiburgs Stellung während des großen Papstschismas.

Von Stadtpfarrer Dr. Karl Rieder in Bonndorf i. Schw.

In einer Zeit, da noch niemand daran dachte, daß das uralte Bistum Konstanz einmal zertrümmert und ein neues Erzbistum Freiburg an seine Stelle treten würde, war schon die schöne Breisgaustadt dazu auserlesen, der Sitz einer bischöflichen Regierung zu sein. Es war die Zeit, als die Christenheit über das Papstschisma klagte und der Ruf: Hie Urbanisten, hie Klementisten in die Domkapitel, Abteien und sogar in die Pfarreien auch des Konstanzer Bistums hineingetragen wurde.

Wie Freiburg zum Sitze einer bischöflichen Regierung wurde und welche Stellung diese Regierung einnahm, möge kurz an unseren geistigen Augen vorüberziehen. Ich schöpfe dabei aus dem neu bearbeiteten dritten Bande der Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz, von denen die ersten zwei Lieferungen bereits erschienen sind, die beiden übrigen demnächst erscheinen werden.

Nicht lange nach dem Ausbruch des Papstschismas war der Konstanzer Bischof Heinrich III. von Brandis gestorben († 22. November 1383). Man hätte nun denken können, daß die kommende Bischofswahl sich unter dem Gesichtspunkt der Papstanhängerschaft vollziehen werde. Aber das war nicht der Fall. Die Mehrzahl der Domherren, 11 von 15, standen auf seiten Urbans, nur vier auf seiten Klemens'. Nach zehnwöchentlicher Beratung, während deren man täglich Kapitel hielt, wie der Chronist berichtet, wählten neun von den Domherren Mangold von Brandis, den erwählten Abt der Reichenau, einen Neffen des früheren Bischofs. Sechs enthielten sich der Stimme, oder konnten sich über eine Person nicht einigen. Der neue Bischof, Mangold von Brandis, war von Domherren beider Obedienzen gewählt, die Personenfrage allein hatte dabei den Ausschlag gegeben. Auch die Stadt Konstanz hatte ihn anerkannt. Am 17. Mai 1384 erhielt er die Bestätigung durch den Erzbischof Adolf von Mainz, daneben war er ein Freund des Herzogs Albrecht von Österreich, der ihm viele Dienste geleistet hatte. Das alles läßt darauf schließen, daß der neue Bischof selbst auf seiten Urbans stand. Die Lage wurde sofort geändert, als Papst Urban VI. selbst eingriff und trotz der Wahl des Domkapitels Nikolaus von Riesenburg zum Bischof von Konstanz ernannte. Hatten sich die sechs Domherren, welche mit der Wahl Mangolds nicht einverstanden waren, an den Papst gewandt? Oder hat Urban VI. dem Bistum aus eigener Initiative einen Bischof gegeben, auf dessen Gesinnung er vertrauen konnte? Wir wissen es nicht. Genug, als man in Konstanz hörte, daß der Papst Nikolaus von Riesenburg zum Bischof ernannt habe, da geschah das Sonderbare, daß ein Fremdling — Nikolaus von Riesenburg entstammte einem böhmischen Geschlechte, war Domherr zu Magdeburg und Breslau und Propst zu Chambrai — ich sage, es geschah das Sonderbare, daß ein Fremdling dem einheimischen, von der Mehrzahl der Domherren gewählten Mangold vorgezogen wurde; und doch ist es wieder begreiflich, wenn man bedenkt, wie wenig sympathisch Mangold gerade der Stadt Konstanz sein mußte, da er früher in einer Fehde mit den Konstanzern eine keineswegs rühmliche Rolle gespielt hatte. Dazu kam, daß Mangold es versäumte, sich rascher Hand nach

Konstanz zu begeben und sich in den Besitz des Bistums zu setzen. Er war noch gar nicht nach Konstanz gekommen, als sein Gegner bereits in Überlingen war, wohin ihm der Rat und die Bürger von Konstanz entgegenfuhren und ihn feierlich in die alte Bischofsstadt geleiteten. Damit war die Lage Mangolds sehr schwierig geworden. Was nützte es Mangold, wenn er sich an Urban wandte, um seine Rechte zu verfechten? Die Stadt ging dazu über, die Klementisten aus Konstanz auszuweisen, worauf ein Domherr nach dem andern von ihm abfiel und auch hervorragende Städte wie Meersburg und Klingnau wankend wurden. Einen Stützpunkt konnte Mangold nur finden, wenn er sich Herzog Leopold von Österreich anschloß, der bereits 1380 zu Klemens VII. übergetreten war. Dieser bewirkte denn auch, daß Mangold am 24. Oktober 1384 von dem Gegenpapst zum Bischof von Konstanz provibiert wurde. Damit war die Spaltung vollzogen. Mangold wurde seitdem als Vertreter der Klementisten, Nikolaus von Riesenburg als Vertreter der urbanistischen Richtung angesehen. Beide standen sich scharf gegenüber, Mangold willens, mit Waffengewalt sich des Bistums zu bemächtigen. Er rüstete bereits zum Zuge, da ereilte ihn auf dem Schloß Kaiserstuhl am 19. November 1385 der Tod.

Damit hatte Nikolaus von Riesenburg gewonnenes Spiel. Mit rascher Hand setzte er sich in den Besitz der festen Plätze Neunkirch, Klingnau, Kaiserstuhl und nahm das Brot in Beschlag, das sein Gegner zum Kriege hatte backen lassen.

Auf seiten Mangolds waren bei seinem Tode nur noch drei Domherren gestanden; alle übrigen hatten sich mit Konstanz und Nikolaus von Riesenburg ausgesöhnt. Daß die klementistische Richtung sich in den Besitz des Bistums setzen konnte, daran war nun nicht mehr zu denken. Ihr Machtbereich fiel fortan mit den politischen Grenzen des Gebietes Herzog Leopolds von Österreich, d. h. mit Vorderösterreich und darin als wichtigsten Stützpunkt Freiburg zusammen; denn zu den eifrigen Anhängern des Papstes Klemens gehörte auch Graf Egon IV. von Freiburg, der dem Kardinallegaten Klemens' VII., Wilhelm de Agrifolio, in Freiburg Aufnahme gewährte, damit er von hier aus die Klöster und Stifte, u. a. St. Trudpert, St. Märgen, Wonnental, Allerheiligen und die Kartause zu Freiburg, sowie vor allem das Kloster St. Blasien bei der Obedienz Klemens' VII. erhalte. So war Freiburg als Stützpunkt der Klementisten in Vorderösterreich wie geschaffen, eine eigene bischöfliche Regierung in ihren Mauern aufzunehmen. Nicht lange nach dem Tode Mangolds finden wir darum einen Offizial, Hartmann von Bubenberg, in Freiburg (2. März 1386). Das herrliche Münster in Freiburg übertraf die Domkirche zu Konstanz, es fehlte ihr nur noch der Bischof. Diesen zu erhalten, war Herzog Leopolds ganzes Bestreben. Er hatte sein Augenmerk auf den Konstanzer Domherrn Heinrich Bayler gelenkt, der wohl aus Waldshut stammend, nur den Ehrentitel eines Konstanzer Domherrn trug, zeit seines Lebens am Hofe zu Avignon weilte, dort Kammerdiener des Papstes war und in der päpstlichen Kanzlei das Amt eines Registrators versah. Er war es, der mit Konrad von Reischach im Februar 1380 die Verhandlungen mit Herzog Leopold einleitete, als dieser zu Klemens VII. übertreten wollte. Aber es war trotz der Intervention des Königs von Frankreich und des Herzogs von Burgund nicht leicht, ihn zur Annahme des Bistums zu bewegen, denn, das konnte jeder voraussehen, daß die Finanzlage des Bischofs nicht günstig war. Dazu kam, daß die Aussichten der Klementisten sich immer mehr verschlechterten. Gegen den Herzog machte der schwäbische Städtebund mobil (7. Februar 1386) und ersuchte den rheinischen Bund um Hilfe. Dann kam die verhängnisvolle Schlacht bei Sempach (9. Juli 1386), in welcher der Herzog sein Leben verlor. Am gleichen Tage starb der Domherr Johann von Randegg, einer der drei, welche einst zu Mangold hielten; im folgenden Monat söhnte sich auch Rudolf Tettikover mit Nikolaus von Riesenburg aus, so daß nur noch ein Domherr, Johann von

Landenberg, auf seiten der Klementisten stand, von dem wir jedoch nicht wissen, ob er nach dem Tode Mangolds nach Freiburg übersiedelte oder nicht.

Wenn darum auch der zweitälteste Sohn Leopolds, Leopold IV., der Dicke genannt, die Politik seines Vaters fortführte, so hatte die klementistische Richtung doch die Hauptstütze verloren. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn trotz vielfachen Drängens sich Heinrich Bayler nicht dazu hergeben wollte, die schattenhafte Rolle eines Konstanzer Gegenbischofs mit dem Regierungssitz in Freiburg zu übernehmen. Neue Hoffnungen erwachten erst, als man hörte, daß Nikolaus von Riesenburg das Bistum Konstanz aufgeben wolle und das von Olmütz zu erhalten trachte. Mit Rücksicht darauf gab endlich Heinrich Bayler nach und ließ sich am 22. März 1387 von Papst Klemens VII. zum Bischof von Konstanz providieren. Eineinhalb Jahre hatte es also gedauert, bis der Kandidat sich zur Übernahme des Bistums bereit fand, jedoch nur unter der Bedingung, daß er sämtliche Benefizien behalten dürfe. Mit huldvollem Schreiben vom 13. April 1387 wandte sich Klemens VII. an die Stadt Freiburg. Als „Kinder des Lichts" redet er sie an und fordert sie auf, standhaft und treu zu bleiben in einer Zeit, wo den „Schafstall Christi viele Wölfe umschleichen und viele Wölfinnen der Herde Christi Schaden anrichten". Am 28. April schrieb Heinrich Bayler selbst nach Freiburg. Auf Betreiben des Königs von Frankreich und dessen Vettern habe er sich bereit gefunden, das Bistum zu übernehmen. Man fühlt aus dem Schreiben deutlich heraus, wie schwer ihm dieser Schritt fiel, einmal mit Rücksicht auf die Schulden, die auf dem Bistum ruhten und im Hinblick auf die bedauernswerte Spaltung in der Christenheit, so daß er dem Bistum nicht glaube behilflich sein zu können, wie er es möchte. Er brauche es eigentlich auch nicht, läßt er zwischen den Zeilen durchblicken, da ihm der Papst bei all seinen Ämtern und Einkünften belassen habe, die doch wie allbekannt alljährlich soviel ertragen, daß er auch ohne des Bistums Gut einen guten, ehrbaren Staat halten und dazu dem Bistum zu Hilfe kommen könne. Am Schlusse bittet er sie, bei der rechten Wahrheit zu bleiben und die Untertanen dazu anzuhalten, wie es der verstorbene Herzog bis in den Tod und auch sie seither gehalten haben.

Hatte sich die klementistische Richtung Hoffnung gemacht, daß durch einen Bischofswechsel in Konstanz ihre Aussichten günstiger würden, so war diese Hoffnung vergebens. In Konstanz hielt man treu und fest zu Nikolaus von Riesenburg und ebenso zu Burkhard von Hewen, der Ende 1387 zum Bistumspfleger und am 4. Mai 1388 zum Bischof von Konstanz ernannt wurde. Damit war wieder ein einheimisches adeliges Geschlecht auf den Bischofsstuhl des hl. Konrad gekommen, so daß die Aussichten des in Avignon weilenden Heinrich Bayler nur noch ungünstiger wurden.

Unter dem Eindruck dieser Vorgänge wurde Heinrich Bayler, um ihm die Belohnung mit einem wirklichen Bischofssitze nicht länger hintanzuhalten, am 15. Juni 1388 zum Bischof von Valence-Die ernannt und am 27. Mai 1390 nach Alet transferiert mit der gleichzeitigen Würde eines Administrators von Konstanz. Die erste wie die zweite Ernennung bedeutete tatsächlich die Verzichtleistung auf das Konstanzer Bistum von seiten des avignonischen Papstes, und man kann begreifen, wie am 19. August 1388 Burkhard von Hewen besonders feierlich in Konstanz inthronisiert wurde.

In Freiburg dagegen führte die Geschäfte der bischöflichen Regierung Hartmann von Bubenberg als Generalvikar, und daneben der Freiburger Kirchherr Johannes Payer, der 1397 als Bistumsverweser bezeugt ist. Außerdem sind genannt Heinrich von Krenkingen (1403 als Generalvikar in spir. et temp. bezeugt). Die Geschäfte eines Weihbischofs versah Hermann von Klingenberg, Titularbischof von Castri. Eine besondere im Rechtswesen bekannte Persönlichkeit war ferner Johann von Thunsel, der unter Heinrich von Brandis Konstanzer

Bistumsoffizial gewesen war. Wir haben also in Freiburg eine vollständige bischöfliche Regierung, nur der Bischof selbst wagte es nicht, nach Freiburg zu kommen.

Burkhard von Hewen starb am 30. September 1398. Während seiner Regierung wurde gegen die Klementisten nichts Nennenswertes unternommen. Es war die Zeit des ruhigen Gewährenlassens beider Parteien, da auch Herzog Leopold 1397 das Toleranzedikt erließ, worin die Amtsleute angewiesen wurden, niemand daran zu hindern, wenn er die bischöflichen und päpstlichen Abgaben dorthin entrichte, wohin er gehöre. Von diesem Jahre ab schmolzen die Anhänger der klementistischen Richtung immer mehr zusammen. Man bemerkt, wie ein Stift oder Kloster nach dem andern sich von Bonifaz IX. ihre von den Gegenpäpsten oder deren Kardinälen erhaltenen Bullen bestätigen läßt. Selbst die Abtei St. Blasien, der Urban VI. einen urbanistischen Abt aufzudrängen suchte, ohne jedoch damit durchdringen zu können, drückte am 14. April 1402 den Wunsch aus, zur Kirche zurückzukehren, und zwar für sich und alle Konventualen, für alle Priester und Kleriker auf den dem Kloster inkorporierten Pfarreien, sowie für alle Untertanen, und zwar geschah dies, was für die Stellung der Herzoge von Österreich sehr bemerkenswert ist, auf Betreiben des Herzogs Leopold von Österreich.

Trotz dieser Schwenkung des österreichischen Herzogs hielt Freiburg noch fest und treu zu Benedikt XIII., der der Stadt am 17. Januar 1404 seine Anerkennung dafür ausdrückte, daß sie ihre Knie „vor Baal" nicht beugen und herzlich dankte, daß sie niemals dem Rate „schlechter Leute" gehorchten und sich von ihrer Treue zu ihm nicht abwendig machen ließen.

Die Lage Freiburgs wurde noch ungünstiger, als Innozenz VII. den päpstlichen Stuhl bestieg und neue Maßregeln ergriff, um die klementistische Richtung zu unterdrücken. Am 7. Mai 1405 hatte er dem Konstanzer Bischof die Erlaubnis erteilt, alle Anhänger des Gegenpapstes zu absolvieren und ihnen die erhaltenen Privilegien zu bestätigen. Von diesem Angebot machten nun die Abteien Gebrauch, z. B. St. Blasien, Muri, Allerheiligen in Schaffhausen. Auch der Stadt Freiburg stellte der inzwischen gewählte Konstanzer Bischof Marquard von Randegg in Aussicht, daß sie alle von den kirchlichen Strafen losgesprochen würden, alle Privilegien bestätigt erhielten, und daß ihnen nichts in den Weg gelegt würde, wenn sie zurückkehren wollten. Auch den Weihbischöfen Hermann von Klingenberg und Heinrich Raß wurde die Habilitation in Aussicht gestellt, von welcher der letztere Gebrauch machte, da wir ihn kurz darauf (28. Januar 1406) auf seiten Marquards finden. Auch war es dem Bischof von Konstanz gelungen, den Herzog von Österreich zum Vorgehen gegen Freiburg zu veranlassen.

Gleichwohl machte die Stadt keine Miene, das Angebot anzunehmen. Außer Acht und Bann, welche schon längst auf der Stadt ruhten, verhängte man nunmehr auch die Exkommunikation auf alle Städte, welche irgendjemand von Freiburg und Neuenburg aufnehmen — auf diese beiden Städte ist 1405 die Anhängerschaft Benedikts XIII. beschränkt. Unter dem Eindruck dieser Verfügungen schrieben die benachbarten Städte Breisach und Basel: Der Bischof von Konstanz habe ihnen wissen lassen, daß sie jeweils drei Tage das Interdikt zu beobachten hätten, falls jemand von Freiburg nach Breisach oder Basel käme. Wegen der etwa entstehenden Schwierigkeiten wäre ihnen das leid. Freiburg möge zusehen, wie sie das abwenden können und dafür Sorge tragen, daß *sie* von solchen Strafen verschont würden.

Da dadurch Freiburg völlig isoliert wurde, setzte Heinrich Bayler, Bischof von Alet und ständiger Administrator der Konstanzer Kirche, wie er sich ständig nannte, nochmals alle Hebel in Bewegung. Er wandte sich an alle seine fürstlichen Bekannten, um Freiburg zum treuen Ausharren zu ermuntern, trotzdem man sie zwingen wolle, sich der Gegenpartei

anzuschließen. Die Wirkung war, daß in Freiburg kurz darauf Schreiben von Herzog Johann von Berry, Herzog Ludwig von Orleans und Herzog Johann von Burgund einliefen (November 1405), welche sich auch an den Herzog von Österreich wandten, um Freiburg nicht weiter belästigen zu lassen.

Suchte man so Freiburg selbst durch huldvolle Schreiben bei der klementistischen Richtung zu erhalten, so ging man anderseits gegen Konstanz und dessen Anhänger zu Drohungen über. So schrieb König Karl IV. von Frankreich persönlich an Bürgermeister und Rat von Konstanz: Schon einmal habe er sie gebeten, die gegen die Anhänger des Gegenpapstes Benedikt XIII. und des Bischofs von Alet, Administrators der Konstanzer Kirche und Ratgebers des Königs, erlassenen Prozesse wiederrufen zu lassen. Er bitte sie von neuem, Derartiges nicht weiter zu dulden. Sie mögen daran denken, daß die Konstanzer in seinem Königreich wegen ihrer Obedienz keinerlei Hindernisse erfahren, vielmehr alle möglichen Ehren und Höflichkeiten. Erfüllen Sie darum seine Bitte nicht, so müsse er an Remedur denken. Gleichzeitig wandte sich Katharina von Burgund, Herzogin von Österreich an Bischof Marquard mit der Bitte, Freiburg nicht weiter zu belästigen.

Allein die Drohungen des Königs von Frankreich, er werde Abhilfe schaffen, machte auf Konstanz keinen Eindruck. Am 27. Juni 1406 kam ein neuer Auftrag Innozenz' VII., gegen die Anhänger des Gegenpapstes im Bistum Konstanz mit geistlichen Strafen vorzugehen. Heinrich Bayler antwortete darauf mit einer Vergünstigung für Freiburg, welche eines der bemerkenswertesten Privilegien ist, welches die Stadt sich erworben hat. Am 6. August 1406 erhielten Bürgermeister und Rat von Freiburg von Heinrich Bayler von Genua aus die Zusage, daß, wenn der jetzige bischöfliche Offizial nach Konstanz transferiert werden sollte, er einen officialis forensis in Freiburg einsetzen werde, dem das Archidiakonat Freiburg, sowie die Dekanate Villingen und Ewattingen (heute Stühlingen) unterstehen sollten. Freiburg war damit zum eigenen Gerichtsbezirke erhoben, so daß sie fürderhin der Reise nach Konstanz, um vor dem bischöflichen Offizial Recht zu suchen, enthoben waren. Das war gewiß ein großes Entgegenkommen, um Freiburg auf seiten des avignonesischen Papstes zu erhalten. Man kann sich aber auch des Eindruckes nicht erwehren, daß dieses Privileg um so leichter gegeben werden konnte, als von vornherein seine Ausführung unmöglich war, da an eine Transferierung der bischöflichen Regierung von Freiburg nach Konstanz gar nicht zu denken war. Die völlige Isolierung Freiburgs konnte damit nicht aufgehalten werden. Am 30. November tat die Stadt sowie der Bischof von Basel ihnen zu wissen, daß sie gegen den Papst zu Rom sich nicht auflehnen könnten, um die geistlichen Strafen, mit denen Freiburg bedroht sei, abzuwenden. Auf des Papstes Seite stehen der römische König, schreiben sie, alle Fürsten, Herren und Städte, ausgenommen Freiburg und deren Freunde von Neuenburg. Sie müßten also dem päpstlichen Befehle gehorsam sein. Es täte ihnen leid; sie wollten aber tun, was sie könnten.

Damit war die Sache des Gegenbischofs Heinrich Bayler verloren. Am 6. August 1406 hatte er in Freiburg kein Domkapitel mehr, da der einzige Domherr Hartmann von Bubenberg zu Bischof Marquard übergetreten war. Die bischöflichen Regierungsgeschäfte besorgte nunmehr ein Bistumsverweser, nämlich der Freiburger Kirchherr Johann Peiger. Als deswegen Marquard am 28. Dezember 1406 starb und kurz darauf ohne Schwierigkeit Albrecht Blarer aus einem angesehenen Konstanzer Bürgergeschlecht gewählt wurde, sandte Heinrich Bayler am 22. Januar 1407 von Paris aus sein Abdankungsschreiben. Anders wird man es wohl nicht bezeichnen können. Nochmals ruft er sie auf zum Kampf und zum treuen Festhalten, nochmals zählt er alle die mächtigen Helfer auf, welche sich für ihn und Freiburg verwenden wollen, dann aber geht der Brief in bewegtere Töne über, aus denen deutlich genug zu erkennen ist, daß er seine Sache für verloren halte. „Ich habe wohl einge-

sehen, was für Schaden Euch Marquard von Randegg (der Gegenbischof von Konstanz) zufügt, wo immer er kann. Es ist mir leid. Ich habe aber dafür Sorge getragen, daß der König von Frankreich, die Königin und der Herzog von Burgund dem Bischof von Basel schreiben, ebenso an die Stadt, die Herren von Österreich, ihre Landvögte und an andere, wie Ihr es aus den Abschriften ersehen könnt, die wir Euch senden, damit Ihr prüfet, ob etwa andere Briefe, oder Briefe in anderer Form geschrieben werden sollten, da Ihr die dortige Gewohnheit besser kennt als ich. Auch schreibt der Herzog von Burgund seiner Schwester, meiner Frau von Österreich, gar ernst in dieser Sache und hat auch seinen Schreiber und Sekretär Johann Langreti, Archidiakon von Roye, hinausgesandt, damit er mit dem Bischof und der Stadt von Basel rede, damit sie Euch ungehindert lassen. Der gen. Sekretär hat mir versprochen, alles zu tun, was Euch förderlich und nützlich ist. Ich habe auch mit Johann von Neuenburg, dem Bruder des Basler Bischofs geredet. Er sagte, er könne nicht glauben, daß er (der Bischof von Basel), etwas gegen mich unternehme. Er wolle an den Bischof schreiben, daß er mir helfe. Ich schreibe auch selbst an den Bischof eigenhändig, da ich ihn von altersher kenne, obwohl ich nicht weiß, ob es ihm wohl oder übel gefällt, so ich ihm die Wahrheit schreibe. Ebenso werde ich an die von Basel schreiben. Ich habe jetzt mehr als 27 Jahre (seit 1380) allen Kaufleuten von den Städten in unserm Lande, in fremdem Lande, und auch Adligen wie Nichtadligen gar treu geholfen und geraten in allen Sachen nach all meinem Können mit den Herren und Freunden, die ich habe in manchen Landen, denen ich gedient habe; und ich weiß wohl, daß manche Hab und Gut verloren hätten, wenn ich ihnen nicht geholfen hätte. Daran wollen sie aber nicht denken und wollen das damit vergelten, daß sie Euch hindern. Wenn ich nun sehe, daß sie anders nicht tun wollen, so finde ich wohl Freunde und Herren in viel fremden Landen, die auch die Leute, die wider mich sind, wohl hindern und schaden können. Das wäre mir leid. Ich will Euch helfen und raten in allen Sachen und überall, wo ich bin. Womit ich Euch helfen kann, tue ich es von Herzen gern. Laßt mich wieder wissen, was man auf die Briefe hin, die der König von Frankreich, die Königin und mein Herr von Burgund hinaussenden, tun will. Ich hoffe sicherlich, daß die Sache der Kirche bald ein gutes Ende nehmen wird. Laßt es Euch deswegen nicht verdrießen, Ihr werdet großen Lohn und Dank dafür erhalten von Gott und der Welt wegen der Feste und Treue, die Ihr in diesen Sachen, die Gottes Sachen sind, gezeigt habt. Laßt mich wieder wissen, was ich tun soll. Ich tue es gern um Euretwillen. Habt guten Mut, Gott und das Recht ist mit euch. Geschriben ze Paris mit miner eigen Hand an dem XXII. Tag Januarii 1407." Noch zweimal freilich urkundet Heinrich als Administrator von Konstanz, das eine Mal am 10. August 1407, wo er dem Kloster St. Trudpert, das neben Freiburg und Neuenburg am längsten auf seiten des Gegenpapstes aushielt, die Kirche Buchswil inkorporierte, und am 14. Februar 1409, wo er in der interessanten Eheangelegenheit des Konrad von Reischach und der Isabella von Majorka, deren Sohn Michael eine Urkunde über die eheliche Geburt ausstellte. Es war ein Freundschaftsdienst, den Heinrich Bayler seinem langjährigen Genossen leistete.

Damit verschwindet der Freiburger Gegenbischof Heinrich Bayler aus der Konstanzer Bistumsgeschichte. Trotz allem war Freiburg samt Neuenburg dem Gegenpapst treu geblieben, aber die Städte betrachteten es sicherlich als eine Erlösung, als die Unionsversuche von Pisa auftauchten. Neuenburg wie Freiburg nahmen den Bevollmächtigten des Pisaner Konzils Landulf von Bari mit Freuden auf und kehrten nach der Absetzung des Papstes Benedikt XIII. auf dem Konzil zu Pisa am 5. Juni 1409 zur Einheit der Kirche zurück, so daß zwei Monate darauf (11. August 1409) Bischof Albrecht von Konstanz den Bürgermeister und Rat von Freiburg als seine „lieben" Freunde bezeichnen konnte und auch Michael von Reischach seine Legitimitätsfrage sich von Albrecht (25. August 1409) bestätigen ließ.

Das ist die Geschichte der ersten bischöflichen Regierung in Freiburg. Mit zäher und bewunderungswerter Standhaftigkeit hat die Stadt und ihre Klöster mit den Geistlichen zum Gegenpapste gehalten, da sie wußten, wie das Ansehen Freiburgs als Sitz der bischöflichen Regierung nur gehoben werden konnte. Vor allem war es für den Freiburger Kirchherrn eine nicht geringe Ehre, Bistumsverweser des alten ehrwürdigen Konstanzer Bistums zu sein. Eine Reihe von Pfründstiftungen in das Münster fanden auch gerade während dieser Zeit statt, wodurch die geistlichen Stellen vermehrt wurden und der Gottesdienst noch feierlicher als bisher gehalten werden konnte. Die Kapläne erhielten am 6. August 1400 die neue Statutenordnung, welche zeigt, mit welcher Energie die bischöfliche Regierung mit der Stadt bestrebt war, Zucht und Ordnung unter dem Klerus aufrecht zu erhalten. Es ist gewiß nicht Zufall, daß auch Neuenburg zu derselben Zeit seinen Kapländen eine feste Ordnung gab. Das größte Vorrecht erwarb sich jedoch Freiburg durch die Vergünstigung, daß es fortan in seinen Mauern einen bischöflichen Offizial beherbergen dürfe, dem die Vollmachten eines Generalvikars in geistlichen und weltlichen Sachen für den ganzen Breisgau sowie für die Dekanate Villingen und Ewattingen übertragen wurden. Dieses bedeutende Privileg fand später seine Bestätigung durch Papst Johann XXIII. (11. März 1415), und zwar zur selben Zeit, als er sich anschickte, von Konstanz zu fliehen (21. März 1415) und in Freiburg vorübergehend sich aufzuhalten (10. April in Freiburg). Der päpstlichen Bulle lag zweifelsohne der Wortlaut der Urkunde Heinrichs von Alet zugrunde und ist vielleicht in Freiburg, nicht, wie die Bulle sagt, in Konstanz, und nicht im März, sondern im April erst während der Anwesenheit des Papstes in Freiburg angefertigt worden.

So vereinigen sich hier wieder die Fäden der Geschichte, welche uns nochmals einen Rückblick auf jene in der Freiburger Kirchengeschichte nicht unbedeutende Zeiten gestatten, in welchen Freiburg eine bischöfliche Regierung in ihren Mauern beherbergte.

Papst Urbans V. (1362—1371) Förderung der wissenschaftlichen Studien, vornehmlich nach vatikanischen Quellen.

Von Dr. Karl Heinrich Schäfer in Rom.

Wie es die Kirche nach dem Gebote ihres Stifters von jeher als eine ihrer Hauptpflichten ansah, den leiblich und geistig „Hungernden und Dürstenden" mildtätig zur Seite zu stehen, so haben sich ihre obersten Führer, die Bischöfe und Päpste, je mehr sie ihren Gesamtberuf erfüllten, als desto mildtätigere Helfer der Armen und Bedürftigen nach der einen und anderen Hinsicht erwiesen. Was von den Päpsten in diesem Sinne während des 14. Jahrhunderts getan worden ist, können wir deutlich in den von der Görresgesellschaft veröffentlichten Ausgabebüchern der apostolischen Kammer erkennen[1]).

Unter ihre Wohltätigkeitsbestrebungen haben nicht an letzter Stelle alle Unterstützungen zu zählen, die für Zwecke des Unterrichts und der Wissenschaft an einzelne mittellose Personen oder an Gemeinschaften (an Studenten und Universitäten) verausgabt wurden.

Und hierin liegt auch der beste Gradmesser und Beweis für eine wichtige Seite der kulturfördernden Tätigkeit der Kirche, ganz abgesehen von den Aufwendungen der Päpste für Bibliotheken[2]), Kirchenbau und Missionen.

Von Johann XXII. (1316—1334) wissen wir, daß er mehrere Lehrer fremder Sprachen, unter anderen für das Armenische, an der Kurie unterhielt[3]). Er ließ auch Schulbücher für junge Studenten kaufen[4]), unterstützte aber anscheinend nur ausnahmsweise einzelne bedürftige Schüler[5]), obwohl er sonst viele Mildtätigkeit übte und Privilegien an Universitäten erteilte.

Unter Klemens VI. (1342—52) finden wir wieder zwei Professoren für die griechische Sprache an der Kurie besoldet[6]). Innozenz VI. (1352—1362) gründete in Toulouse das Studienhaus S. Martialis für Juristen mit zwanzig Freistellen für Studenten[7]) und unterstützte auch den einen und anderen Akademiker[8]).

---

1) Vgl. Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung (1316—1378). Der 2. Band (1911) enthält die Ausgaben für den Pontifikat Johanns XXII. mit über 1000 Seiten. Der 3. Band ist bereits mit 800 Seiten bis zum Jahre 1360 vorgeschritten und wird binnen kurzem erscheinen. Er enthält die Pontifikate Benedikts XII., Klemens VI. und Innozenz' VI. Der Pontifikat Urbans V. liegt druckfertig vor.

Als eine vorläufige kurze Übersicht über „die Aufwendungen der apostolischen Kammer für wohltätige Zwecke im Mittelalter" vgl. meinen Aufsatz in Monatsblättern für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 1904 S. 198—203. Außerdem Vatik. Quellen 2 S. 638 ff.

2) Vgl. Fr. Ehrle, Historia bibliothecae Romanorum pontificum, Romae 1890. Ferner Vatik. Quellen 2, S. 260 ff.

3) Vatik. Quellen 2, S. 564, 573.

4) Ebd. S. 426.

5) Ebd. S. 652 und 673 für den „burserius".

6) Ebd. 3, S. 198, 230, 285.

7) Vgl. Denifle, Universitäten S. 339.

8) Ebd. S. 651.

Ein besonderes Verweilen aber verlangt Papst Urbans V. (1362—70) Förderung der wissenschaftlichen Studien. Er stammte aus dem alten südfranzösischen (Westgoten!) Adelsgeschlecht der Grimoard (Grimald) von Grisac und Montferrand. Sein weltlicher Rufname war Wilhelm. Am 28. Sept. 1362 war er als Abt von St. Viktor zu Marseille von den Kardinälen in Avignon zum Nachfolger Petri erwählt, und am 6. Novbr. gekrönt worden.

Er hat wie kein zweiter Papst des 14. Jahrhunderts die Pflichten seines hohen Amtes erfüllt[1]). Daher nimmt unter seinem Pontifikat auch das Kapitel der Wohltätigkeit einen sehr breiten Raum ein. Die üblichen Spenden in Geld, Viktualien und Kleidung an die 19 Hospitäler[2]) und Armenhäuser Avignons, an Kirchen[3]) und Klöster[4]), an Bedürftige der Stadt und Pilger von draußen[5]), an Geistliche und Laien wurden in reichem Maße bewilligt. Ein besonderer Armenarzt Johann Cathalani (cirurgicus, qui visitavit pauperes infirmos) erhielt aus der apostolischen Kammer monatlich 10 Goldgulden Honorar (nach heutiger Kaufkraft ein jährliches Gehalt von rund 5000 Mark), außerdem alle bei seinem Berufe aufgewandten Unkosten und Medizinen bezahlt[6]). Mittellose Bräute wurden für ihren zukünftigen Hausstand mit Geld und Kleidung ausgestattet[7]), Gefangene losgekauft[8]) und zahllosen verschämten Armen im stillen geholfen[9]).

Über all das hinaus aber zeigte sich der Papst in seltenem Maße freigebig, wo es galt, die Scholaren wie ihren Unterricht und ihre Erziehung zu fördern. Er selbst hatte in Montpellier und Toulouse, Avignon und Paris studiert, auch den juristischen Doktortitel erworben und dann an mehreren Universitäten Vorlesungen erteilt, namentlich in Montpellier. Diese Hochschule lag ihm zeitlebens besonders am Herzen.

Hier stiftete er als Papst an dem stark vergrößerten Kloster St. Benedikt (Benoît) ein Freikolleg für 50 Philosophen, Juristen und Theologen, dazu noch ein Kolleg für 12 Mediziner. Die letzteren waren meist Laien, die ersteren in der Regel Benediktiner, aber auch Dominikaner und Weltkleriker. Genaue Statuten regelten das Leben der Studenten. Bau und Einrichtung der stattlichen Gebäude waren vom Papste selbst ausgedacht und wurden von ihm mit großem Eifer verfolgt[10]).

Die sehr hohen Kosten ließ er alle aus der apostolischen Kammer bestreiten. Es sei hier eine in Goldgulden umgerechnete Zusammenstellung der Summen gegeben, die von der Kurie nach Montpellier für Bau und Dotierung des päpstlichen Kollegs und seiner Kirche

1) Im allgemeinen vgl. über dieses Pontifikat G. Mollat, Les papes d'Avignon, Paris 1912, S. 102 ff.

2) Diese hohe Zahl war bisher unbekannt.

3) Außer für die Kirchen in Avignon schenkte Urban V. namentlich große Summen für den Neubau der Kathedrale von Mende (Introitus Exitus: 327 f. 112; I. E. 332 f. 45 v.).

4) Besonders mag hier bemerkt werden, daß für die Abtei St. Viktor in Marseille an barem Gelde aus der apostol. Kammer auf Befehl des Papstes über 15 000 Goldgulden geschenkt wurden.

5) Im Mai 1365 wurden, um nur ein Beispiel anzuführen, 30 Pilger aus Bologna auf Befehl des Papstes bewirtet (I. E. 308 f. 127).

6) Introitus Exitus 308 f. 153. 163. I. E. 316 f. 81. 89. I. E. 321 f. 62 v. usw.

7) I. E. 305 f. 110. 141. 144 v. 148. 151. I. E. 308 f. 78. 79. 96 v. 98. 104 v. 105 v. 106. 136. 138. 142 usw. usw.

8) I. E. 308 f. 112.

9) Zu diesem Zwecke erhielt der päpstliche Geheimelemosinar Durand Andree monatlich 100 Goldgulden (nach heutiger Kaufkraft rund 50 000 Mark im Jahre): I. E. 305 f. 75 usw.

10) Vgl. L. Guiraud, Les fondations du pape Urbain V. à Montpellier, Montp. 1890. Derselbe, Le collège des Douze Médecins, Montp. 1889; über die Gebäulichkeiten derselbe: Le monastère Saint-Benoît et ses diverses transformations, Montp. 1891. H. Denifle, Entstehung der Universitäten I, Berlin 1885, S. 356.

gesandt wurden. Sie beginnen mit 2000 Goldgulden im Jahre 1363, im folgenden Jahre sind es 19000 flor., 1365 wiederum 18000, im Jahre 1366 zähle ich 20500 Gulden, im darauffolgenden Jahre erreichen die Zuschüsse aus der päpstlichen Kasse die gewaltige Summe von 55651 Goldgulden. Um jene Zeit ging der Papst mit der Kurie nach Italien, wo er über drei Jahre verweilte. Deshalb vielleicht erscheinen für 1368 keine Geldanweisungen nach Montpellier in den Ausgaberegistern. Im Jahre 1369 hingegen finde ich wieder über 18000 Goldgulden verbucht und 1370, im Todesjahr Urbans, noch 2600 flor., die nach Montpellier geschickt wurden. Im ganzen hat demnach Urban V. an barem Gelde, von dem wir wissen, über 135000 Goldgulden für seine Lieblingsstiftung aufgewandt, nach heutigem Münzwerte 1350000 Mark, nach der Kaufkraft aber vier- bis fünfmal soviel, also rund 6 Millionen Mark.

Dazu kamen wiederholte Gaben an Baumaterialien aus den Vorräten der Kurie.

Urban V. berief auch Professoren und ließ ihnen aus der päpstlichen Kasse Gehalt zahlen. Besonders bemerkenswert ist, daß er einen flandrischen Professor Johann Culland de Quercu und einen berühmten deutschen Scholastiker Marzilius von Inghen, Stiftsherrn von St. Severin zu Köln, nach Montpellier zog und ihnen je 100 Goldgulden Gehalt überwies, dazu noch wertvolle Privilegien und reiche Benefizien[1]). Beide hatten in der Artisten- (philosophischen) Fakultät zu lesen[2]). Ein spanischer Professor Egidius Sancii, Propst von Lerida, wurde vom Papste schon 1365 nach Montpellier berufen mit einem Jahresgehalt von 150 Goldgulden[3]). Bei seiner Ankunft erhielt er überdies noch 100 Gulden geschenkt[4]).

Im Jahre 1364 überwies Urban V. 30 Dominikanern für ihr Studium in Montpellier 60 Kammergulden[5]), 1365 den dortigen Medizinern 100 Gulden zum Geschenk[6]). Einzelne Studenten erhielten teils Reisegeld nach Montpellier[7]), teils die zum Studium notwendigen Summen[8]), auch Kleidung überwiesen[9]). Sogar der Frau des Rektors Peter Boveri an der dortigen Grammatikschule ließ der Papst im Jahre 1367 für ihre Robe 20 Goldfranken zum Geschenk machen[10]).

Zusammenfassend können wir sagen, daß durch das gesamte Eingreifen Urbans V. die vor seinem Pontifikat mehr und mehr zurückgegangene Universität Montpellier wieder zu neuer Blüte kam und die Stadt selbst davon den größten Nutzen zog.

Ein anderes Studienkolleg wurde vom Papste zu Trets im Bistum Aix in der Provence errichtet. Schon im Jahre 1363 finden wir hier Scholaren, die auf seine Kosten unterhalten wurden[11]). Er hatte dies Städtchen wahrscheinlich als Abt von St. Viktor

1) Cartulaire de Montpellier (1890) p. 533 ss., vom Jahre 1369. Vgl. auch Denifle, Cartul. Paris. III p. XIV s., 93, 555., Guiraud, Le collège S.-Benoit p. 219.

2) Introitus-Exitus (Archiv. Vatic.) 327 f. 100 und 101 (1369 Aug. 17): Johanni de Quercu, lecturo philosophiam solvuntur 100 fl. pensionis annue.

3) Intr. Exit 316 f. 77. I. E. 308 f. 149.

4) Intr. Exit. 308 f. 105. Über die damalige und heutige Wertung dieser Summen und Gehälter vgl. m. Deutsche Ritter 1. Buch S. 55 f.

5) Intr. Exit. 305 f. 130 v.

6) Intr. Exit. 308 f. 161 v.

7) Intr. Exit. 332 f. 31 v.

8) Intr. Exit. f. 36 v. Intr. Exit. 316 f. 89 v usw.

9) Intr. Exit. 324 f. 22 v: Johanni Vitalis, studenti in Montepessulano in jure canonico, pro 3½ cannis panni pro sua rauba emenda 10½ fl. (3 fl. pro canna) et pro factura 2 fl.

10) Intr. Exit. 324 f. 43.

11) Intr. Exit. 300 f. 152: 1363 Okt. 7 „de mandato pape ... pro expensis scolarium, quos papa tenet de presenti in studio in prioratu de Tretis Aquensis dioc. 100 fl." Dies ist die (bisher unbekannte) früheste Urkunde für das Vorhandensein der Schule.

in Marseille persönlich kennen gelernt, da seine Abtei in demselben ein Priorat und viel Grund und Boden besaß. Er vereinte dort im Benediktinerkonvent ungefähr 200 junge Kleriker und Laien, um sie erziehen und auf die größeren Generalstudien vorbereiten zu lassen, anfangs unter der Leitung des Priors von Moustiers: Astorgius de Cayraco[1]), seit Mai oder Juni 1364 unter dem Benediktiner Deodat Jordan, Kamerar von St. Andreas bei Avignon[2]), später von Trets selbst[3]). Er führte den Titel „rector" oder „administrator et gubernator scolarium"[4]). Von diesen 200 Jünglingen hatten über 150 Freistellen. Wir besitzen noch das Tagebuch des Schulrektors über die Einnahmen und Ausgaben, die Aufnahmedaten und Namen der einzelnen Schüler für 1364 bis 66[5]). Außer dem Rektor waren 7 Lehrer tätig. Im Mai 1364 konnten bereits 6 Scholaren (Abiturienten) auf die Universität Bologna gesandt werden[6]).

Aber die gesundheitlichen Verhältnisse von Trets scheinen den Schülern schlecht bekommen zu sein, und viele erkrankten[7]). Daher wurde eine Verlegung des Kollegs notwendig. Schon im März 1365 erteilte Urban in diesem Sinne Anweisung an den früheren Rektor des Kollegs Astorge de Cayraco[8]). Es sollte nach Manosque im nahen Bistum Sisteron verlegt werden. 340 Goldgulden wurden aus der apostolischen Kammer für den Umzug geschenkt. Dieser ging spätestens im Juli desselben Jahres mit einem Teile der Schüler vonstatten. Denn bereits im genannten Monat erhielt Deodat Jordan als Verwalter der neuen Schule 500 Kammergulden für den Unterhalt seiner Schutzbefohlenen[9]), im August desgleichen 300[10]) und im September 800 Gulden[11]). Im Januar 1366 wurden ihm 300 Gulden überwiesen mit dem Bemerken, daß er sich über deren Verwendung mit dem Ökonomen des Studienkollegs, dem Priester Peter de Arcabandosa, auseinandersetzen müsse[12]).

Im Mai desselben Jahres schickte der Papst 17 Scholaren unter ihrem Lehrer Durand Canduti, Baccalar der philosophischen Fakultät, aus der Diözese Mende nach Monosque zu weiterem Unterricht und gab ihnen 60 Gulden mit auf die Reise[13]). Im Juni des gleichen Jahres wurden 1500 Gulden dorthin überwiesen[14]). Ähnlich waren die Aufwendungen im Jahre 1367[15]). Dann finden sich keine Eintragungen mehr in den Ausgabebüchern der apostolischen Kammer für dies Studienkolleg, dessen Zweck es war, die Scholaren in gewissem Sinne nach Art der Lyzeen für die eigentlichen Universitäten vorzubereiten. Vermutlich wurde es infolge der Übersiedelung von Papst und Kurie nach Rom fernerhin sich selbst überlassen und dann nur mit beschränkter Schülerzahl weitergeführt[16]).

---

1) Intr. Exit. 300 f. 152. I. E. 305 f. 115. Er ging Ende Mai 1364 auf Befehl des Papstes als Lehrer nach Bologna (s. unten).

2) Intr. Exit. 305 f. 131 usw.

3) Intr. Exit. 324 f. 18 v.

4) Intr. Exit.

5) Vat. Archiv, Collectorie 253 „rationes scholarum de Tritis", auszugsweise von Abbé Chaillan, le studium du bienheureux pape Urbain V. à Trets en Provence, Aix 1898.

6) Intr. Exit. 305 f. 115: Sie erhielten 60 flor. Reisegeld; vgl. weiter unten bei Bologna.

7) Vgl. Chaillan p. 22.

8) Intr. Exit. 308 f. 111 und 117, der Name wird auch de Queyraco geschrieben.

9) Intr. Exit. 308 f. 143.

10) Intr. Exit. f. 153.

11) Intr. Exit. f. 161 v.

12) Intr. Exit. 316 f. 81.

13) Intr. Exit. 316 f. 106.

14) Intr. Exit. f. 117 v.

15) Intr. Exit. 324 f. 18 v. und 82.

16) Vgl. auch M. Chaillan, le studium d'Urbain V. à Monosque, Aix 1904. Ferner derselbe in Memoires de l'académie des sciences d'Aix t. 19 (1903) p. 59—83.

Noch eine andere höhere Schule wurde von Urban V. zur Vorbereitung für die Universitäten, wenn nicht ins Leben gerufen, so doch durch reiche Unterstützungen zur Ausgestaltung gebracht. Auch in diesem Falle handelt es sich um einen kleinen und abgeschiedenen Ort, der sonst wenig bekannt, aber durch eine uralte, dem hl. Germanus geweihte Kirche ausgezeichnet war und in der Heimatdiözese des Papstes lag, nämlich St. Germain de Calberte in den Cevennen, zum Bistum Mende (am Lot, Lozère) gehörig. Schon im Oktober 1363 überwies Urban dem Priester Johann Gay aus der Diözese Mende, den er zum Erzieher der dorthin zu sendenden Scholaren bestimmt hatte, 200 Goldfranken, im Münzwerte von 2200 Mark, für die Ausgaben der Schüler[1]). Im Dezember desselben Jahres 200 Goldgulden[2]), im folgenden Jahre in drei Raten 1500 Gulden[3]), darunter am 30. September 900 Goldgulden an den gleichen Priester Johann Gay wie im Oktober 1363. Diesmal wird er Pfarrer (rector ecclesie) von St. Paul de Froid genannt, und „magister scolarium, quos papa ibidem (in St. Germain) suis expensis tenet[4]). Hier ist also deutlich ausgesprochen, daß Urban V. dortselbst ein Freikolleg für Scholaren unterhielt.

In der Regel wurde der päpstliche Zuschuß zu diesem Zwecke an den Geheimkämmerer Bernard de St. Stefano ausbezahlt. So im Jahre 1365 rund 700 Goldgulden von Aragon[5]), im April 1366 über 1094 Kammergulden[6]). Im Mai dieses Jahres sandte der Papst eine Anzahl neuer Schüler nach St. Germain und gab ihnen als Leiter und Verwalter (administrator) den Kleriker Johann Bernard aus der Diözese Mende mit, dazu ein Reisegeld von 60 Goldfranken[7]). Im November desselben Jahres gingen aus der apostolischen Kammer 1000 Gulden dorthin[8]), im April 1367 desgleichen 750 Goldfranken[9]). Während der Abwesenheit von Papst und Kurie in Italien kam der Schulrektor Johann Gay wieder persönlich nach Avignon, um die gewohnte Unterstützung zu erwirken. Unter dem Vorsitz des zurückgebliebenen Thesaurars traten die anwesenden Kammerbeamten zu einer Beratung zusammen und man kam überein, ihm 592 Goldfranken auszuzahlen. Bei dieser Gelegenheit wird die Verwendung des Geldes näher bestimmt „pro scolaribus et magistris ac hospiciis et pro pannis emendis pro cotis scolarium, oleo et fabis"[10]). Also die Schüler und ihre Lehrer wurden von der päpstlichen Kasse unterhalten, dazu ihre Wohnungen sowie die Kleidung der Schüler und ein Teil ihrer Nahrung direkt im großen bezahlt. Am 29. Januar 1369 brachte ein Lehrer von St. Germain, Herr Johann Bonasos, 13 Scholaren von da nach Montpellier, damit sie hier in der philosophischen Fakultät studierten (pro audiendo logicam et naturalem phisicam[11]). Am 3. Oktober desselben Jahres kam ein anderer Lehrer, der Priester Peter de Veza, von St. Germain nach Avignon, um sich zugleich sein viermonatliches Gehalt in Höhe von 20 Goldgulden abzuholen. Dabei erfahren wir, daß er der regelrechte Gesangmeister der dortigen Scholaren war[12]). Vom November 1369 ist uns dann noch eine höchst wertvolle Nachricht überkommen betreffend das

1) Intr. Exit. 300 f. 152.
2) Intr. Exit. 305 f. 80 v.
3) Intr. Exit. 305 f. 107 v. f. 151. Intr. Exit. 303 f. 85.
4) Intr. Exit. 305 f. 151.
5) Intr. Exit. 308 f. 125.
6) Intr. Exit. 316 f. 101 v.
7) Intr. Exit. f. 106.
8) Intr. Exit. 321 f. 60.
9) Intr. Exit. f. 47.
10) Intr. Exit. 327 f. 61.
11) Intr. Exit. 327 f. 87 v.
12) Magister cantus in scolis s. Germani de Calberta . . . vocavit circa instructionem et informationem artis cantus scolarium, quos papa in dictis scolis tenet.

Kolleg von St. Germain de Caleberte[1]). Der Papst hatte nämlich verfügt, daß wieder gewisse, für tauglich gehaltene Scholaren von dort auf die Universität Montpellier geschickt würden. Sie werden „studentes in grammaticalibus" genannt. Es kamen 31 dieser Studenten unter ihrem Lehrer Johann Bonafos nach Avignon, wo sie sich vor dem päpstlichen Thesaurar einer regelrechten Prüfung unterziehen mußten über ihren Fleiß und ihre Kenntnisse (de quolibet ipsorum industria et sufficientia). Aber nur 21 bestanden das Examen, 10 fielen durch (repulsi). Von den letzteren wurden einige nach St. Germain de Caleberte zur weiteren Vorbereitung zurückbefohlen, einige völlig abgewiesen und als untauglich zu weiterem Studium befunden (aliqui ex toto repelluntur) und nach Hause geschickt (ad partes proprias). Prüfung und Reisekosten der Studenten zahlte die apostolische Kammer.

Auch in St. Remy, südlich von Avignon, befand sich eine höhere Schule, auf die ebenfalls von auswärts Knaben gesandt wurden. Der Papst überwies im Jahre 1363 für den Lebensunterhalt einen Zuschuß von 100 Goldgulden[2]). Im August 1364 beauftragte die apostolische Kammer einen Edelknecht, für die Studenten in St. Remy den nötigen Wein einzukaufen[3]). Es wurden ihnen 20 Fässer, im Preise von rund 3½ Goldgulden für das Stück, übersandt[4]). Der von Urban V. über die auf päpstliche Kosten unterhaltenen Scholaren eingesetzte Verwalter und Leiter (administrator scolarium, quos papa in castro de s. Romano tenet) war Bertrand de Favaresio[5]). Ihr Prokurator an der Kurie war Johann Bartholomei[6]).

In Avignon selbst unterhielt Urban V. bis zu 100 arme jüngere Studenten (scolares in grammaticalibus[7]) et logicalibus), deren Pension er mit jährlich je zehn Kammergulden (rund 500 Mark heutiger Kaufkraft) bezahlte[8]). Auch größere Weineinkäufe wurden von der päpstlichen Kammer vorgenommen „pro usu scolarium, quos papa tenet in Auinione"[9]). Ihr Hauptlehrer und Erzieher — man würde ihn heute Ordinarius nennen — hieß Durand Tonduci, Prior von St. Michael de Fallio[10]). Ihm wurden in der Regel die Gelder überwiesen; einmal auch seinem Stellvertreter Poncius Salomonis[11]). Unter ihren anderen Lehrern erhielten dominus Rostagnus Chamboni und magister Guiraud Charelli aus der apostolischen Kammer jährlich je 50 flor.[12]). Außer diesen 100 Freischülern ließ der Papst noch viele andere für ihr Studium in Avignon unterstützen. So erhielten sechs Benediktiner aus der Abtei St. Viktor in Marseille zu diesem Zwecke jährlich je 20 Gulden[13]). Fünf andere Mönche, die vorher auf Kosten der apostolischen Kammer in Montpellier studiert hatten, kamen dann des kanonischen Rechtes wegen als Hörer nach Avignon. Von ihnen erhielt jeder monatlich 10 Turnoser Groschen[14]). Ein von der Abtei St. Germain in Auxerre zum Studium nach Avignon gekommener Benediktiner Gottfried de Massa erhielt monat-

1) Intr. Exit. 332 f. 26 v.
2) Intr. Exit. 300 f. 143.
3) Intr. Exit. 305 f. 144.
4) Intr. Exit. 308 f. 90.
5) Intr. Exit. 308 f. 158.
6) Intr. Exit. 300 f. 143.
7) Die Avignoneser „Grammatik"-Schulen reichen mindestens ins 13. Jahrh. zurück (Denifle, Univ. I S. 357)
8) Intr. Exit. 327 f. 81 v. 83. 94.
9) Intr. Exit. 327 f. 60 v.
10) Intr. Exit. 324 f. 82.
11) Intr. Exit. f. 86 v.
12) Intr. Exit. 327 f. 94.
13) Intr. Exit.
14) Intr. Exit. 332 f. 31 v. und 48. Der Jahresbetrag machte rund 10 Goldgulden.

lich 3⅓ flor.[1]). Ein Kleriker Pierre de Corneil aus dem Bistum Apte bekam auf Befehl des Papstes halbjährlich 10 Gulden unter der Bedingung, daß er fleißig studiere[2]). Er bezog dies Stipendium noch im April 1366, also vier Jahre lang[3]). Im Januar 1363 kamen fünf Scholaren mit ihrem Magister aus Frankreich (de partibus Francie) nach Avignon zum Studium. Die apostolische Kammer zahlte ihnen auf Geheiß des Papstes 50 Goldgulden[4]). Ein junger Genueser „Marchio de Savionis", welcher an der Kurie studierte, erhielt auf Befehl des Papstes monatlich 50 Schilling (ca. 2 flor.)[5]). Ein Guillelmus Folqueti oder Tresqueti aus dem Bistum Nimes empfing zum Studium des Kirchenrechts in Avignon (und in Montefaventio bei Avignon) vier Jahre lang je 25 Goldgulden[6]). Durch diese und ähnliche Unterstützungen brachte Urban V. auch die Avignoneser Universität, die vorher am Verfall war[7]), zu neuer Blüte.

Einer besonderen Vorliebe des Papstes erfreute sich auch die Universität Bologna, wo der Kardinallegat Albornoz grade um jene Zeit (1364), wahrscheinlich von Urban V. selbst angeregt, das berühmte spanische Kolleg stiftete[8]). In Bologna strömten überdies, mehr als sonst im Ausland, zahlreiche deutsche Studenten zusammen, um römisches Recht zu hören[9]). Schon im Mai des Jahres 1364 sandte Urban V. den Benediktinerprior von Moustiers, Astorge de Queyraco, mit zahlreichen Scholaren, darunter sechs von Trets, auf die Universität Bologna. Er ließ für sie 1385 Goldgulden auszahlen[10]), dazu für 1013 flor. eine Menge Bücher kaufen und in 10 Ballen zu Schiff nach Italien schicken für ihr Studium[11]). Vor ihrer Abreise wurden sie noch in Avignon, wo sie sich versammelten, auf Kosten der apostolischen Kammer bewirtet[12]).

In Bologna selbst bestimmte der Papst ein besonderes Gebäude unter drei Verwaltern oder Rektoren für seine dorthin gesandten Scholaren[13]). Große Summen wurden für deren Unterhalt von Urban V. angewiesen. Nach einer Urkunde vom 15. September 1368 sollten jährlich 4000 Golddukaten (Münzwert 40 000 Mark, Kaufkraft 4—5mal soviel) für die Scholaren seines Kollegs ausgegeben werden. Im Jahre vorher waren über 6000 Goldgulden zu gleichem Zwecke verwandt worden[14]). Dem dortigen Kanonisten Johann de Lignano schenkte Urban V. am 20. Januar 1370 die Einnahmen aus einer Fähre im Gebiet von Ferrara unter der Bedingung, sie in den ersten zwei Jahren den armen Scholaren des päpstlichen Kollegs in Bologna zuzuwenden[15]).

Im Oktober 1364 erhielt Astorge de Queyraco in Bologna infolge Anweisung Urbans V. von den Gesandten des Statthalters der Romagna 100 Gulden für die Bologneser Studenten des Papstes[16]), im April 1365 durch den Bischof von Imola 200 Gulden[17]) usf.

1) I. E. 300 f. 143 usw. vom Jahre 1363.
2) I. E. 300 f. 142 von 1363; I. E. 305 f. 102 v.; I. E. 303 f. 119 usw. „dum tamen bene studeat".
3) I. E. 316 f. 100.
4) I. E. 300 f. 137 v.
5) I. E. 305 f. 87 v. usw.
6) I. E. 316 f. 76. I. E. 327 f. 101. I. E. 324 f. 5 (studenti in Montefaventio).
7) Vgl. Denifle S. 361.
8) Vgl. H. Wurm, Kardinal Albornoz 1892. H. Denifle, Univers. 1 S. 214 f.
9) Vgl. Friedländer und Malagola, Acta nationis Germanicae, Berlin 1887.
10) I. E. 305 f. 110 und 115.
11) I. E. f. 115. 122 s. 141. Die Schiffsfracht dieser Bücher, die ein Genueser Rheder übernahm, kostete 34 flor. (I. E. 308 f. 117).
12) I. E. 305 f. 122.
13) Denifle I S. 215.
14) Ebd. S. 215 f.
15) Ebd. S. 216.
16) I. E. 305 f. 159 v.
17) I. E. 308 f. 117. Weiterhin vgl. noch Denifle I S. 216.

Auch einzelne Studenten, die nach Bologna gingen, erfreuten sich der päpstlichen Unterstützung. So z. B. Haimon de Molario, Sohn eines Ritters aus dem Bistum Grenoble, der im Jahre 1366 bei seiner Durchreise 25 Gulden bekam[1]). Im selben Jahre erhielt der Augustiner-Eremit Aymericus Monsani aus der Diözese Mende zu gleichem Zweck 12 flor.[2]), ebensoviel ein Bologneser Lektor der Theologie, Johann Granheti aus Nizza, der dem Dominikanerorden angehörte[3]). Galhard de Nova Ecclesia, Kleriker des Abtes von Mons Sinaiorum, wurde vom Papste ebenfalls nach Bologna zum Studium geschickt. Er bekam 25 Kammergulden für die Reise[4]).

Auch für die Universität in Toulouse zeigte Urban V. ein lebendiges Interesse. Es heißt, daß er dort eine Gesangschule (heute würde man vielleicht Konservatorium für Musik und Gesang sagen) gegründet habe[5]). In der Tat geht aus den Kammerbüchern hervor, daß am 25. April 1367 an sechs benannte flandrische „cantores", die vom Papst zur Hälfte auf eigene Kosten nach Toulouse geschickt wurden „pro studendo", aus der apostolischen Kammer Gelder zur Auszahlung kamen[6]). Auch ein Studiosus Johann de Lenis erhielt vom Papste im Jahre 1365 einmal 100 Gulden und im Jahre 1365 noch 50 Gulden zum Geschenk für seine Toulouser Studien[7]).

Daß Urban V. die größte damalige Universität, die Pariser Hochschule, zu würdigen verstand, zeigen uns die wiederholten Unterstützungen, die er an dorthin ziehende Akademiker austeilen ließ. Im August 1364 sandte er vier Dominikaner, unter ihnen zwei mit deutschen Namen: Wilhelm v. Veldelheim und Gisbert Jasmunds, auf die Universität an der Seine[8]). Im Mai desselben Jahres hatte er zwei Benediktiner von der Abtei St. Germain in Auxerre, Theobald de la Biron und Gottfried de Messa (Metz?), ebendorthin gehen lassen mit 16 Goldfranken Reisegeld[9]). Im November und Dezember desselben Jahres erhielten drei andere Dominikaner 28 Kammergulden zum gleichen Zweck[10]). Im April des folgenden Jahres zwei Augustinermönche desgleichen für ihre Pariser Studien 80 Gulden[11]). Der Lektor des Dominikanerkonvents in Tarascon, Raimund Leoncii aus Mailand, bekam im Mai 1365 zum Pariser Studium 12 flor.[12]), im August der Minorit Wilhelm Lanzeti 10 flor.[13]) usw.

Daß Urban V. nicht nur durch diese materiellen Mittel und Geldunterstützungen die wissenschaftlichen Studien außerordentlich förderte, sondern auch durch Privilegien aller Art vielen Universitäten zur Seite stand oder ihre Gründung ermöglichte, ist eine bekannte Tatsache, die hier nur noch kurz erwähnt sei. So setzte er sich im Jahre 1365 unter recht schwierigen Verhältnissen für das Zustandekommen der Universität Wien ein (gegen Karls IV. Opposition) und bestätigte dieselbe[14]). Ebenso verdankte ihm die ungarische

1) I. E. 316 f. 94.
2) I. E. 321 f. 61.
3) I. E. 305 f. 149.
4) I. E. 305 f. 122.
5) Baluze, Vitae pap., Vita 4 Urbani Quinti.
6) I. E. 324 f. 51 v.
7) I. E. 308 f. 166 v. I. E. 316 f. 115.
8) I. E. 305 f. 144. Sie erhielten 30 Goldgulden.
9) I. E. 305 f. 115 „quos papa mittit Parisius ad studendum".
10) I. E. 308 f. 79 und 85 v.
11) I. E. f. 120.
12) I. E. f. 126.
13) I. E. f. 152.
14) Vgl. R. Kink, Geschichte der kaiserl. Universität zu Wien, Wien 1854, und J. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Wien 1865 S. 17 ff.

Universität Fünfkirchen ihren Stiftungsbrief vom 1. Sept. 1367 und manche Privilegien[1]).

Die Hochschule von Erfurt erfreute sich ebenfalls des besonderen Interesses Urbans V. Sie kam damals gerade zu hoher Blüte[2]).

Die Universität Krakau verehrt in ihm ihren Stifter, da er am 1. Sept. 1364 auf Bitten König Kasimirs des Großen das dortige Generalstudium genehmigte und mit Privilegien bedachte[3]). Für die berühmte Hochschule in Padua errichtete Urban V. am 14. April 1363 die theologische Fakultät, da bisher nur die philosophische und juristische bestanden hatten[4]).

Der durch Kaiser Karl IV. im Juni 1365 gestifteten Universität Orange hatte Urban durch ein wertvolles Privileg für die dortige höhere Schule vom Januar des gleichen Jahres vorgearbeitet[5]).

Der Rechts-Hochschule von Angers gewährte derselbe das erste päpstliche Privileg, indem er allen Studenten erlaubte, drei bis sechs Jahre lang, unbeschadet ihrer kirchlichen Benefizien, dort zu studieren[6]).

Es ließe sich in ähnlicher Weise noch manches zufügen. Fassen wir alles zusammen, was Urban V. für die Studien und Universitäten getan hat, so können wir ruhig die Stelle aus seinem Kanonisations-Prozeß unterschreiben, wo es von seiner diesbezüglichen Wirksamkeit heißt „ex quo erat maxima occassio et causa, quod studia suo tempore multum fuerunt dilatata et in personis clericorum (d. h. hier vor allem „Studenten") viguerunt plurimi boni mores".

Denn Urban V. hatte die Pflichten seines hohen Berufes auch nach dieser Seite mit seltener Hingabe erfaßt.

---

1) Denifle S. 415 ff.
2) Ebd. S. 406 ff.
3) Ebd. S. 626 f.
4) Ebd. S. 289.
5) Ebd. S. 467 f.
6) Ebd. S. 274.

Pius III. und die deutsche Nation.

Von Lyzealrektor Professor Dr. Joseph Schlecht in Freising.

Ein denkwürdiger Tag nicht nur in der Geschichte Roms, sondern für die ganze christliche Welt war jener 19. August 1458, an dem „der Apostel des Humanismus" Enea Silvio Piccolomini zum Papst ausgerufen wurde. Es jauchzte Italien, das ihn bewunderte, es jubelte Deutschland, das ihn zu den Seinigen zählte, es freute sich Kaiser Friedrich III., dessen treuer Berater und Geheimschreiber der Gewählte in schwierigen Tagen gewesen war.

Pius II. hieß zuvor nach seiner Heimat „der Kardinal von Siena". Von seiner Schwester Laodomia, der Gattin des Nanno Todeschini[1]), besaß er einen ernstgesinnten, hoffnungsvollen Neffen, der an des Onkels Seite einen Teil seiner Knabenjahre in Deutschland verlebt und der geistlichen Laufbahn sich gewidmet hatte.

Auf ihn übertrug der Papst zwei Jahre später Bischofssitz und Kardinalswürde[2]). Nun hat Francesco Piccolomini, Kardinaldiakon vom Titel des heiligen Eustachius und Erzbischof von Siena[3]), trotz seiner Jugend „ein Greis seinen Sitten nach und bei fast allen Kardinälen beliebt"[4]), 43 Jahre lang am römischen Hofe eine sehr wichtige Rolle gespielt, ähnlich seinem päpstlichen Oheim, und doch ganz anders wie dieser: kein Feuerbrand und Weltenstürmer, kein glänzender Schriftsteller, kein vorwärtsstrebender Diplomat: aber eine stille, lautere Gelehrtennatur, ein feinsinniger, hochgebildeter und frommer[5]) Kirchenfürst und vor allem ein treuer Freund der deutschen Nation, wie diese einen solchen an der Kurie lange Zeit weder zuvor noch nachher besessen.

Der Nepote übernahm das offizielle Protektorat der deutschen Nation, wie das so Sitte war, daß nicht nur die Ordenskongregationen[6]), wie heute noch, sondern auch die

---

1) Auch Tedeschini und Tudeschini. Der Name läßt auf einen deutschen Stammvater schließen. Indessen hatte jene Zeit für die Aufspürung solcher Zusammenhänge keinen Sinn, bei Pius III. findet sich keine Andeutung, daß er je über seinen Namen nachgedacht. Seit der Adoption durch den Oheim nannte er sich Piccolomini und führte das Familienwappen der silbernen Halbmonde auf blauem Kreuze. Das neueste Werk, das über die Abstammung der Piccolomini handelt, war mir leider nicht erreichbar: Aless. Lissini und Alfredo Liberati, Genealogia dei Piccolomini di Siena (Siena 1900).

2) In der Zwischenzeit war dort ein anderer Verwandter, Antonio Piccolomini, als Bischof bestellt († 8. Nov. 1459); unter ihm wurde Siena zum Erzbistum erhoben (23. April 1459). C. Eubel, Hierarchia cath. medii aevi II (Münster 1901), 259.

3) Da er erst 20 Jahre zählte und nur die Diakonatsweihe empfing, versah er bis zu seiner Papstwahl das Erzbistum als Administrator; zeitweilig auch die Bistümer Fermo, Pienza und Montalcino (Eubel II, 259. 171. 238) sowie die Abtei Farfa (Moroni, Dizionario LIII, Venedig 1852, 71). Über andere kirchliche Würden und Pfründen s. unten S. 319 f.

4) Vgl. die schöne Charakteristik des Gaspar von Verona in der neuen Bearbeitung von G. Zippel bei Muratori, Scriptores rer. Ital.² III parte XVI (Città di Castello 1904), 30.

5) Mit Recht hat Pastor, Geschichte der Päpste III⁴ (Freiburg 1899), 557 f. Pius III. gegen den von Gregorovius, Lucrezia Borgia I² (Stuttgart 1875), 302 ohne jeden Beweis erhobenen Vorwurf einer fortgesetzten Verletzung des Zölibats in Schutz genommen. Vgl. auch unten S. 323 Anm. 1.

6) Francesco Piccolomini war auch Kardinalprotektor des Ordens der Kamaldulenser, wie aus den Briefen des Ordensgenerals Pietro Delfino hervorgeht, deren seltene Druckausgabe die Münchener Univer-

einzelnen Nationen ihre besonderen Vertreter und Beschützer an der Kurie im Kollegium der Kardinäle hatten[1]). Das einflußreiche Amt, mit dem damals noch keine festen Einkünfte verbunden gewesen sein dürften, wie das später der Fall war[2]), war ihm mehr als ein bloßer Ehrentitel: Franz betrachtete es als seine heilige Aufgabe, für Kaiser und Reich, für die mannigfachen Anliegen der deutschen Fürsten, für die Sorgen und Nöten der Kirche Deutschlands und ihrer Oberhirten nach Kräften einzutreten, politische Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und die besten Beziehungen zwischen den Deutschen und dem Heiligen Stuhle aufrecht zu erhalten. Langwierige Verhandlungen hat er zu einem glücklichen Ende geführt, oft Unheil und Ärgernisse verhindert, geräuschlos und uneigennützig Gutes geschaffen, wo immer er konnte.

Man setzte auf ihn die Hoffnung, er würde Papst werden. Aber 1471 wurde der Franziskanergeneral Francesco de la Rovere gewählt, der durch seinen Nepotismus sich und die Seinen schnell verhaßt machte[3]); 1484 beherrschte die Partei der weltlich gesinnten Kardinäle unter der Führung des späteren Julius II. das Konklave[4]); 1492 kaufte die Stimmen Alexander VI., von dessen Hofleben sich der redliche Piccolomini nach Möglichkeit fernhielt[5]); und als er nach dessen Tode endlich selber gewählt wurde[6]), war er ein müder und kranker Mann geworden, dem das Leben ebensoviele Erfahrungen als Enttäuschungen gebracht hatte, voll des guten Willens, die Kirche zu reformieren, ein Konzil einzuberufen, die Beschwerden der deutschen Kirche abzustellen, die Türken zu bekriegen[7]), aber ohne die

---

sitätsbibliothek besitzt: Petri Delphini Veneti prioris sacre Eremi et Generalis totius ordinis Camaldulensis Epistolarum volumen (Venedig 1524 ohne Paginierung). Vgl. lib. I ep. 4 vom 17. Okt. 1481: Protectorem habemus summopere affectum nobis, verum ea est temporum condicio, is rerum status, ut minus possit quam cupiat religioni conferre. Auch lib. I ep. 47 s., 57 s., 79 (Übersendung eines kleinen Geschenkes); lib. III ep. 54; lib. VII ep. 82.

1) Über das Amt des Kardinalprotektors siehe Kreutzwald in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II², 1962 und Sägmüller, Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII. (Freiburg 1896), 113.

2) Der Kardinal Otto Truchseß von Augsburg strebte es angeblich deshalb an und erlangte es 1557 durch Verleihung des Kaisers Ferdinand. „Ein Amt, dessen rechtliche Befugnis um jene Zeit nicht leicht genau zu umschreiben ist, weil das persönliche Gewicht des jeweiligen Inhabers für dessen Einfluß weit schwerer in die Wagschale fiel als geschriebene oder überlieferte Regeln des Rechtsganges an der Kurie." St. Ehses, Kardinal Otto Truchseß von Augsburg in: Seppelt, Kirchengeschichtl. Festgabe Anton de Waal ... dargebracht (Freiburg 1913), 129—131. Über die Bedeutung des Amtes im 17. Jahrh. handelt A. Rille, Der Kardinal Franz Fürst von Dietrichstein in seinen Beziehungen zu Kaiser Ferdinand II. und Papst Urban VIII. in der Zeitschrift des Deutschen Vereins für Geschichte Mährens und Schlesiens XVI (Brünn 1912), 122 ff. Damals kam die Würde eines Komprotektors auf, der in Rom die Geschäfte besorgte (für Dietrichstein Kardinal Savelli), während der Protektor in Deutschland verblieb.

3) F. Piccolomini konnte an diesem Konklave nicht teilnehmen, weil er als Legat in Deutschland weilte. Über seine Aussichten vgl. die Bemerkung des Jakobus Volaterranus in der Bearbeitung von E. Carusi bei Muratori² Scriptores XXIII pars III (Città di Castello 1904), 48. Der Nepotismus und die Verweltlichung der Kurie bestimmte den Kardinal von Siena, sich in den ersten Jahren von ihr ferne zu halten. Pastor II⁴ 638.

4) Pastor III⁴, 181 f. Auch Mailand war für den Kardinal von Siena wie schon 1471. Brief des Gesandten Guidantonio Vespucci vom 18. August 1484 bei Thuasne, Johannis Burchardi Diarium I (Paris 1883), 504 f. Ebenso Neapel Pastor III⁴, 179.

5) Pastor III⁴, 291 ff. Der Kardinal selber verbat sich die Bemühungen seiner Vaterstadt Siena zugunsten seiner Erhebung. P. Piccolomini, Il pontificato di Pio III secondo la testimonianza di una fonte contemporanea im Archivio storico italiano Serie V B. 32 (Florenz 1903) 104. Auffallend ist, daß er Alexander VI. trotzdem im dritten Wahlgang seine Stimme gab, obwohl er im ersten nur mit einer Stimme hinter ihm zurückgeblieben war. Vgl. die Abstimmungslisten, veröffentlicht von V. Schweitzer, Zur Wahl Alexanders VI. im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft XXX (München 1909), 809 ff.

6) Am 22. September 1503. Pastor III⁴, 555 f.

7) Raynaldus, Annal. Eccl. t. XIX. ad ann. 1503 n. 14 und 15.

Kraft, diese Pläne auszuführen. Nach einem Pontifikat von nur 26 Tagen wurde Pius III., wie er sich seinem großen Oheim zu Ehren genannt hatte, an dessen Seite zur Ruhe gebettet. Der strenge Mönch Pietro Delfino äußerte: er möchte den toten Papst um keinen Preis aus dem Grabe zurückrufen, wenn er auch dazu die Macht hätte[1]). So traurig waren die Zeitverhältnisse, so gefährlich die Lage der Kirche geworden[2]).

Wir wissen, daß sich Pius III. bei der deutschen Nationalkirche al Anima zu Rom als Mitglied der Bruderschaft hatte eintragen lassen[3]). Als er starb, vermachte er dieser Stiftung den Kelch, den er täglich gebrauchte, eine Anzahl von Büchern, die er sehr schön hatte drucken lassen, und 100 Dukaten in Gold[4]). Aber es ist viel zu wenig bekannt, was er während seines Lebens den Deutschen in und außerhalb Roms gewesen ist. Darum sei hier eine kurze Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Nation versucht, wie sie in gemessener Frist und auf beschränktem Raume möglich ist. Vielleicht ist es mir später gegönnt, das schöne Bild, das uns hier aus dunkler Zeit entgegenleuchtet, dem betrachtenden Auge noch näher zu rücken.

Wie sein berühmter Oheim, so verfügte Franz Piccolomini über eine gründliche Kenntnis der politischen und kirchlichen Verhältnisse Deutschlands. Er war eingedrungen in das Wesen des deutschen Volkscharakters und hatte ihn lieb gewonnen. Dieses Verständnis verdankte er dem innigen Verkehr mit Enea und dessen deutschen Freunden. Durch eifriges Studium hatte er es vertieft und durch Anschauung, Erfahrung und stete persönliche Aussprache erweitert. Fast mit allen hervorragenden Persönlichkeiten der deutschen gebildeten Welt war er bekannt, mit vielen derselben stand er in freundschaftlichem Briefverkehr. Kein Wunder, daß seine bescheidene Stimme im Heiligen Kolleg der Kardinäle vor allen anderen gehört wurde, wenn es sich um Beurteilung deutscher Verhältnisse und Fragen handelte[5]). Nicht selten traf ihn der Auftrag, für Gesandte, die nach Deutschland gingen, die Instruktionen zu entwerfen oder Papstbriefe zu redigieren, die an den Kaiser und an deutsche Kirchenfürsten zu richten waren. Nur auf diese Weise ist es erklärlich, daß höchst offizielle Breven und amtliche Schreiben der Kurie in seiner Privatbriefsammlung sich finden[6]). Zu-

1) Brief vom 24. November 1503 in P. Delphinus, Epistol. vol. lib. VII ep. 81; auch bei Raynaldus l. c.

2) „Wir sind seiner unwürdig gewesen", schreibt P. Delfino am 15. Dezember 1503 an seinen gleichgesinnten Freund, Bischof Pietro Barrozzi von Padua, „er hätte gewiß die Kirche reformiert, der Simonie ein Ende gemacht, auch die Ausschweifungen durch Enthaltsamkeit und Einfachheit, worin er selber ein Beispiel gab, zurückgedrängt." P. Delphinus, Ep. lib. VII ep. 84.

3) Ob er sich eigenhändig eintrug, ist aus der ungenügenden Veröffentlichung (Liber confraternitatis B. Marie (!) de Anima Teutonicorum de Urbe, Rom und Wien 1875, 19) nicht zu ersehen. Der Zusatz Pius papa III. rührt von späterer Hand her.

4) Legavit in suo testamento hospitali nostro 300 volumina Politicorum Aristotelis optima littera impressa et ducatos auri in auro de camera centum et unum calicem cum patena capellae suae. Der Kelch war mit seinem Wappen geziert, für die Schenkung wurde ihm am 10. Oktober ein Jahrtag gehalten; die Bücher konnte die Anima sofort wieder verkaufen. Liber confrat. 250. J. Schmidlin, Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima (Freiburg 1906), 253 f.

5) J. Volaterranus berichtet, wie der Kardinal in einem Konsistorium 1473 folgende deutsche Bischöfe für die Kardinalswürde vorschlug: Rudolf von Rüdesheim in Breslau, Johann von Werdenberg in Augsburg, Georg von Baden in Metz, einen aus dem Hause Bayern, dessen Name der Berichterstatter nicht nennt, Johann Hinderbach von Trient. Der Kardinal betonte, daß die deutschen Bischöfe kein so großes Gewicht legen auf die Kardinalswürde und verwies auf den Eichstätter Bischof Johann von Eich, der unter Pius II. den Purpur zurückgewiesen habe. Muratori Script.² XXIII pars III, 147.

6) Im Original wahrscheinlich nicht mehr vorhanden. Ein Teil davon ist in fehlerhafter Abschrift erhalten in Cod. 1077 (früher S I 1) der Bibl. Angelica zu Rom, begonnen am 1. Januar 1510 und betitelt: Nomen libri erit multarum herbarum. Den Kodex beschreibt H. Narducci, Catalogus manuscriptorum praeter Graecos et Orientales in bibliotheca Angelica olim s. Augustini de Urbe (Rom 1893),

gute kam ihm dabei eine damals bei italienischen Prälaten ganz ungewöhnliche Kenntnis der deutschen Sprache[1]). Hatte er doch seine Jugend bei seinem Oheim in Deutschland zugebracht, so daß er später selber in seinen Briefen und Reden äußerte, er sei in Deutschland aufgewachsen und erzogen worden[2]). Seinem Lehrer, dem Regensburger Kanonikus Dr. Johann Tröster von Amberg, der ihn damals in der deutschen Sprache unterrichtet hatte, blieb er zeitlebens in rührender Pietät zugetan[3]).

So hatte Franz Piccolomini für deutsche Eigenart und deutsches Wesen Verständnis gewonnen und auch eine gewisse Vorliebe für die deutsche Nation, die er später in edler, offenmütiger Weise bekundete. Neben dem eleganten Latein, das wir in seinen Briefen bewundern[4]), sprach und schrieb er deutsch, empfing Briefe in deutscher Sprache und konnte sie auch, wenn es not tat, in derselben Sprache wieder beantworten. So sandte im August 1481 der Kurfürst Ernst von Sachsen einen deutschen Brief des Kardinals von Siena dem Kurfürsten von Brandenburg zur Einsicht[5]). Und als Kurfürst Albrecht von Brandenburg in der heiklen Eheangelegenheit seiner Tochter Barbara am 1. Oktober 1481 einen Brief in deutscher Sprache an den Kardinal richtete[6]), da konnte der kurfürstliche Gesandte in Rom melden[7]), der Kardinal von Siena habe ihn sofort nach seiner Rückkehr aus den Ferien empfangen und sich über die deutschen Briefe der beiden Kurfürsten erfreut gezeigt und geäußert: „Sie halten mich für einen guten Deutschen." Darauf habe er sich erkundigt, wie es Albrecht und seiner Frau gehe usw. Freilich besaß er auch in seiner Umgebung und in seinem unmittelbaren Dienste eine Anzahl deutscher Kleriker als sogenannte Familiare[8]),

438—449. Narduccis Angabe, daß mit ihm die Hs. Plut. LIV cod. XIX der Laurenziana in Florenz verwandt sei, beruht auf einem Irrtum. Sie enthält nur Briefe von Enea Silvio Piccolomini, wie aus dem genauen Verzeichnis der einzelnen Stücke bei Bandini, Catalogus codicum latinorum Biblioth. Laurent. t. II (Florenz 1775), 658—677 hervorgeht.

1) Raynaldus ad ann. 1471 nr. 4. Incredibili prudentia ingeniique dexteritate et comitate, quam iucundiorem reddebat Germanicae linguae peritia, eam enim ab avunculo Pio illic (in Deutschland) ferme puer imbiberat, so schildert den Kardinal Egidio Conti, Le storie de suoi tempi II (Rom 1883), 291.

2) Vgl. unten S. 311 f.

3) Über Tröster s. den Briefwechsel Enea Silvio Piccolominis und Voigt-Lehnerdt, Wiederbelebung des klassischen Altertums II (Berlin 1893), 281 f. Verhandlungen des Histor. Vereins von der Oberpfalz XII, 95 (Grabschrift). Briefe an Franz Piccolomini im Oberbayer. Archiv IV (München 1843), 331—336; ebenda 335 wird er amicus et praeceptor des Kardinals genannt.

4) Eine Reihe davon ist gedruckt mit Werken des päpstlichen Oheims in der Briefsammlung des Kardinals Ammanati (Pii II P. M. Commentarii rerum memorabilium . . . quibus hac editione accedunt Jacobi Piccolominei cardinalis Papien. rerum gestarum sui temporis et ad Pii continuationem commentarii eiusdemque epistolae, Frankfurt 1614), um deren Zustandekommen sich Francesco Piccolomini sehr bemühte. Vgl. E. Carusi in der Einleitung zu seiner neuen Ausgabe des J. Volaterranus bei Muratori Script.² XXIII, pars III, S. LXXXIX f.

5) Er bittet um Rückgabe, da er keine Abschrift behalten habe. Vgl. Politische Korrespondenz des Kurfürsten Albrecht Achilles, herausg. und erläutert von Felix Priebatsch III (Leipzig 1898), 84 f. Eine Abschrift davon konnte ich im Kgl. Bayer. Kreisarchiv zu Nürnberg einsehen; ich glaube nicht, daß der Kardinal selber den Brief redigiert hat, er dürfte ein Werk seiner Kanzlei sein.

6) Priebatsch III, 98.

7) M. Thumpeck an J. Volker 25. Nov. 1481 bei Priebatsch III, 123.

8) Sie alle hatten Pfründen in Deutschland. Beispielshalber Johann Mussel aus der Nürnberger Patrizierfamilie (i. J. 1466), Kilian Stein, Würzburger Kleriker (i. J. 1482 f.), Heinrich Silberberg, Kanonikus von St. Peter in Mainz, der 1484 eine Pfarrei und Exspektanz auf fünf andere Benefizien erhielt (Vatikan. Registerband 644 f. 84). Nikolaus Heßler aus Würzburg (i. J. 1482) war zuerst Familiar bei Kard. Branda-Castiglione, dann bei Franz Piccolomini, zuletzt bei seinem Bruder, dem Kardinal Georg Heßler. Th. J. Scherg, Franconica aus dem Vatikan 1464—1492 in der Archivalischen Zeitschrift, Neue Folge XVI, XVII u. XIX (München 1909 ff.) Nr. 143, 882, 891, 917 (der Name ist hier verschrieben), 782.

die ihm die Besorgung dieser Korrespondenz erleichterten. Mit den gelehrten Freunden und Prälaten in Deutschland wechselte er stets lateinische Briefe, und selbst an die Äbtissin von Obermünster in Regensburg schrieb er lateinisch, fügte aber in einer Nachschrift eigenhändig einige deutsche Scherzworte bei: „Wir haben Deutsch vergessen, darum haben in Latein wiederum lassen schreiben. Habt mit uns Geduld und grüßt alle Schwestern von unsertwegen; (wir sind) bereit allezeit, (für Euch zu tun,) was wir vermögen.“[1])

Die Zeitgenossen rühmen an Pius III. seinen edlen Charakter, seine nüchterne und geregelte Lebensweise, schlichte Frömmigkeit, milde Gesinnung und umfassende Bildung. Hätte er länger gelebt, er hätte nicht nur die Kirche reformiert, sondern auch die Gelehrten hätten große Aufträge bekommen[2]). Für uns Deutsche aber ist es besonders erfreulich zu sehen, wie er schon als Jüngling in die Geschichte unseres Volkes sich vertiefte und noch als reifer Mann Cäsar und Tacitus allen anderen klassischen Schriftstellern vorzog. Bei der Lektüre ihrer Werke stellte er fleißig Vergleiche an zwischen dem antiken und dem damaligen Deutschland und Gallien und gab einem Gelehrten, den Geburt und Studium besonders hiezu befähigten, den Auftrag, die in jenen beiden Schriftstellern genannten Volksstämme, Flüsse und Städte mit ihren modernen Namen zu benennen und ihren ferneren Geschicken nachzuforschen. Diese Schrift schickte er am 2. Dezember 1470 seinem Freunde Dr. Johann Tröster mit kritischen Bemerkungen, aus denen hervorgeht, wie sehr er sich selber in solche volksgeschichtliche und erdbeschreibende Vergleichung vertieft hatte[3]).

1) „Die Liebe und Vertraulichkeit, womit die Nonnen den Legaten F. Piccolomini verehrten, führten diesen zu einer Korrespondenz mit der Äbtissin (Sibylla von Paulsdorf, seit 1479), die bei seiner Anwesenheit noch gewöhnliche Nonne gewesen war.“ N. Zirngibl, Abhandlung über die Reihe und Regierungsfolge der gefürsteten Äbtissinnen in Obermünster (Regensburg 1787), 99. Hiezu gehört ein Brief aus Regensburg vom 20. Dezember 1475 im Cod. 1077 fol. 90 der Bibl. Angelica zu Rom. Vgl. auch F. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg III (Regensburg 1886), 543 f.

2) Sigismondo dei Conti II, 291.

3) Raymundus de Marigliano, Index locorum in commentariis Cesaris belli gallici descriptorum et nominum, quae eis prisca nostraque etas indidit, handschriftlich in Clm. 5333 (Chiemseen. 33) fol. 84—115. Wie aus dem Brief an Dr. Tröster ersichtlich, war Raimund Italiener von Geburt, in Frankreich grau geworden und kam oft mit Piccolomini zusammen, als er 1469 in Angelegenheiten der Kirche Lüttich in Rom weilte: Raymundus de Marigliano vir plane doctus et qui quamvis Italus in Gallia tamen consenuit, cum superiori anno causas Leodiensis capituli hic Rome ageret, crebro ad nos veniebat sepeque de rebus gallicis atque germanicis inter nos erat sermo. Et cum res nostri temporis priscis illis conferemus haberemusque in manibus Cesaris commentarios aut Cornelii Taciti Germanie descriptionem, ipsorum locorum nostro tempore mutata nomina me admodum confundebant. Quare cum optaremus aliquem invenire, qui prisca illa nomina istis novis recte interpretaretur, Raymundus unus nobis visus est idoneus, qui hanc provinciam susciperet tum propter doctrinam, quae in eo non parva est et historie cognitionem, tum etiam quod maiorem partem etatis sue in peragrandis Galliis consumpsisset. His (!) igitur hortatu nostro libellum edidit, in quo nomina fere omnia Galliarum et Germanie in commentariis continetur novis vocabulis apertis describitque plane, ubi quisque locus et queque regio sit et a quibus populis nunc incolatur. Libellum hunc, si recte meminerimus, promisimus ad te transmittere, cum proxima estate Senis nobiscum esses, quem in presencia per eum ipsum ad te mittimus, qui has litteras reddet. Sed quem ut gallica et germanica loca, quae nobis minus nota sunt, recte interpretatum credimus, ita in plerisque Italie, quam in fine operis breviter attigit, erratum putamus, et, ne tu quoque[erres], errores his nostris excercitationis gratia annotabimus. Ait primum cum e Gallis atque Germania discedit, eam Lombardie partem, que circa Vercellas est, olim Galliam Transpadanam, demum Liguriam appellatam esse. Nos autem in Polibio (!) et Dyoniso (!) Alicarnasseo legimus, Italie campos, qui hodie Lombardie nomine nuncupantur, Tirrenos (!) olim possedisse. Ea regio inter Appenninum et Adriaticum forma pene triangulari usque ad urbem Senam extenditur ... So geht Piccolomini in sachkundigen Ausführungen auf die Arbeit Raimunds näher ein und zeigt, daß er Ptolomäus und die alten Geographen gut studiert und mit der Gegenwart verglichen habe. Der Brief schließt fol. 117: Habes igitur, quid de hoc libello sentiamus, quem quidem etsi non in omnibus probamus,

Wie dem deutschen Volke, so war Piccolomini auch dessen Fürsten in aufrichtigem Wohlwollen ergeben. Mit dem Kaiserhause der Habsburger, das er bereits als erblich betrachtete[1]), verband ihn langjährige Freundschaft, die den starken Belastungsproben jener Zeit standhielt[2]). Als des Kaisers Friedrich III. Erstgeborener, Maximilian, noch in den Jahren stand, wo das Herz alle Eindrücke aufnimmt und festhält, suchte der ernste Sienese Einfluß auf seine Erziehung zu gewinnen, indem er ihm das schöne Buch des griechischen Philosophen Dio Chrysostomus „Vom Königtum" (in der lateinischen Übertragung des Gregorius Tiphernius: De regno) von einem Kalligraphen herrlich auf Pergament schreiben ließ und mit einem Widmungsbrief als Geschenk übersandte[3]). „Er wüßte für einen künftigen Herrscher, dem die Kaiserkrone winke, kein schöneres Lesebüchlein zur Vorbereitung auf den einstigen Beruf. Gegen das Haus Österreich hätten er und die Seinigen sehr viele Verpflichtungen und so warme Verehrung, daß er dem Prinzen diese treffliche Anleitung zur Regierungskunst gerade in den Jahren, da er sie verstehen könne, widmen wolle, auch wenn er derselben nicht bedürfte, sondern an den Beispielen berühmter Ahnen und des eigenen Vaters sich genügen lassen könnte. Bescheidenheit möge ihn zieren. Er solle nicht darnach trachten, zu herrschen, sondern gut zu herrschen." Ob der damals noch nicht ganz zehnjährige Maximilian das Buch des griechischen Weisen auch gelesen und verstanden hat?[4])

Diese treue Ergebung aber hinderte den Kardinal nicht, selbst dem Kaiser Friedrich III. ernste Mahnworte zuzurufen, wenn er glauben konnte, hiezu berechtigten Anlaß zu haben. „Ein alter, treuer Diener Seiner Majestät", so nennt sich Francesco, „dürfte ihn wohl aufklären über den üblen Eindruck, den sein Vorgehen bei Verleihung deutscher Pfründen allenthalben hervorrufe ... An der Kurie sei das Gerücht verbreitet und bis zu des Papstes Ohren gedrungen, der Kaiser verkaufe die deutschen Kirchen gegen Geld." In einem längeren vertraulichen Schreiben, das wir im Anhange wörtlich mitteilen, zeigt Franz liebevolle Besorgnis um den guten Ruf des Kaisers, von dessen Reinhaltung seine gesamte

magnam tamen lucem allaturum non dubitamus historie studiosis, presertim qui regiones illas aliquando peragraverunt. Vale. Die II. Decembris 1470.

1) Der Kardinal an Maximilian von Österreich, Rom 1. Januar 1469, in der Widmungsepistel zu Dio Chrysostomus, De regno, vergl. Anm. 4.

2) Vgl. den Bericht des Volaterranus über das am 21. Februar 1483 abgehaltene Konsistorium, wo der Kardinal von Siena allein die Politik des Kaisers verteidigte. Muratori Script.² XXIII p. III, 115.

3) Jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Clm. 11018, ein kostbares Büchlein (21½×14 cm), 82 Bl. in eleganter Humanistenschrift auf zartem ital. Pergament geschrieben, mit einem kunstvollen Titelblatt im Stil der Frührenaissance, das mit den Wappen Österreichs und der Piccolomini geziert ist, und mehreren goldenen Initialen auf farbigem Grunde. Der ursprüngliche ital. Einband ist noch erhalten: braunes Leder mit Blindpressung, vier gepunzte Eckbeschläge aus Messing, ebensolche Rosetten als Mittelstücke der beiden Deckel, zwei Schließen, alles schlicht und sehr geschmackvoll gearbeitet. Laut Inschrift auf der Innenseite des Vorderdeckels gehörte das Buch 1635 dem Erasmus Freiherrn von Rhuenburg, der es einem Pfarrer Johannes zu seinem Namenstag schenkte. Der Text ist sorgfältig durchkorrigiert und weist die Fehler des Druckes nicht auf, der 1483 in Bologna erschien mit dem Kolophon: Dionis opusculum aureum ac penitus divinum explicit accuratissime per Platonem de Benedictis impressioni traditum Anno Domini MCCCCLXXXIII. (Hof- u. Staatsbibl. München 4° Inc. c. a. 993).

4) Hiezu gehören drei Briefe im Cod. 1077 der Bibl. Angelica zu Rom. Der eine (fol. 53) ohne Datum ist der oben erwähnte, von Plato de Benedictis fehlerhaft gedruckte Widmungsbrief vom 1. Jan. 1469, der zweite (fol. 112—113) mit dem falschen Datum Siena 30. Aug. 1461 enthält eine Empfehlung des Boten, der das Geschenk überbringen soll, und die Weisung an alle Beamte und Zollwächter, ihn passieren zu lassen; der dritte (fol. 112v) ist datiert aus Siena vom 30. August 1469, und an einen nicht genannten Freund, vermutlich Dr. Thomas Berlower, gerichtet, um ihn von der bereits erfolgten Absendung in Kenntnis zu setzen. Am Schluß sind kirchenpolitische Neuigkeiten beigefügt.

Wirksamkeit abhänge, und erklärt sich bereit, alles für ihn zu tun, wenn, wie er annehmen möchte, die Gerüchte unbegründet seien.

Als 1468 Friedrich III. zum zweiten Male nach der ewigen Stadt kam, war ihm Piccolomini vor die Tore hinaus entgegengeritten und hatte ihn im Namen und im Auftrage des Papstes Paul II. begrüßt[1]). Und als dieser Papst den Rest seines Lebens mit einer Großtat für das Wohl der ganzen Christenheit auszufüllen gedachte und beim Kaiser und den Reichsfürsten eine gemeinsame Aktion gegen den Halbmond betrieb, die dann auf dem „großen Christentag" zu Regensburg beraten wurde, sandte er auf Wunsch des Kaisers[2]) den Sprößling der Piccolomini in der Eigenschaft und Würde eines päpstlichen Legaten nach Deutschland, wo er von Fürsten und Prälaten, von den Vertretern der Städte und vom Kaiser wie ein alter Bekannter mit offenen Armen und freudiger Begeisterung aufgenommen wurde[3]).

Ein gut' Geschick hat uns den Entwurf einer Anrede erhalten, mit welcher der Legat auf dem Regensburger Reichstag den Vertretern der deutschen Nation sich vorstellen wollte. Nach einer beigefügten Bemerkung rührt die Niederschrift von seinem Sekretär Antonio Lollio her[4]), aber die Gedanken sind die des Kardinals. „Trotz meiner Jugend hat mich der Papst für diese Sendung auserwählt, weil er weiß, daß ich bei euch in Deutschland erzogen und von euch erhöht worden bin, wie ich denn auch stets an der Kurie eure Sache vertreten habe, wo immer ich konnte. Er hatte recht, wenn er dachte, ich werde zu den meinigen kommen und bei den meinigen sein. Bin ich auch unter den hochwürdigsten Vätern der Kirche der allermindeste, mögen alle andern an Ansehen, Klugheit, Erfahrung mich überragen: so habe ich mich doch stets bemüht, sie alle an Wohlwollen und an Liebe gegen diese unsere Nation zu übertreffen. Ich fühle es, was ich diesem Himmel verdanke, der einst über mir lachte, als ich noch ein Knabe war. Unter ihm habe ich die ersten Buchstaben gelernt, unter ihm meine Knabenzeit verbracht, unter ihm die ganze Sprache gelernt, die ich fassen konnte. Und die Lebensart, die ich hier mir aneignete, habe ich stets festgehalten. Mein Haus hatte jenes glückliche Schicksal, das ihm Deutschland verliehen. Bei euch und durch euch ist mein Oheim Pius II. emporgekommen, mit der eurigen ist auch seine Größe gewachsen, und ich glaube, daß ich in Deutschland auf keinen Ort stoßen werde, an dem ich nicht seine Fußstapfen eingeprägt heute noch wahrnehmen kann. Wenn andere hieher kommen, so stehen sie mit Verwunderung euren Sitten, euren Angelegenheiten gegenüber. Ich aber habe, als ich dem deutschen Boden und Deutschlands Grenzen mich näherte, eine neue, ungeahnte Freude in mir verspürt, ich fühlte in meinem Innern den Genius meiner Kindheit wieder aufleben, ich glaubte die Schulen, wo ich das Geringe, was ich mein geistiges Eigentum nenne, gelernt habe, wiederzusehen, und die Kreise fröhlicher Knaben, unter denen ich weilte, auferzogen und unterrichtet worden bin; wiederzusehen die alten Freundschaften meines Oheims, so fest, so heilig, daß ich stets selber sagen muß: Seine Heiligkeit hat recht getan, mir diese übergroße Freude zu bereiten, nach der ich mich sehnte, seitdem ich als Knabe

1) Pastor II[4], 422. 771.

2) Den Vermittler machte Dr. Th. Berlower. Breve Paul II. vom 23. Februar 1471 im Vatikan. Archiv Armar. 39 tom. 17 fol. 105.

3) Raynaldus ad ann. 1471 n. 5. J. Reissermayer, Der große Christentag zu Regensburg 1471, 2 Teile, Regensburg 1887 f. Pastor II[4] 436 f.

4) Antonius Lollius pro reverendissimo Francisco cardinali Senensi. Si aliam in nationem quam in Germaniam mittenda fuisset apostolica legatio etc. ohne nähere Angabe und Datierung im Cod. 1077 fol. 65v—66v der Bibl. Angelica zu Rom. Über A. Lollius, von dem diese Handschrift Gedichte, Reden und Briefe enthält, vgl. Thuasne I, 184: Am Karfreitag den 24. März 1486 predigte A. Lollius aus San Germano, homo vere bonus et doctus ac praefato rev. cardinali plurimum dilectus, vor dem päpstlichen Hofe. Am 24. April 1486 erkrankte er und am 26. starb er im Hause des Kardinals an der Pest.

fortgezogen. Jetzt ist es mir geglückt, mein Deutschland wiederzusehen. Möge meine Ankunft so heilbringend sein als sie erwünscht war, mögen den Beratungen, die wir zu pflegen haben, soviel Früchte ersprießen als Freude daraus erwachsen ist; möchte ich der Last, die ich auf mich genommen, gewachsen sein und der Heilige Vater in der Hoffnung, die er auf eure Zuneigung zu mir und meine Liebe zu euch setzt, nicht enttäuscht werden!" Nach dieser Einleitung geht der Legat zur Erledigung seines Auftrags über, die Stände des Reiches für die Angelegenheit der Christenheit und einen gemeinsamen Kampf gegen den Halbmond, den Paul II. seit vier Jahren schon betrieb, zu interessieren[1]).

In welchem Gegensatze stehen diese Gefühle zu den Äußerungen des Bischofs Campanus von Teramo, der den Kardinal als Sekretär auf den Christentag begleitete und fast keinen Tag vergehen ließ, an dem er nicht in Briefen und Versen seinen Widerwillen gegen die Deutschen, ihre Sprache, ihre Sitten, ihre Lebensart zum Ausdruck brachte[2]).

Sehr frühe schon hat der Kardinal seines Amtes als Beschützer der deutschen Nation in Rom gewaltet. In dem verzweifelten Kampfe, den die gut deutsche Stadt Breslau anfänglich ganz allein gegen den Böhmenkönig Georg Podiebrad und seine hussitischen Anhänger führte, stand er treu auf seiten des Rates, sogar zu einer Zeit, wo noch der päpstliche Oheim schwankte und durch Begünstigung der hochfliegenden Pläne Georgs die Hussiten für die Kirche gewinnen zu können vermeinte[3]). Man muß die Berichte der böhmischen Gesandten über ihre freundliche Aufnahme beim Nepoten[4]) und dessen eigene Briefe an den Rat, der an dem böhmisch gesinnten Bischof Jost von Rosenberg[5]) einen mächtigen Gegner hatte, im einzelnen nachlesen[6]), um diese Verdienste eines römischen Prälaten um des Reiches Besitz und Ehre in ihrem ganzen Umfange würdigen zu können. Die Gesandten der Stadt unternahmen keinen Schritt in Rom, ohne nicht erst ihn um seinen Rat gefragt zu haben[7]). Er verwandte sich für sie bei anderen Kardinälen, er bemühte sich, daß sie früher als der Gegner vom Papste gehört wurden, las diesem selber ihre Anliegen vor, unterrichtete sie über die schwebenden Verhandlungen und selbst über Vorgänge in den Konsistorien, und beherbergte sie in Siena gastlich in seinem eigenen Hause. „Die Bulle gegen den Böhmenkrieg hat er ganz selber expediert und überschickt."[8])

Allerdings nahmen hierfür sowohl der Papst als auch der Neffe kostbare Geschenke von der Stadt entgegen: Jener ein goldenes Kleinod[9]), dieser ein vortreffliches Pferd oder einen

1) Diese schon in Rom entworfene Rede zu halten, fand der Kardinal in Regensburg keine Gelegenheit. Die erste Ansprache, die er dort hielt, hatte den Zweck, das Ausbleiben des Kaisers zu entschuldigen. Vgl. unten S. 314.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Zur Geschichte des erwachenden deutschen Bewußtseins" im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft XIX (München 1898), 351—358.

3) A. Bachmann, Deutsche Reichsgeschichte im Zeitalter Friedrichs III. und Max I., Bd. I (Leipzig 1884), 194 ff.

4) Pastor II⁴, 170 ff.

5) Johann Kitzing an den Rat aus Rom 9. März 1462. Pius II. lobte bei der Audienz Breslau als eine ehrenreiche, würdige und christliche Stadt . . . „und gab seinen Nepoten Euch zu einem Verantworter zu Rom und aller Eurer Sachen Vorbringer". Script. rer. Silesiac. VIII, 97. Solange der deutsche Kardinal Cusa lebte, hatten die Breslauer auch an ihm eine starke Stütze, nach seinem Tode 1464 waren sie auf Piccolomini allein angewiesen.

6) „Magnificus et gloriosus dominus Jodocus de Rosenberg natione Bohemus", Bischof v. 1456—1467. F. X. Seppelt, Des Bischofs Jodocus von Breslau Romfahrt in Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal . . . gewidmet (Rom und Freiburg 1913), 282.

7) Politische Korrespondenz Breslaus im Zeitalter Georgs von Podiebrad . . . herausgegeben von G. Markgraf, (Scriptores rerum Silesiacarum VIII und IX (Breslau 1873 f.) passim.

8) Nikolaus Merboth an den Rat, Rom im Mai 1463 bei Markgraf VIII, 195—199.

9) Ebd. VIII, 132.

mit Seide und Gold besetzten Hermelinpelz[1]). Doch dürfen wir uns daran nicht allzusehr stoßen, denn für so weit gehende Dienstleistungen konnte sich der Nepote wohl auch eine sichtbare und faßbare Äußerung der Dankbarkeit gefallen lassen.

Unter dem neuen Papste Paul II. wurde der Einfluß der Piccolomini anfänglich sehr zurückgedrängt[2]). Am 21. Oktober 1464 klagt Fabian Hanko, Abgesandter des Breslauer Rates in Rom, diesem in bewegten Worten: „daß Papa Pius II. mit allen unseren guten Fründen tot ist," die nun aufgezählt werden . . . „So sollen doch eure Weisheit guten Mut haben. Der Herr Senensis tut allen Fleiß als ein frommer Herr, und obwohl er nun soviel nicht vermag insonderheit, als er vorher vermochte, so ist er doch ein Kardinal, ein kühne (!) Mensch zu reden. Er sprach nun letztmals zu mir: Non dubitetis, domine procurator, interim quod ego vivo, communitas Wratislaviensis debet habere non solum patrem, sed socium et fratrem, und wiewohl ich so viel nit vermag ihnen gut zu tun als vormals, als ihr das selbst versteht, so will ich doch ein guter Sollicitator vor sie sein."[3])

Im Verein mit seinem Freunde, dem Kardinal Ammanati, hatte Franz Piccolomini 1466 die Exkommunikation des Böhmenkönigs durchgesetzt[4]), konnte aber nicht verhindern, daß dieser, unterstützt von einem Kreise ergebener böhmischer Prälaten, immer noch Fühlung mit der Kurie behielt und seine Lösung vom Banne erfolgreich betrieb. Im Jahre 1471 wurde dem Legaten auch die böhmische Angelegenheit übertragen und eine hierauf bezügliche spezielle Instruktion mit auf den Weg nach Deutschland gegeben[5]).

Ganze 43 Tage brauchte der Kardinal zur Reise von Rom nach Regensburg. Unterwegs war er mit einer Gesandtschaft des Herzogs Albrecht von Sachsen zusammengetroffen, die in der böhmischen Frage — Albrecht war der Schwiegersohn Podiebrads — zum Papst reiste[6]), drei Tage hatte er sich bei Herzog Sigmund in Innsbruck und zwei bei Ludwig dem Reichen in Landshut aufgehalten[7]). Am 1. Mai hielt er unter großem Zulauf des Volkes und dem Geläute aller Glocken unter einem Traghimmel seinen Einzug in Regensburg[8]) auf einem Maultiere. Meister Ulrich Part hielt vor dem Tore eine schwülstige Begrüßungsrede[9]), die er mit wenig geschmackvollen humanistischen Floskeln verzierte: Er

---

1) Ebd. VIII, 199.

2) Es wäre sehr not, schreibt F. Hanko an den Rat aus Rom am 29. September 1464, daß ich hätte etliche Geschenk von Taschen, Pelzen oder Ringen, damit ich die neuen Sekretarios, Cubicularios und andere mehr zu Freunden machte, denn es ist jetzt so gestellt, daß man niemand achtet, der so ledig kömmt. Ich meine, sie haben's gelesen in Psalmo: Inclinavi cor meum ad faciendum iustificationes propter retributionem. Item der herr Senensis vermag mir gar wenig mehr zu helfen, so ist dominus Gregorius (Piccolomini) ganz vom (päpstlichen) Hofe geschieden. Ebd. IX, 97.

3) Ebd. IX, 100 f.

4) Pastor II⁴, 404.

5) Raynald. ad ann. 1471 n. 17—27. Gasp. da Verona bei Muratori Script.² t. III pars XVI (Città de Castello 1904), 30. Pastor II, 408. 436 f.

6) Montag den 18. März reiste er von Rom ab, alle Kardinäle gaben ihm das Geleite. Eubel II, 41 Anm. 273. Über die Gesandtschaft Raynaldus ad ann. 1471 Nr. 4.

7) Reissermayer I, 44 f.

8) K. Th. Gemeiner, Regensburger Chronik III (Regensburg 1821), 476 ff.

9) Erhalten in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Clm. 14125 (St. Emmeram 125) fol. 216: Arenga in adventu cardinalis cuiusdam a magistro Ulrico Part recitata. Vellem mihi hodierna die, reverendissime in Christo pater, domine clementissime, pontificis maximi legate dignissime, eam datam dicendi vim atque eloquentiam, qualem in te sitam omnes scimus maximam, quo immensas tuas laudes, prestantissimas animi dotes dignis possem efferre preconiis usw. Ulrich Part ließ sich 1478 als Kanonikus von Regensburg und Propst von Spalt in das Bruderschaftsbuch des Heiliggeistspitals in Rom einschreiben. K. H. Schäfer, Die deutschen Mitglieder der Heiliggeistbruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters (Paderborn 1913), 14 Nr. 144.

rühmte den seligen Papst Pius II. und das Geschlecht der Piccolomini, aus dem wie einst aus dem Bauche des trojanischen Pferdes ebenso viele erleuchtete Männer hervorgegangen seien, und gab der allgemeinen Freude über die Ankunft des Gesandten Ausdruck. Aber beim Einzug in den Dom kam es zu einem recht ärgerlichen Zwischenfall, dem die Besonnenheit des gelehrten Dr. Thoman Pirkheimer ein Ende machte[1]).

Der Kardinal sah sich zunächst ganz allein in Regensburg, denn Kaiser Friedrich III. ließ ihn und die nach und nach sich einfindenden Mitglieder des Reichstags volle zwei Monate auf seine Ankunft warten, weil Aufstände ihn in seinen Erblanden festhielten. Die inzwischen eingetroffenen Fürsten, Prälaten und Sendboten suchte der Legat zu beschwichtigen[2]), wie er überhaupt eine Mission des Friedensstifters erfüllte, um die vereinten Kräfte der Deutschen gegen den immer weiter vorwärts dringenden Halbmond zu sammeln und zum Kampfe aufzurufen. Im Laufe der Verhandlungen ergriff er öfter das Wort, aber es geschah wohl zumeist in lateinischer Sprache, was uns nicht wundern darf, da ja auch der kaiserliche Stellvertreter, Bischof Hinderbach von Trient, seine Eröffnungsrede[3]) vor dem um den Kaiser versammelten Reichstag zuerst deutsch, dann sofort lateinisch vortrug. Am Schlusse wies Dr. Hinderbach auf den glänzenden Eifer des Papstes hin und auf dessen anwesenden Stellvertreter, den seine Heiligkeit abgesandt habe „sonderlich angesehen, daß er deutsch kennt und versteht und der Nation geliebt ist".

Auf die Tätigkeit des Legaten während des Reichstages näher einzugehen, ist hier nicht der Platz. Seine vielfachen persönlichen Beziehungen zu den deutschen Fürsten kamen ihm hiebei fördernd zustatten. Wenn eine, freilich sehr bescheidene, Türkenhilfe von 10000 Mann und eine zu ihrer Aufbringung bestimmte allgemeine Reichssteuer bewilligt und ein vierjähriger Landfriede beschlossen und verkündet wurde, war es nicht in letzter Linie sein Verdienst[4]); und wenn dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg die Lösung vom Kirchenbanne zuteil wurde, hatte er es der Vermittlung des Kardinals zu danken[5]). Papst Paul II. folgte mit regem Interesse den Verhandlungen des großen Christentages, die ihm allzu langsam geführt wurden, und hat seinem Stellvertreter in wiederholten Schreiben seine Zufriedenheit ausgesprochen[6]). Dann unterbrach der Tod dieses Papstes des Legaten Mission. Gerne

---

1) Reisserm ayer I, 46.

2) Bericht der Frankfurter Gesandten vom 19. Mai 1471 aus Regensburg bei J. Janssen, Frankfurts Reichskorrespondenz II (Freiburg 1866), 261 f. Ein handschriftlicher Bericht auf der Staats-, Kreis- und Stadtbibliothek zu Augsburg, Halderische Sammlung 27 Nr. 11 fol. 76: „Händlung auf den kayserlichen christlichen Tag des Türken halb auf St. Jörgen Tag gen Regensburg gesetzt daselbst fürgenommen und gehandelt anno ꝛc. 71. Zum ersten an Freitag nach Pancratii (= 14. Mai) hat der hochwürdigist Vater in Gott Herr Franziskus Senensis, päpstlicher Kardinal und Legat, die Kurfürsten, Fürsten und Fürstenbotschaften geistlich und weltlich, auch Grafen, Frye und Herren und der ehrbaren Reichsstädte Sendboten, so damalen zu Regensburg erschienen sind, zusammen auf das Rathaus fordern lassen und tat da ein lang hübsch Red in Latein, die durch Doktor Georius Peßrer, unseres gnädigen Herrn von Mainz Kanzler, in Deutz (= deutsch) auf Mainung (= dem Sinne nach) erklärt ward." Folgt nun der Inhalt der Rede. Vgl. auch Reisserm ayer I, 50 ff. und König von Königsthal, Nachlese in den Reichsgeschichten (Frankfurt 1759), 66 f.

3) Reisserm ayer II, 14 f.

4) Die Steuerverweigerer sollte der Kirchenbann treffen. Über das Eingreifen des Legaten in die Verhandlungen berichtet der in Anm. 2 erwähnte handschriftliche Bericht fol. 80v: „Nachdem der Zettel verlesen war, tät der Herr Kardinal abermals eine lange subtile Red zu Latein, die ungefähr so lautet" (folgt Inhaltsangabe). Den Landfrieden bestätigte er am 25. August 1471 unter Androhung schwerer kirchlicher Strafen für die Friedensbrecher. Originalurkunde des Kardinals Marco Barbò vom 14. Mai 1474 über Erstreckung des Friedens auf weitere 6 Jahre im K. Kreisarchiv Nürnberg.

5) Vgl. das Breve Paul II. an Albrecht vom 20. Juli 1471 bei Pastor II⁴, 778.

6) Pastor II⁴, 438. 777.

hätte der Kaiser noch länger diesen treuen Berater an seiner Seite gehabt[1]); aber der neue Papst, Sixtus IV., der in ihm vielleicht den Nebenbuhler um die Tiara erblickte, weigerte sich, die Legation zu verlängern. Piccolomini wurde zurückgerufen und reiste über Nürnberg, Würzburg, Heidelberg nach Hause zurück[2]).

Wie früher schon, so nahm der Kaiser auch in der Folgezeit bei kleineren und größeren Anliegen, die er beim päpstlichen Stuhle zu betreiben hatte, namentlich bei Verleihungen von Pfründen und anderen Gnaden an deutsche Bewerber, die Mitwirkung und Fürsprache des ihm ergebenen Kardinals fleißig in Anspruch. Kaiserliche „Förderbriefe"[3]) wurden seinen Günstlingen mit nach Rom gegeben und die päpstlichen Registerbände weisen uns zahlreiche Beispiele solcher Verleihungen auf. Aus den Konsistorialakten ergibt sich auch, daß Siena zwar nicht immer, aber sehr oft, das Referat hatte, wenn es sich um die Neubesetzung erledigter Bischofsstühle in Deutschland handelte[4]). Es ist keine bloße Redensart, wenn sich Piccolomini in einem Brief „einen alten treuen Diener seiner Majestät" nennt[5]). Die Aufträge waren nicht immer leicht und manchmal wegen der Konsequenzen sehr unangenehm. Dann verfehlte aber der Kardinal nicht, dem Kaiser offen die Wahrheit zu sagen; so als es sich um die Ernennung des kaiserlichen Sekretärs Georg Heßler zum Kardinal und um die Übertragung des Bistums Passau auf ihn handelte[6]). Dagegen kam er dem Kaiserhause gerne entgegen, als es die Heiligsprechung des österreichischen Markgrafen Leopold III. betrieb. Sixtus IV. hatte dieselbe immer hinausgeschoben und war darüber gestorben[7]); sein

1) S. Ljubić, Dispacci di Luca de Tollentis . . . e di Lionello Cheregato . . . nunzi apostolici in Borgogna e nelle Fiandre 1472—1488 (Agram 1876), 46.

2) Am 27. Dezember 1471 traf er in Rom ein. Eubel II, 41 Anm. 283. Nach Raynaldus ad ann. 1471 n. 40 führte ihn der Weg auch nach Krakau, wo er sich vergeblich bemühte, den Streit zwischen Ladislaus von Polen und Matthias von Ungarn zu schlichten.

3) Monumenta Habsburgica, Aktenstücke und Briefe zur Gesch. des Hauses Habsburg . . . gesammelt von J. Chmel I (Wien 1854) S. XLII Nr. 8.

4) Im Cod. Vatican. lat. 3478 finden sich die Protokolle über die geheimen Konsistorien, in denen die Bischofsernennungen vollzogen wurden, vom 14. April 1480 bis zum 4. Juli 1487. Für die Besetzung der bischöflichen Stühle von Naumburg (27. Juni 1481), Sedau (10. Dez. 1481), Brixen (Bestellung eines Administrators 22. April 1482), Reval (6. Juni 1483), Bamberg (28. März 1487), Augsburg (21. Juni 1486), Havelberg (27. April 1487), sowie für eine Anzahl Abteien und einige Weihbischöfe erscheint der Kardinal von Siena als Referent, für andere wichtige deutsche Kirchen aber andere Kardinäle, für Konstanz 1480, Kamin 1481 und Triest 1486 Marco Barbò, für Köln 1480 zwei italienische Kardinäle, für Worms 1482 Kard. s. Clementis, für Osnabrück 1482 Kard. Gonzaga, für Riga, Salzburg und Wien 1484 der Vizekanzler Rodrigo Borja, für Mainz 20. Sept. 1484 ebenderselbe im Verein mit Giuliano della Rovere, usw. Mithin gehörte das Referat über die Besetzung deutscher Bistümer noch nicht ausschließlich zur Aufgabe des Kardinalprotektors, wie dies bald nachher der Fall war. Vgl. Ehses a. a. O., Rille 112. Als der Bistumsadministrator Pfalzgraf Ruprecht von Bayern 1498 in den weltlichen Stand zurücktrat und vor versammeltem Domkapitel auf das Bistum Freising Verzicht leistete, erklärte er, daß er zur Abgabe dieser Erklärung vor dem Papst und dem Kolleg der Kardinäle den Kardinal von Siena bevollmächtigt habe, und das Domkapitel beauftragte mit der Abgabe seines Konsens eben diesen Kardinal. E. Uttendorfer, Ein Freisinger Formelbuch, bei Deutinger und Specht, Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising VII (München 1901), 137 f.

5) Vgl. Beilage 1 im Anhang unten S. 325.

6) W. Hollweg, Dr. Georg Heßler, ein kaiserlicher Diplomat und römischer Kardinal des 15. Jahrh. (Leipzig 1907), 60—67. Briefe des Kard. von Siena im Urkundenanhange zu meinem Andrea Zamometic I (Paderborn 1903), 4* ff. Über das geringe Ansehen Heßlers bei den Kardinälen vgl. des Bischofs von Gallese Hieron. Garimberti Vite ovvero fatti memorabili di alcuni papi e di tutt cardinali passati (Venedig 1568), 369 u. 491. Über die Passauer Frage schreibt Sixtus IV. (Verfasser des Breves war Piccolomini) an den Kaiser unter dem 24. Dezember 1483, die Kirche Passau habe durch die zwiespältige Wahl genug gelitten, der Kaiser möge endlich nachgeben. Cod. 1077 fol. 32 der Bibl. Angelica in Rom.

7) Im Sommer 1483 ließ er dem Kaiser schreiben, er habe sie wegen Furcht vor der Pest und

Nachfolger, Innozenz VIII., vollzog sie am 6. Januar 1485[1]). Wiederum zeigt ein mit kostbaren Miniaturen geschmücktes Buch, das zur Verteidigung des Heiligsprechungsprozesses in Rom gedruckt und vom Kardinal mit seinem und Sixtus' IV. Wappen versehen nach Deutschland geschickt wurde, von der Anteilnahme Piccolominis an dieser für das österreichische Herrscherhaus ehrenvollen Erhebung[2]).

Wie sein Vater so hat auch Maximilian die Dienste des Kardinals in Staatsgeschäften oft in Anspruch genommen. Schon 1490 berichtet dieser über die Aufnahme einer Gesandtschaft, die in Rom „wegen der gemeinsamen christlichen Angelegenheit", also wohl in der Türkensache, tätig war, nicht nur an den alten Kaiser, dessen „besonders ergebener Diener" er ist, sondern auch an den römischen König[3]). Und als diesen die Kaiserkrone schmückte, hat er oft den alten treuen Freund seines Hauses zu politischen Geschäften und zu Dienstleistungen in Pfründesachen herangezogen[4]).

Kamen deutsche Fürsten nach Rom, so wurde in der Regel der Kardinal von Siena abgeordnet, ihnen entgegenzureiten und den ersten Willkommengruß darzubringen. So holte er 1468 den Kaiser Friedrich und seine Gemahlin Leonore von Portugal ein, als sie eine Pilgerfahrt nach der ewigen Stadt machten[5]); so begrüßte er 1480 den Kurfürsten Ernst von Sachsen, der in Begleitung des Herzogs von Braunschweig und des Grafen von Henneberg einritt[6]), so 1482 den Grafen Eberhard von Württemberg[7]), so 1488 die Königin von Dänemark, Dorothea von Brandenburg[8]).

Mit der Mehrzahl derselben stand er in freundschaftlichen Beziehungen, mit vielen in reger Korrespondenz. Wie man seinen großen Oheim den deutschen Italiener genannt hatte[9]), so äußerte auch Pius III.: „Sie halten mich für einen guten Deutschen", als er 1481 den Abgesandten des Markgrafen Albrecht von Brandenburg empfing, der ihm einen deutsch geschriebenen Brief seines Herrn überbrachte[10]). In all den oft sehr delikaten Angelegenheiten, die der „Fuchs" Albrecht an der Kurie betrieb, fand er an Franz einen Helfer, dessen Geduld nicht leicht ermüdete. „Er diene niemand lieber als dem Markgrafen und dem Kurfürsten von Sachsen; er würde um Mitternacht aufstehen, um von

Abwesenheit der Kardinäle verschieben müssen, er wolle sie zu Weihnachten halten. Lib. Brev. XIII fol. 686 im Vatikan. Archiv.

1) Pastor III[4], 260.

2) Johannes Franciscus de Pavinis, Defensorium futurae canonisationis Sancti Leopoldi Austriae principis s. l. et a. (Rom 1483, Georg Herolt). Vgl. Hain, Repertorium bibliographicum Nr. 12535. Das Exemplar befindet sich jetzt als Nr. 321 in der Rossiana zu Wien und enthält das Bild des hl. Leopold in Miniaturmalerei über der ersten Blattseite, die Randleisten umschließen drei Medaillons: links oben das Roverewappen Sixtus' IV., rechts das Piccolominiwappen des Kardinals von Siena, unten in der Mitte die Inschrift: Beatus Leopoldus Austriae Marchio. Beschreibung und Abbildung im V. Bande des beschreibenden Verzeichnisses der illuminierten Hss. in Österreich: H. Tietze, Die illuminierten Hss. der Rossiana in Wien-Lainz (Leipzig 1911), 145 f. u. Abb. 152.

3) Piccolomini an den Kaiser und an K. Maximilian 24. Juli 1490 über die Sendung des Wilhelm von Bibra, der vom Papst und von den Kardinälen freundlich aufgenommen und gerne gesehen worden sei. Cod. 1077 f. 13 der Bibl. Angelica.

4) Maximilian an Piccolomini wegen Pfründesachen 7. Dezember 1499 im Cod. 1077 f. 87 der Bibl. Angelica; der Kaiser empfiehlt ihm seinen Gesandten Dr. Joh. Auer, Propst von Baden, damit er ihm bei Erledigung aufgetragener Geschäfte wirksam helfe, ebd. fol. 51 mit dem Datum Innsbruck 13. Dezember 1500. S. auch unten S. 317 Anm. 3 Maximilianus ... cardinali Senensi amico meo carissimo.

5) Oben S. 311.

6) Bericht des J. Volaterranus bei Muratori, Script.[2] XXXIII p. III, 13.

7) J. Volaterranus ebenda 97.

8) Bericht des J. Burchardi bei Thuasne I, 306.

9) A. Weiß, Aeneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II. (Graz 1897).

10) Priebatsch III, 123. Vgl. oben S. 308.

Rom nach Ansbach Albrecht zu Dienst zu reiten, wenn dieser es wünschte. Wenn man sein Herz aufschneiden würde, würde man einen ganzen Markgrafen darin finden," versicherte er damals dem Ansbachischen Gesandten[1]); er erklärte aber auch freimütig, daß er Albrecht bei seinem gewalttätigen Vorgehen gegen die Geistlichkeit nicht unterstützen könne: „Denn die Sache (der Pfaffensteuer) ist wider uns alle."

Auch mit dem Kurfürsten Ernst von Sachsen wechselte er deutsche Briefe, und seinem Bruder, dem Herzog Albrecht, blieb er gewogen trotz seiner Parteinahme für den Böhmenkönig Georg[2]). Als 1491 dessen Sohn Friedrich studienhalber nach Italien zog, ward Siena als Universität gewählt und er vom deutschen König Maximilian an den Kardinal warm empfohlen[3]). Dieser nahm sich des hoffnungsvollen Prinzen väterlich an und hat auf die Geistesrichtung des späteren Hochmeisters des deutschen Ordens, „dem keiner unter allen Maistern, so in Livland regiert haben, mit Verstand und großen, herrlichen Taten zu vergleichen war", gewiß guten Einfluß ausgeübt[4]).

Seine Ergebenheit gegen das Haus Bayern bekundete Piccolomini schon frühzeitig, und zwar in der ärgerlichen Angelegenheit des Herzogs Ruprecht, Kurfürsten von Köln. Er suchte zu verhindern, daß der Erzbischof wegen nicht bezahlter Schulden exkommuniziert wurde, und eine Zeitlang gelang es ihm auch — aber zuletzt konnte er die Verhängung des Kirchenbannes nicht mehr aufhalten[5]). Ludwig dem Reichen erlaubte er die sonntägige Arbeit in den Salinen von Reichenhall und setzte als Entgelt dafür die Aussteuer armer, heiratsfähiger Mädchen fest[6]). Von den Pfalzgrafen Ruprecht und Philipp wurde seine Hilfe in

---

1) Ebd. III, 155.

2) Über Ernst siehe oben S. 308 und 316. Priebatsch II, 623; III, 155. Albrecht war 1476 selbst in Rom. Pastor II$_4$, 618. In einem Briefe an Sixtus IV. wird er als weitgereister und in den politischen Verhältnissen des Nordens sehr erfahrener Fürst gerühmt. Cod. 1077 fol. 120 der Bibl. Angelica. Daß er durch die böhmische Frage die Verhandlungen des Regensburger Christentags zu stören suchte, ergibt sich aus einem warnenden Briefe, den Paul II. am 13. Juli 1471 an ihn richtete, Liber Brev. XII. f. 173 im Vat. Archiv. Die Mahnung erfolgte, als Piccolomini und der Bischof von Ferrara über ihn berichtet hatten. Breve vom gleichen Tage „Cardinali Senensi" am angef. Orte fol. 171 f. mit einer Copia literarum introclusa, dat. Iglau 3. Juni 1471.

3) Maximilianus divina clementia rex Romanorum ... reverendissimo in Christo patri ... Francisco card. Senensi amico meo carissimo salutem et omne bonum. Commendamus sanctissimo domino nostro Frederigum (!) filium illustrissimi principis Alberti ducis Saxonie consanguinei nostri carissimi, ut ex inclusa litterarum nostrarum copia latius videri poterit. Vestram igitur reverendissimam paternitatem, quam semper in rebus nostris amicorumque nostrorum paratam promptamque repperimus, vehementer oramus, ut ita ipsum Fredericum dilectum nostrum commendatum suscipiat, ut optata consequatur. Et nobis rem gratissimam faciet maioribus in rebus erga se, cum nos requiret, compensandam. Ex oppido nostro Bolzano 24. Octobris 1491. Cod. 1077 fol. 17 der Bibl. Angelica in Rom. Über Friedrichs Aufenthalt in Siena vgl. J. Schlecht, Deutsche Berichte aus Rom bei Seppelt, Kirchengeschichtliche Festgabe A. de Waal ... gewidmet (Rom und Freiburg 1913), 254 f.

4) So die alte Ordenschronik, verdeutscht von Konrad Bernbach zu Marburg 1566, bei F. Sallet, Annales de l'ordre Teutonique (Paris 1887), 234—237. Friedrich von Sachsen war Großmeister von 1498—1510, der Vorgänger Albrechts von Brandenburg.

5) Sie wurde von der Bankfirma Spinelli betrieben, wie wir aus einem leider nicht datierten Briefe des Kardinals an Ruprecht erfahren (Cod. 1077 fol. 131 der Bibl. Angelica). Franz hatte sie persönlich um Geduld gebeten, aber die Antwort erhalten: Wir können uns nicht ruinieren lassen. Auch dem Gebannten stellte er liebevoll seine weiteren Dienste zur Verfügung.

6) Oberbayerisches Archiv XIX (München 1858/1860), 127. Vgl. dazu die Klage Wimpfelings über das traurige Los vieler armer Mädchen, die sich damals einem lasterhaften Erwerb hingaben: ‚Paupertas meretrix". Englert, Commentatio de catalogo archiep. Moguntin. Wimphelingiano (Aschaffenburg 1882), 46 f.

Anspruch genommen, als beide gegen die Übertragung der Stifte Ilmmünster und Schliersee nach der Residenzstadt ihres Vetters Albrecht IV. in Rom appellierten[1]).

Groß ist die Zahl der deutschen Prälaten, die mit dem Kardinal von Siena befreundet waren und dessen Dienste rechtzeitig in Anspruch nahmen. Mit den Bischöfen von Würzburg, Rudolf von Scherenberg[2]) und Lorenz von Bibra[3]), stand er auf vertrautem Fuße; an die dortigen Domherren: Dr. Kilian von Bibra[4]), Georg von Giech[5]) und Martin Truchseß[6]) schrieb er freundschaftliche Briefe, auch die Bischöfe von Konstanz, Johann von Freiberg und Dr. Thomas Berlower, damals noch in einflußreicher Stellung am Kaiserhofe, gehörten zu seinem Freundeskreise[7]). Mit dem geistvollen Dalberg in Worms[8]), dem erfahrenen Arndes in Lübeck[9]) und dem stets dienstgefälligen Altdorfer in Chiemsee[10]) verknüpften ihn humanistische Bestrebungen und kirchenpolitische Interessen. Der Erzbischof von Mainz, Berthold von Henneberg, stand ihm nahe nicht nur wegen seines Einflusses als einer der ersten Kurfürsten des Reiches, sondern auch wegen seines Reformeifers und seiner Begeisterung für Abschaffung der Mißbräuche in Kirche und Reich. Dem Kardinal gegenüber sprach sich Berthold mit großer Offenheit über manche der Besserung bedürftige Dinge in der Leitung der Kirche aus[11]). Die Kanoniker von Salzburg nennen Piccolomini ihren verehrungswürdigen Wohltäter, „den besonderen Beschützer und Freund der Kirche

---

1) Die Translation nach München erfolgte 1495 mit päpstlicher Genehmigung unter Protest des Bischofs Sixtus von Freising, dessen Rechtsnachfolger die Pfalzgrafen (erst Ruprecht, dann Philipp) als Administratoren des Stifts Freising wurden. Philipp hat sogar 1502 noch die Hilfe des Königs von Frankreich angerufen. Briefe vom Jahre 1500 im Cod. 1077 f. 11 und 53. Über den langwierigen Streit A. Mayer, Die Domkirche U. L. Frau in München (München 1868), 93—103 u. Anm. 165—169.

2) J. Schlecht, A. Zamometic 82 u. 43* f. Ein Brief des Kardinals an den Bischof aus Rom vom 29. Dezember 1478 in Cod. 1077 fol. 106 der Bibl. Angelica.

3) Lorenz an den Kardinal, Würzburg 22. Mai 1493 ebenda fol. 17.

4) Einen Brief des Kardinals an ihn mit politischen Nachrichten vom Jahre 1480 in der Schedelhandschrift Clm. 414 fol. 171 werde ich an anderer Stelle veröffentlichen. Über ihn äußert sich Piccolomini in einem nicht datierten Briefe (an Bischof Rudolf v. Würzburg) rühmend in Cod. 1077 fol. 105 der Bibl. Angelica. Seine Biographie bei Amrhein, Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstiftes zu Würzburg II (Würzburg 1890), 21.

5) Ein Brief von ihm aus Würzburg 25. Juni 1495 Cod. 1077 fol. 10. Er starb als Dompropst 1501. Amrhein II, 76.

6) Erscheint ebenda f. 114 als Martin Truseser (Truesez) in einem liebenswürdigen Schreiben des Kardinals, der ihn über die Beschwerden des Greisenalters tröstet. Gemeint ist wohl Martin Truchseß von Wetzhausen, gestorben 1475. Amrhein I, 265.

7) Vgl. meinen A. Zamometic 27. 48. 167. 24. 29 f. und die Briefe S. 4* ff. Als Freiberg 1480 in Rom an der Pest starb, sandte Piccolomini seinen Angehörigen eigenhändige Beileidsschreiben. Clm. 414 f. 171 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

8) Zu den Ausführungen Mornewegs, Joh. v. Dalberg, ein deutscher Humanist und Bischof (Heidelberg 1887), 263 ff. über die französische Politik Dalbergs vgl. den Brief des Bischofs von Augsburg an den Papst vom 1. Febr. 1500, es möge Jakob von Baden als Administrator von Trier angenommen werden, in Cod. 1077 fol. 52 der Bibl. Angelica. Über die Wahl Dalbergs äußert sich Siena sehr erfreut in mehreren Briefen ebd. 149 f.

9) Durch langjährigen Aufenthalt an der Kurie mit dem Kardinal befreundet. Ein Brief an ihn ebd. 149v.

10) Dr. Georg Altdorfer war Bischof von Chiemsee 1477 bis 1497 und stand mit dem Kardinal von Siena in ununterbrochener amtlicher und vertrauter Korrespondenz, von der ein Teil erhalten ist im Cod. F f 23a des Stiftsarchivs zu Admont; vgl. F. A. Mayer im Archiv für Österr. Geschichte LVI (Wien 1878), 371 ff. Er hielt sich meist in Salzburg auf und ließ dem Kardinal regelmäßig Mitteilungen über die Vorkommnisse in Deutschland zukommen, der ihn in seinen Rückschreiben amice singularissime anredet. Näheres gedenke ich an anderer Stelle zu veröffentlichen.

11) Brief an Piccolomini vom 9. September 1496 bei J. Weiß, Berthold von Henneberg, seine kirchenpolitische und kirchliche Stellung (Freiburg 1889), 18 f.

von Salzburg"[1]), und die von Augsburg hatten an ihm eine Stütze in dem langen Streit, den Bischof und Domkapitel gegen die Reichsstadt wegen der Aufnahme von Bürgersöhnen in das Domstift führten und der riesige Summen verschlang[2]). Der Breslauer Bischof Dr. Johann Roth gehörte noch zu den alten Freunden seines Oheims Pius II.[3]); ihn hielt der Kardinal in hohen Ehren.

Indes war Piccolomini nichts weniger als ein Gegner der freien Städte des Reiches. Im Gegenteil: Seit er an der Kurie Einfluß besaß, nahm er sich derselben an, wie die zahlreichen Briefe an die „ehrenreiche, würdige und christliche Stadt" Breslau beweisen, die im dortigen Archiv noch vorhanden sind[4]). Ebenso erfreute sich Nürnberg seiner besonderen Gunst. Die Gesandten der mächtigen Kaufherrenstadt wurden vom Rat an ihn empfohlen und fanden stets gütige Aufnahme in seinem gastlichen Hause und Förderung ihrer mannigfachen Geschäfte[5]). Als dann Franz selber nach Deutschland kam, versäumte er es denn auch nicht, der ihm treu ergebenen Reichsstadt einen Besuch abzustatten[6]). Besonders enge Bande verknüpften ihn mit dem Hause des unglücklichen Nikolaus Muffel, dessen Sohn Johann zu seiner „Familie" gehörte und im Streit um die Propstei St. Stephan in Bamberg bei ihm Hilfe fand[7]), und mit dem gelehrten Pfarrer von St. Sebald, Dr. Johann Locher, der vom Kardinal selbst unter seine besten Freunde gezählt wird[8]).

Nach der Sitte oder vielmehr Unsitte der Zeit besaß auch Franz Piccolomini bessere Pfründen in Deutschland, die er durch Stellvertreter versehen ließ, in großer Anzahl, und auch ihm blieb es nicht erspart, seine Exspektanzen, Provisionen und Pensionen gegen Neben-

---

1) Das Domkapitel an den Kardinal zur Empfehlung ihres Abgesandten wegen der Wahl des Siegmund von Hollenedh zum Erzbischof von Salzburg 23. Nov. 1494. Abschrift in Cod. F f 23a fol. 104 Nr. 345 im Stiftsarchiv zu Admont.

2) Der Rat der Stadt Augsburg schrieb am 28. Juli 1487 an seinen Agenten in Rom, Paul Koler, wegen der 2100 Dukaten, die er dorthin geschickt habe; es sei nur der Entwurf einer Bulle erreicht worden, die Aufnahme von fünf Bürgerskindern in das Domkapitel genehmige, jedoch ohne Wissen der Kardinäle. Wenn die Klausel aufgenommen wird „mit Verwilligung der Kardinäle" wolle sich die Stadt noch weitere 3000 Dukaten kosten lassen. Missivenbuch VII c fol. 121 im Augsburger Stadtarchiv. Der Ratsgesandte in Rom, Paul Koler, berichtet am 11. Mai 1488 über den schlechten Stand der Angelegenheit, indem er die Sendung von weiteren 200 Dukaten verlangt, unter Ausfällen auf eine Reihe von Prälaten, denen er die Schuld beimißt: „Das alles habent angericht wider uns Kardinal von Senis, Kardinal Sabellis, Thumprobst zu Augsburg, die zween Bischoff Tiburtinus und Alexandrinus, die hant darzu mit Fleiß geholfen, die uns nie kein gutes hant getan." Originalbrief im Stadtarchiv zu Augsburg.

3) Vgl. den Briefwechsel des Enea Silvio Piccolomini an mehreren Stellen, G. Bauch, Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte III (Breslau 1907) 19 ff. und J. Schneid im Sammelblatt des Histor. Vereins Eichstätt XXIII (1909) 1—18.

4) Vgl. oben S. 312. Markgraf VIII, 77. Ein Brief Viris Wratislaviensibus im Cod. 1077 fol. 88 der Biblioteca Angelica.

5) Schon am 20. Sept. 1463 dankt der Rat dem Kardinal für die freundliche Aufnahme, die der Nürnberger Syndikus Konrad Aichelstein bei ihm gefunden, als jener Legat der Marken war. Briefbuch XXX f. 174 im K. Kreisarchiv zu Nürnberg. Der Name Piccolomini wird bei uns immer glorreich sein, schreibt er am 30. April 1481 an Franz. Briefbuch XXXVII f. 174 ebd. Am 10. Dezember 1484 empfiehlt die Stadt ihren Gesandten Dr. Johann Polraus nach Rom an den Kardinal von Siena, ihren besonderen Patron und Wohltäter. Briefbuch XXXIX, f. 76 ebd.

6) Über seinen Eintritt mit dem Kaiser am 23. August 1471 Deutsche Städtechroniken XI (Nürnberg V), Leipzig 1874, 460 ff. 514 ff.

7) Schreiben des Bürgermeisters und Rates der Stadt in dieser Angelegenheit vom Jahre 1466, ebenda Briefb. XXXI f. 209—211. Vgl. auch Scherg, Franconica in der Archival. Zeitschr. Nr. 136. 143. 301 f. 308 und Deutsche Städtechroniken XI, 749. 772. 774 f.

8) Inter praecipuos amicos. Vgl. den Brief an Tröster in Clm. 414 f. 171 ff. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. J. Schlecht, A. Zamometic 34 ff. 51 f. u. ö.

buhler im Rechtsstreite zu verteidigen[1]). Aber ein Pfründenjäger, wie es damals auch unter dem deutschen Klerus so viele gab, war er nicht. Bei einer auffallend reichen Anwartschaft vom Dezember 1482 wird bemerkt, daß diese deutschen Pfründen als Entschädigung für seine Auslagen (die ihm auf der deutschen Legation erwachsen und noch nicht vergütet waren?) gelten sollen[2]).

Künstler und Gelehrte hatten an ihm einen verständigen Gönner. Wer Italien bereist und Siena gesehen hat, vergißt nie mehr die unvergängliche Schönheit jener die Geschichte seines päpstlichen Oheims darstellenden Fresken, die er von Pinturicchios Meisterhand in die Libreria des Domes malen ließ, und die mit dem Bilde seiner eigenen Papstkrönung würdevoll abschließen[3]). Seine Bibliothek muß nicht unbedeutend gewesen sein und mag ihm ein gutes Stück Geld gekostet haben. Er bewunderte den Fürsten der mittelalterlichen Geschichtschreibung Otto von Freising[4]); wie dieser liebte auch er den griechischen Denker Aristoteles[5]), er las Vergil[6]), studierte Cäsar und Tacitus, ließ sich griechische Schriftsteller abschreiben und interessierte sich lebhaft für die Geschichte der Kirche und der Päpste[7]). Das liebste aller Bücher aber war ihm die Hl. Schrift, die er in einer kleinen, prächtig auf Pergament geschriebenen Taschenausgabe zum täglichen Gebrauche bei sich hatte[8]). Wie Piccolomini zu den Humanisten seiner Heimat stand, kann man aus Campanos Briefen ersehen. Hier nur die Namen der deutschen alle zu nennen, fehlt der Raum. Engelbert Funk aus Schwabach hat es ihm in formvollendeten Versen gedankt[9]). Mit Reuchlin[10]) und Mutian[11]) hat Piccolomini freundschaftliche Briefe gewechselt und arme Schriftsteller, wie Siegmund Meisterlin, gerne unterstützt[12]). Große Stücke hielt er auf den päpstlichen Zere-

1) Eine Aufzählung ist hier nicht möglich, ich nenne nur die von seinem Oheim überkommene Pfarrei Irdning (A. Weiß, A. Sylvius P. 293) und die reichen Propsteien Xanten, Halberstadt, Würzburg, Regensburg. Über Streitigkeiten siehe W. Hollweg 62 f. 74. Oberbayer. Archiv IV (München 1843), 331—336 und zahlreiche Briefe im Cod. 1077 der Bibl. Angelica.

2) Anwartschaft auf folgende Pfründen, die Melchior von Meckau, Bischof von Brixen, besaß, sobald sie durch dessen Konsekration frei wurden: die Propsteien Magdeburg, Meissen und Zeitz, die Kustodieen Naumburg und Meissen, Kanonikate in Meissen und Brixen, die Pfarreien Ursing und Levitny, die Propstei Meyser, Diöz. Brixen. Vatikan. Registerband 630 f. 12.

3) E. Steinmann, Pinturicchio (Bielefeld und Leipzig 1898), 117—122; 136—139 mit guten Abbildungen der Fresken; das Krönungsbild auch bei W. Boulting, Aneas Sylvius (London 1908), 288.

4) P. Joachimsohn, Die humanistische Geschichtschreibung in Deutschland I (Bonn 1895), 58 Anmerkung 4.

5) Vgl. oben S. 307 Anm. 4.

6) Das Folgende nach der testamentarischen Verfügung, die Franz Piccolomini schon am 18. September 1493 über einen Teil seiner Bücher und Kunstschätze zu gunsten der Domkirche zu Siena traf, abgedr. bei G. Cappelletti, Le chiese d'Italia XVII (Venedig 1862), 505.

7) Wegen einer Handschrift mit den Vitae pontificum Romanorum des Jakobus Zenus († 1481 als Bischof von Padua, Eubel II, 232) schreibt Piccolomini in Cod. 1077 fol. 21 der Bibl. Angelica.

8) Seinem Neffen Johann, dem Sohn seines Bruders Andreas, vermachte er ein Missale, juristische Werke, das Register Gregors (des Großen?) et Bibliam meam parvam in pergameneo cum armis meis cohopertam (!) de serico viridi. Obwohl der Kardinal seine Bücher sehr schätzte, wie aus der liebevollen Beschreibung, die er z. B. seinem Vergil widmete, ersichtlich ist, bezeichnet er doch kein anderes als sein Buch: liber meus.

9) E. Funk (Scintilla) gehörte zu den Kurialen, 1484 war er Mitglied des Kollegs der Sollizitatoren; vgl. über ihn H. Holstein in der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte und Renaissanceliteratur von M. Koch und L. Geiger IV (Berlin 1891), 446 ff. Den Zeitgenossen galt er als großer Dichter. Sein Lobgedicht auf Kardinal Piccolomini gebe ich als Beilage II nach einer Abschrift, die mir durch Herrn Oberbibliothekar Meyer von der K. Universitätsbibliothek zu Upsala gütig zur Verfügung gestellt wurde.

10) L. Geiger, Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke (Leipzig 1871), 46. Derselbe, J. Reuchlins Briefwechsel (Tübingen 1875), 55 f.

11) E. Krause, Der Briefwechsel des Mutianus Rufus (Kassel 1885), S. IV und 625.

12) P. Joachimsohn a. a. O. 120.

monienmeister und Historiker Johannes Burchardi aus Straßburg[1]). Dem Freunde seines Oheims und seinem eigenen Lehrer, Dr. Johann Tröster, bewahrte er eine rührende Liebe und Anhänglichkeit; er sah ihn bei sich oft zu Gaste, schrieb ihm vertraute Briefe und half ihm bei der Erwerbung und Verteidigung einträglicher Pfründen[2]). Dafür hat auch Tröster den besten Gebrauch von seinem Einkommen gemacht: Er brachte kostbare Handschriften aus Italien nach Deutschland, die er mit seltener Freigebigkeit an Kirchen und Klöster und an die Universität Ingolstadt verschenkte[3]). Zuerst aber hat er in der Regel mit eigener Hand in sie eingetragen, wie viel Dukaten ihm so ein herrliches Bändchen, das er im Laden des Vespasiano da Bisticci oder bei sonst einem teuren Buchhändler erstanden, gekostet hat. Auch Zeitungen schickte der Kardinal dem Freunde nach Deutschland, so 1481 eine über die Eroberung von Otranto, die er mit einem köstlichen Brieflein begleitete[4]).

„Der Kardinal von Siena", schreibt Bischof Georg Altdorfer von Chiemsee an Dr. Stadler, Kanonikus der Kirche Freising, „hat vermöge seines ausnehmenden Wohlwollens, so er gegen uns hegt, und in der Befürchtung, es könnten in diesen Kriegszeiten die Einkünfte meines Bistums durch die Türken und andre Feinde Schaden leiden, vom Papst reichliche Gnaden der Anwartschaft auf zwei Benefizien in der Erzdiözese Salzburg und im Bistum Freising erwirkt, wie Ihr aus anliegender Prozeßschrift ersehen wollet. Wir wollen nun Euch gemäß unserer alten Freundschaft zu unserem Vertreter aufstellen, um ein Kanonikat oder eine Präbende oder eine andere fette Pfründe (pingue beneficium), wenn solche frei werden und die Besetzung unserem verehrungswürdigem Freunde, dem Bischof von Freising, zusteht, zu bekommen. Ich bitte Eure Freundschaft, dieses Amtes walten zu wollen, sobald ein fettes Benefizium in der Domkirche Freising frei wird, und uns schleunigst davon zu verständigen. Wir bezeugen, daß wir das nicht aus Ehrgeiz und Gier (cupiditas) tun,

1) Noch vor seiner Papstkrönung verlieh er ihm das Bistum Orte. Thuasne III, 281.

2) Die im Oberbayer. Archiv IV, 331 ff. von K. Höfler mitgeteilte Korrespondenz bezieht sich hauptsächlich auf die Verteidigung der Tröster verliehenen Dompropstei Regensburg gegen die Rechtsansprüche des Prinzen Johann von Bayern; vgl. meinen A. Zamometic 29 f. u. ö.

3) An das Kloster Tegernsee schenkte er 1481 einen prachtvoll geschriebenen, mit herrlichen Initialen geschmückten Pseudoklemens von Rom: Itinerarium divi Clementis papae, jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Clm 18201 (Tegernsee 201, Cimel. 215), an das Stift Rebdorf einen kostbaren Eusebius De praeparatione Evangelica, den er am 6. Januar 1462 in Rom für 5 Dukaten gekauft hatte, jetzt ebd. Clm. 15142, und einen Orosius, jetzt Clm. 15143, mit dem eigenhändigen Eintrag: Joh. Troster canonicus Ratispon. dedit hunc librum P. Orosii ad beat. Augustinum contra Gentes fratribus ordinis s. Augustini in Rebdorff Eystett. dioc., ut deum pro eo orent. Er hatte ihn am 1. März 1463 um 3 Dukaten erworben. Am 1. Okt. 1481 schenkte Tröster der Artistenfakultät der Universität Ingolstadt die Roma triumphans des Flavio Biondo, für die er am 10. Jan. 1462 zu Rom 9 Dukaten bezahlt hatte (jetzt Cod. 2° 681 der Universitätsbibliothek München mit ausgeschnittenen Initialen) und den von Poggio übersetzten Diodorus Siculus (Cod. 2° 553 ebd.). Die gleiche Bibliothek hat von ihm die Komödien des Plautus (Cod. 2° 545) und einen Curtius, der am 17. Oktober 1462 in Florenz vollendet wurde, sowie einen lat. Plutarch (Cod. 2° 549), der ihm auf 10 Dukaten zu stehen gekommen war sine illuminatura et ligatura und ohne die Transportkosten von Rom nach Deutschland. Auch Cicero de finibus (Cod. 4° 535) und Boccacius de montibus silvis usw. (Cod. 8° 336) schenkte der wackere Mann 1481 der Universität, letzteren hatte er 1467 in Florenz um 2 Dukaten erworben. Ein Buch mit geographischen Schriften des C. Solinus und P. Mela (ebd. Cod. 4° 533a) führt uns in das Haus des Kardinals in Rom durch den Eintrag: Laus regenti civitatem. 1468 Rome in domo domini cardinalis Senens. non. Febr. Jo. Troster cum dei omnipotentis laude. Aus dem Besitz des Bischofs Bernhard von Chiemsee stammt der jetzige Clm 15741 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit 3 Schriften Ciceros (Timaeus, de fato, de divinatione), den Tröster 1467 in Florenz bei Meister Vespasiano für 3 Dukaten erstanden hatte.

4) Am 18. Januar 1481 schickte der Kardinal dem Freunde einen Bericht des Mönches Hilarion von Verona über die Erstürmung Otrantos durch die Türken mit der Anrede: Tröster noster amantissime, salve! Abschrift im Cod. centur. V append. 15 f. 280 f. der Stadtbibliothek zu Nürnberg; auch in der Schedelhs. Clm. 954 f. 22 der Münchner Hof- und Staatsbibliothek.

sondern nur, um dem genannten hochwürdigsten Kardinal unserem Herrn zu willfahren, damit es nicht den Anschein habe, als ob wir seine Freigebigkeit gering achten, und damit wir auch einigen von unserer Verwandtschaft und anderen guten und würdigen Männern, die sich um uns verdient gemacht haben, helfen können."[1])

Am 29. Januar 1491 dankte Altdorfer dem Kardinal für das ihm vermittelte Freisinger Kanonikat[2]); er revanchierte sich bei seinem hohen Gönner durch kleine Geschenke, die diesem seltsam waren, oder durch politische Neuigkeiten, die er ihm nach Rom berichtete[3]).

Lange bevor Franz Piccolomini dem Kardinal Rodrigo Borja, der seine Stimme für die Papstwahl kaufen wollte, entrüstet die Türe wies mit den Worten: „Bei der Papstwahl gibt man seine Stimme umsonst, nicht gegen Geldspende!"[4]) saß er mit seinem Vertrauten Antonio Lollio einst beim Mahle, und das Tischgespräch drehte sich um die Frage, welche moralischen Eigenschaften jeder Geistliche, vor allem aber der zum Papsttume von Gott Berufene, haben müsse; ob ein schlechter Papst auch von Gott und ein wahrer Papst sei; ob er von uns, die wir täglich das Leben der Päpste herabsetzen, gerichtet werden dürfe? Der Familiar hat nach Tisch diese Fragen schriftlich beantwortet und sein Elaborat dem Kardinal überreicht, unter dessen Briefen es sich findet[5]). Es bringt also wohl des Kirchenfürsten eigene Gedanken über die päpstliche Würde zum Ausdruck. Ein schönes Idealbild eines guten Priesters und heiligen Papstes, das hier gezeichnet wird! „Die Sünden können das Priestertum nicht beflecken, wie auch die Sonne, wenn sie mit ihren Strahlen über den Schmutz hingleitet, nicht befleckt wird. Ein guter Papst ist von Gott; niemandem steht das Gericht über ihn zu. Simonie bei der Wahl und andere Verbrechen tun seiner Autorität keinen Eintrag, ausgenommen, wenn er der Ketzerei verfiele oder der ganzen Kirche zum Ärgernis wäre oder sie in Gefahr brächte." So hatte der Kardinal von Hl. Eustach sich selber getröstet und ermuntert, und so hatte er das Schifflein der Kirche auch dem Strudel nahe kommen sehen, der es zu verschlingen drohte. Da traf ihn selber der Ruf[6]). Am 22. September 1503 wurde er zum Papste gewählt, am 30. September zum Priester und am 1. Oktober zum Bischof geweiht und am 8. Oktober in St. Peter gekrönt.

Aber Pius III. war vor der Zeit ein gebrochener Mann. Aus seinen Papieren ist zu ersehen, daß er schon seit Jahren an schweren körperlichen Leiden erkrankt war[7]) und keine

1) Nichtdatiertes Schreiben im Admonter Kodex F f. 23a Blatt 113 Nr. 360.

2) Ebd. Bl. 145 Nr. 445.

3) Viele solcher Briefe sind im Admonter Kodex erhalten, für dessen gütige Übersendung nach Freising ich dem hochwürdigen Stiftsarchivar auch an dieser Stelle ergebenst danke. Schon Frz. Martin Mayer hat die Absicht geäußert, den Briefwechsel herauszugeben, sie aber nicht ausführen können. Vgl. Archiv für Österreich. Geschichte LVI (Wien 1878), 371 ff.

4) In pontificatu voces gratis esse dandas et non muneribus. Raynaldus ad. a. 1492 n. 25. Pastor III[4], 291 f. 295 f. Vgl. dazu V. Schweitzer c. a. O. 811.

5) Antonii Lollii Geminianensis de institutione pontificis ad r. d. Franciscum cardinalem Senensem datiert VIII. id. octob. (=8. Oktober) 1484 in Cod. 1077 f. 139—142 der Bibl. Angelica zu Rom.

6) Non sine symoniae labe sei Pius III. Papst geworden, sagt On. Panvinius, Epitome Pontif. Romanorum (Venedig 1557), 360. Über die Umtriebe seiner Verwandten berichtet eingehend E. Tizio, abgedr. von P. Piccolomini im Archivio Storico Ital. s. V tom. 32 (Florenz 1903), 110—113, bekennt aber: Lui (der Papst) non ha facto simonie, non ha facto guerre a christiani, non ha facto homicidi, nè impiccar, nè far iustitia, non ha dissipato el patrimonio die San Pietro in guerre, in bastardi, ne in altra gente (ebd. 126 Anm. 2). Pius III. sagte dem Zeremonienmeister Burchardi, als er ihm auf dessen Bitte das Bistum Orte verlieh, er solle es haben, aber er dürfe es nicht verkaufen. Thuasne III, 281.

7) Ebenda f. 157: Gratulationsbrief vom 5. Oktober 1490 zur Wiedergenesung nebst Übersendung von Früchten. f. 154: Medizinische Ratschläge für den Kardinal von Antonius Paulus Sanseverinus. Hieher gehört wohl auch das Gutachten des Mag. Philipp de la Valle f. 77 und die f. 167—171 mitgeteilten medizinischen Ratschläge.

Aussicht hatte, lange zu leben. Das war einer der vielen Gründe, die den schlauen Giuliano de la Rovere bestimmt hatten, seine Person in Vorschlag zu bringen. Den Verdacht, daß Pius III. wie sein Vorgänger durch Simonie auf den Stuhl Petri erhoben worden sei, müssen wir weit von uns weisen. Ebenso den andern, daß sein vergangenes Leben irgend jemandem, auch dem frömmsten, hätte Anstoß geben können. Er selbst hat sich gegen solche Verleumdungen bei einer besonders auffallenden Gelegenheit energisch verteidigt[1]).

In seiner „Familie" hatte er schon bisher stets die Deutschen bevorzugt. Als Papst umgab ihn ein neuer Hofstaat[2]), ein Heer von Prälaten, Kämmerern, Schreibern, Dienern. Aber in dem noch erhaltenen Verzeichnis[3]) finden wir viele deutsche Namen: die alten treuen Diener, so den Domdekan von Worms, Heinrich von Silberberg[4]), als Kämmerer in leitender Stellung; dann Conradus Teotonicus und Johann Ingenwinkel in einflußreichen Ämtern und so herunter bis zu den niederen Bediensteten[5]).

„Als der Kanzler des Reiches und Kurfürst von Mainz, Bertold von Henneberg, die Kunde von der Wahl eines Papstes vernahm, der der deutschen Nation zugetan sei, da freute er sich ungemein und griff sofort zur Feder, um alle jene Punkte niederzuschreiben, die ihm der Reform dringend bedürftig erschienen; hauptsächlich diese, daß die Dekane und Pfarrer nicht von ihrer Pfründe stets abwesend sein sollten, wodurch die Stiftungen Schaden leiden und die Gebäude zusammenfallen, daß keine trägen, dummen und ungebildeten Geistlichen den Kirchen vorgesetzt würden; denn er fürchte, daß, wenn der Hl. Stuhl den gelehrten nicht zu Hilfe käme, es gar bald an Theologen für die Seelsorge, Predigt und die anderen Bedürfnisse des christlichen Glaubens mangeln würde."[6])

---

1) Vgl. in meinem Zamometic 25* f. den entrüsteten Brief des Kardinals, den er am 20. April 1474 an das Domkapitel zu Genf schrieb, nachdem er kurz zuvor von schwerer Krankheit genesen war. Wie G. Zippel (in s. Ausgabe des G. da Verona bei Muratori Script. t. III. p. XVI S. 30) darin eine Belastung Francescos sehen kann, ist mir unerfindlich. Erst bei der Korrektur war mir das Buch von Paolo Piccolomini, La vita e l'opera di Sigismondo Tizio (Siena 1903) zugänglich, der die von Gregorovius gegen die Sittenreinheit Pius III. erhobenen und von Pastor mit großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit zurückgewiesenen Vorwürfe (s. oben Seite 305 Anm. 5) mit erneuter Stärke, wenn auch nicht im ganzen Umfange, wiederholt in einem eigenen Anhange S. 195—204: Sulla moralità card. Francesco Todeschini-Piccolomini (Pio III). Hier druckt P. Piccolomini den schon von mir in meinem A. Zamometic 25* f. herausgegebenen Brief an das Domkapitel von Genf nochmals ab und dazu einen anderen gleichen Inhalts an den Bischof von Genf, worin der Kardinal beteuert: Nos, qui Deo bene iuvante fervorem nostrae iuventutis hactenus sine rubore pertransivimus, nunc tandem, cum aetas iam efferbuit, in mulierem . . . ardescemus? In dem erstgenannten Schreiben ruft er feierlich Gott als Zeugen seiner Unschuld an: Deum omnipotentem testamur et per eius unicum filium Jesum Christum dominum nostrum iuramus usw. Vgl. meinen Zamometic 26* und P. Piccolomini, Sigismondo Tizio 204. Es ist hier nicht möglich, auf die Streitfrage noch näher einzugehen, ich kann nur meine Überzeugung dahin aussprechen, daß beide Briefe trotz ihrer ärgerlichen Veranlassung für die sittliche Integrität Pius' III. sprechen.

2) Bei der kurzen Dauer s. Papsttums war es ihm nicht möglich, eine neue familia pontificia zu gründen, er übernahm die Alexanders VI. Bericht des S. Tizio a. a. O.

3) Veröffentlicht von P. Piccolomini aus dem Cod. lat. Vatican. 9027: La famiglia di Pio III im Archivio della r. società romana di storia patria XXVI (Rom 1903), 143 ff.

4) Siehe über ihn meine Deutschen Berichte aus Rom bei Seppelt, Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal 252—254. Morneweg a. a. O. 64. 92. Scherg, Franconica Nr. 917. Sixtus IV. verlieh ihm 1484 (als Familiar des Kardinals von Siena und apostolischem Palastnotar taxfrei) eine Pfarrei und die Anwartschaft auf fünf Benefizien. Vatikan. Registerband 644 f. 84.

5) Nur ein paar Beispiele: Wächter des geheimen Gartens sind u. a. Chilianus antiquus und Chilianus junior, Koch ist Johannes Teutonicus, Stallknecht Johann Lenz. P. Piccolomini, La famiglia di Pio III, 156. 158. 159.

6) Bericht Wimpfelings, der beifügt: Teste Wolfgango Schelevigo capellano, ex quo audivi, bei Englert 28 f. J. Weiß, Berthold 21 f. H. Ulmann, Kaiser Maximilian I. B. I. (Stuttgart 1884), 298.

Schwerlich hat Pius III. die Reformvorschläge seines alten Freundes, der ihm bald in die Ewigkeit nachfolgte, noch zu Gesicht bekommen. Sogar ihre Niederschrift ist verschollen, und es mußten noch viel rauhere Stürme über das wankende Schifflein Petri kommen, bis diese Gedanken auf dem großen Reformkonzil zu Trient endlich ausgeführt wurden. Auch hatte die deutsche Nation keine Gelegenheit mehr, dem neugewählten Papste ihre Huldigung darzubringen. Keine Obödienzgesandtschaft hat ihn mehr erreicht, die ihm die treue Ergebenheit des Kaisers und der Reichsfürsten zum Ausdruck gebracht hätte. Das Pontifikat der 26 Tage war ein kurzer Lichtblick gewesen, dem tiefe Betrübnis folgte. In rührenden Klagen[1]), aber auch in Gerüchten über gewaltsamen Tod durch Vergiftung[2]) und in bitteren Vergleichen mit dem langen Leben seines Vorgängers kam die allgemeine Trauer zum Ausdruck[3]). Kaiser und Reich verloren einen treu ergebenen und mächtigen Freund in dem Augenblicke, wo er in der Lage war, die Versprechungen einzulösen, die er als Jüngling nach seiner Berufung in den Senat der Kirche dem Erzbischof von Salzburg und den geistlichen Kurfürsten schriftlich gegeben hatte[4]). „So groß ist die Zuneigung und Liebe, mit der ich nicht nur Eurer Herrlichkeit, sondern auch der berühmten deutschen Nation verbunden bin, daß ich nichts sehnlicher wünschte, als diese meine innerste Herzensgesinnung mehr noch durch Taten als durch Worte zu zeigen .. Denn viele sind die Wohltaten, durch die Eure erlauchte Nation sowohl meinem Oheim seligen Angedenkens als auch mich unablässig verpflichtet hat. Es wolle deshalb Eure Herrlichkeit stets sich an mich wenden, wenn ich irgendwie nützlich sein, irgendwie einen Dienst erweisen kann. Es kann mir nichts Angenehmeres widerfahren, als die Dankbarkeit, die ich gegen Eure Hochwürden und gegen das ganze deutsche Volk im Herzen trage, durch irgend eine Tat zu beweisen."

Am Schluß dieser kleinen Renaissancestudie angelangt, drängt sich uns die Frage auf die Lippen: „Wie hätte sich wohl das Schicksal der Kirche, wie das Verhältnis Deutschlands zum Apostolischen Stuhle, wie die Lage Italiens gestaltet, wenn dem „Protektor der deutschen Nation und Unser Aller"[5]) eine lange Regierung, ein hohes, kraftvolles Greisenalter von der göttlichen Vorsehung beschieden gewesen wäre?"

---

1) Allen voran trauerten die Sienesen, die sich natürlich von dem neuen Papste große Vorteile erwartet hatten. Die Berichte hierüber bei P. Piccolomini, Il pontificato di Pio III Seite 125—127. Für Deutschland vgl. das Zeugnis des Berner Chronisten Valerius Anshelm, Berner Chronik, herausgeg. von Blösch, II (Bern 1886), 367 f.

2) P. Piccolomini, 103. Non sine veneni suspicione Pandulphii Petrucii Senensis tyranni consilio vulneri illiti in palatio Vaticano omnium dolore interiit anno 1503 aetatis 64, sagt Platina, De vitis pontificum Romanorum (Köln 1590), 331. Auch Burchardi deutet Ähnliches an, Thuasne II, 284.

3) A. Pieper, Das Original des Diariums Burchardi in Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte herausg. von A. de Waal und H. Finke VII (Rom 1893), 394.

4) Brief Piccolominis aus Rom 24. Februar 1465 im Cod. 1077 f. 87' der Bibl. Angelica mit der fehlerhaften Überschrift: Cardinali Salzburgen. (archiepiscopis) Magunt. Colonien. et Treveren. Rmo. in Xpo. Patri (der Brief ist jedem der vier Adressaten eigens zugegangen) et domino plurimum honorando commendationibus premissis. Tanta est affectio et caritas, qua non modo reverendissime P[aternitati] V[estre] sed et omni inclite nationi Germanice sum devinctus usw. Für nochmalige Nachprüfung meiner Abschriften und Auszüge aus dieser römischen Hs. bin ich Hochw. Herrn P. Chrys. Baur O. S. B. in Rom zu großem Dank verpflichtet.

5) Als die Deutschen in Rom beim Neubau ihrer Nationalkirche al Anima Bedrückungen der Italiener ausgesetzt waren, beschlossen sie am 25. Sept. 1499 ihre Zuflucht zum Kardinal von Siena zu nehmen: lidem deputati rev. dom. cardinalem Senensem tamquam nationis nostrae et omnium nostrum protectorem de huiusmodi nostro proposito informent et rogent, quod ipsum propositum nostrum oportuno favore prosequatur ... Urkunde bei F. Nagl und A. Lang, Mitteilungen aus dem Archiv des deutschen Nationalhospizes S. M. dell Anima in Rom (Rom 1899), 70. Vgl. Schmidlin 253 f.

Kardinal F. Piccolomini an einen ungenannten Freund am Kaiserhofe[1]).

(Abschrift in der Bibliotheca Angelica in Rom Cod. 1077 fol. 100 tehrseitig.)

Rom 1. Juni 1474.

Venerabilis vir, amice noster carissime, salutem. Duplici admiratione afficiemini his nostris litteris, ut arbitramur, primum quod non saepius ad vos scripserimus, tum quod nunc de hac re scribamus[a]). Hactenus provinciam hanc scribendi praetermissimus, non quo servitus et observantia nostra erga imperialem celsitudinem aliquo modo diminuta sit, sed et reverendus pater dominus episcopus Brixiensis[2]) orator et procurator imperialis et alii nuntii et oratores caesarei satis superque omnia scripserunt, et nos, si quando aliquid cognovimus scriptione dignum, id eis diligenter fideliterque aperuimus, ut scribere possent. Itaque non opus fuit nostris litteris molestos esse caesareae maiestati aut vobis[b]). Nunc autem fides et devotio nostra in caesaream maiestatem cogit, ut haec scribamus, et ea scribamus vestrae prudentiae. Nulli enim alteri in curia vestra haec aperire auderemus. Scimus namque, quantum prudentiae et fidei vestrae tribuat caesarea celsitudo quantumque secreta et ardua quaeque vobis credat. Ita enim vestra in eum diligentia, fides et probitas meretur; vestrum erit omnia, quae scribimus, opportune caesareae maiestati referre supplicareque nostro nomine, ut omnia in partem accipiat meliorem. Superioribus diebus saepe et variis in locis etiam apud gravissimos huius curiae viros interfuimus, ubi, cum incideret sermo de nominatione ecclesiarum, quae per imperialem maiestatem fiunt, multis asserebant et litteris ex[c]) Germania acceptis testificabantur, caesarem nominationes ipsas non modo palam vendere, sed ne spem quidem ullam[d]) in rebus beneficialibus cuiquam fieri[e]) neque favores ullos praestari sine gravi[f]) pecunia; quod quam honorificum sit imperiali maiestati vos consideretis. Nos vero etsi maximo dolore hac fama simus affecti, non tamen defensioni[g]) serenissimi domini imperatoris defuimus, excusavimus[h]) maiestatem suam apud omnes et famam hanc falsam iniquamque esse multis argumentis demonstravimus. Sed tantum pervagata est haec adversariorum oblatratio, ut etiam ad aures sanctissimi domini nostri pervenerit, qui non sine maxima ostensione caritatis erga caesaream maiestatem haec nobis retulit iussitque, ut aliquo modo ea significare suae maiestati curaremus. Nos autem considerantes, quantum existimationi et gloriae caesaris fama haec detrahere possit, rogamus prudentiam vestram, ut ea remedia adhibeatis, quibus integritas et rectitudo caesareae maiestatis omnibus demonstretur. Nostis, quae apud nos hac tempestate tractentur. Vanae sunt hominum et sententiae et voluptates sicut et affectus; proinde ut quisquam sentit et afficitur, ita loquitur, ita scribit. Oportet, ut per infamiam et bonam famam transeamus[3]). Sed cuiquam optimo viro et praesertim principi tutanda est bona fama, cuius neglectores crudeles appellantur. Nobis ita videtur, quoniam imperialem maiestatem ab hac sorde alienam omnino credimus, ut litteris et nuntiis rem hanc expurgare nitatur apud omnes neque permittat splendorem famae suae ab adversariorum ne-

---

a) rescribamus Hs. — b) nobis Hs. — c) et Hs. — d) nullam Hs. — e) fieri esset Hs. — f) grandi Hs. g) defensionem . . . destruimus. — h) et causavimus Hs.

1) Wahrscheinlich Dr. Thomas Berlower von Cilly, vgl. ähnliche Briefe in meinem A. Zamometic 4* ff. 31* ff. Auf die Angelegenheit beziehen sich vier Schreiben vom 28. Februar 1477, die der Kaiser an die Städte Speier und Worms und an die dortigen Domkapitel richten ließ: Er sei von Petrus Clapis, Domherr in Speier, am Päpstlichen Hofe offenbarlich beschuldigt worden, nominationes . . . verkauft und mehr Personen, als der Papst vergönnt habe, ernannt zu haben. Wegen dieser und anderer schmählicher Nachreden wird bei Strafe den Adressaten befohlen, dem genannten Petrus Clapis keine Nutzung seiner Pfründen mehr zu reichen. Monumenta Habsburgica, herausgegeben von J. Chmel III (Wien 1858), 598.

2) Domenico de'Domenichi, Bischof von Brescia und kaiserlicher Gesandter in Rom. Vgl. über diesen hervorragenden Prälaten meinen Zamometic 31* f.

3) II. Kor. 6, 8.

quitia obnubilari. Haec scripsimus vestrae prudentiae pro observantia et fide, qua imperiali maiestati tenemur. Si quid in hac re et aliis quibuscumque a nobis curari vobis videbitur pro honore caesareae celsitudinis, nos certiores reddite. Nunquam enim nobis grave videbitur pro honore, gloria et commodo suae maiestatis operam, diligentiam et facultates viresque omnes exponere, ut deditissimum suae maiestatis servulum decet, cui ut nos assiduo commendetis, etiam atque etiam oramus. Romae prima iunii 1474.

Lobgedicht des Engelbert Funk auf Francesco Piccolomini.

Abschrift[1]) des 16. Jahrh. in Cod. C 657 fol. 30ᵛ der K. Universitätsbibliothek zu Upsala.

In laudem Francisci Picolominii Cardinalis Senensis Nepotis Pii Secundi Pont. Max.

Insignem[a]) superis iuvat inmiscere[b]) deorum
Coetibus et fama[c]) perpetuare virum,
Phoebe, precor, faveas, cantus plectrique magister,
Turpiter ad cytharam ne manus erret iners.
Tuque novem sacris[d]) multum aemula virgo sororum,
Ex pedibus si non longior alter erat[e]),
Huc ades et nostri temeraria carminis ausa
Viribus adiutes[f]), musa, patrona tuis.
Non ego iam caeci[g]) cantabo numinis arcus
Nec Veneris faciles conciliabo iocos.
Grandius inspira iam nunc mihi carmen et ora
Altius[h]) Aonio flumine merge mea.
Carminibus summum paucis heroa canamus
Si fas est summo pauca[i]) dicare viro.
Vos primum irriguae[k]) laudem[l]) hanc non temnite Senae
Egregium mundo progenuisse decus.
Non tantam Ogygiis[m]) laudem duo numina Thebis
Natali quondam credo tulisse suo,
A Jove se natum quamvis iactaret uterque
Corniger imberbis, claviger indomitus.
Illi equidem innumeros[n]) ambo duxere triumphos,
Quos toto victrix fecerat orbe manus.
Hic clava insignis, sed thyrso nobilis alter
Ad non mortales[o]) tandem abiere[p]) deos.
Sed vetus ingentem coniecit fabula partem
Magnaque et ex humili crescere fama solet.
Hic vester titulos certis derivat ab annis
Per vestras sua sunt stemmata nota domos.
Nam genus ipse Pii se computat esse secundi,
Musarum ni sunt[q]) ipse Piusque genus.
Nemo bonas equidem studiosius attigit artes,

---

a) In signem. — b) in miscere. — c) phama. — d) movenaris, Meyer schlägt vor: novem curis. — e) altererat; der Text dieses Verses ist torrumpiert. — f) ad iutes. — g) ceci. — h) Alcius. — i) puaca. k) primumirrigue. — l) laudam. — m) ogigiis. — n) in mumeros. — o) martales. — p) abire. — q) sint.

1) Ich verdanke die Abschrift der Gefälligkeit des Herrn Oberbibliothekars Meyer in Upsala, der sich auch, wie Herr Prof. Dr. Schühlein in Freising, mit mir um die Emendation des Textes bemühte.

Nec mores coluit sanctius usque bonos.
Namque vel Arpini dicendo imitatur alumnum
Et rigidus vita dicitur esse Cato[a].
Sic Picolomineos anteit virtute nepotes,
Sic Picolomineos[b] laudibus ornat avos.
Nec tam Phoebe[1]) inter celestes emicat ignes,
Dum lavat in vasto gurgite frater equos,
Quam[c] tu cardineo fulges, Francisce, senatu,
O sacrosancti[d] stella serena chori!
Nocte dat umbrosis lumen Phoebe aurea terris,
Tu sacro rutilans ordine luna nites.
Luna soporiferas miseris mortalibus umbras
Advehit et duro membra labore[e] levat;
Tu caris operam navas constanter amicis,
Tu trepidis praestas[f] arma patrona reis.
Illa etiam totum bissenis mensibus annum
Dividit et certa tempora lege secat;
Tu nullum sinis ire diem, nisi consonet ordo,
Quaelibet[g] officium continet hora suum.
Nunc[h] patriae, nunc pontifici, nunc regibus alto
Depromis sanum pectore consilium.
Nec postrema tibi nostra est Germania[i] cura,
Attulit unde tuus lumina magna Pius[k].
Namque[l] nec Aeneae nostras invisere sedes
Turpe erat, Arctoa vel riguisse[m] nive.
Dulichium certe nemo iam nosset Ulissem[n],
Ad patriam recte si tenuisset iter,
Sed maris insidias[o] surda evasisse carina[2])
Et longe numquam succubuisse viae
Et multos populos, multas errasse per urbes
Grandia magnanimi[p] sunt monumenta[q] viri[r].
Nec vero Aeneas Circes remoratus amore
Ad proprias rediit tardius ipse lares.
Nec semper Alcinoi[s] multam convivia noctem
Traxit et errores duxit in astra suos.
Sed proceres adiit fortesque potentibus armis
Teutonicos fidei pectora plena rudis
Augustamque etiam breviter penetravit in aulam
Humani generis[t] factus honorque Jovis.
Utque ferens mandata Jovis Cyllenius auras
Nuntius aerias impiger ire solet,

---

a) Catho. — b) pocolomineos. — c) I ta. — d) sacro sancti. — e) lobore — f) prestas. — g) quelibet. — h) Hunc. — i) germanta geſtrichen und daneben geſchrieben: germatacura. — k) pius. — l) Nanque. m) reguisse. — n) vlissen. — o) in sidias. — p) magnamini. — q) monuenta. — r) Virj. — s) aclinoi. t) generis fehlt. Meyer. —

1) Die Mondgöttin Phoebe (Diana) als Schützerin des Geſchlechtes, das ihr Sinnbild im Wappen führt.

2) Anſpielung auf die Geſandſchaftsreiſe des Enea Silvio Piccolomini nach England und Schottland.

Sic diu Aeneas Friderici jussa per orbem
Legati functus munere saepe tulit
Et tandem ad summum merito provectus honorem
Humano maius rexerat imperium.
Nunc[a] deus est, sed semideum nos fecimus ipsi,
A nobis sumpsit lumina magna Pius[b].
Nec tua iam, nostris nisi res germanica cedet[c]
Finibus, obscuro sidere[d] luna nitet.
Te colit imperium retinens[e] terraeque marisque
Et quidquid reliqui concavus orbis habet.
Et te caesarea[f] redimitis tempora fronde
Natus[g] amat sceptrum quam magis ipse suum.
Quid populos memorem, quos Rhenus cludit et Hister,
Tutela fretos unius esse tua?
Atque ego coelicolas mihi multa dedisse putabo,
Vestro si liceat sidere saepe[h] frui.
Noctibus Endymion[i] multis tandem oscula lunae
Accepit tacitae[k] dignus amore deae:
Ipse ego vel nitidum potero contemnere Phoebum[l],
Ut vestrum intuear nocte silente iubar.

---

a) Hunc. — b) pius. — c) sodet. — d) sydere. Anspielung auf die Halbmonde im Wappen der Piccolomini. — e) Imperium retinens = der Kaiser. — f) Cesarea. — g) = Maximilian. — h) sepe. — i) endimion. — k) tacite. — l) contempnere phebum. —

Zur Kritik zeitgenössischer Quellen über die Schlacht von Pavia 1525.

Von Universitätsprofessor Dr. Michael Mayr, Staatsarchivdirektor in Innsbruck.

Die Schlacht im Tiergarten vor den Mauern Pavias am 24. Februar 1525 hatte den weltbewegenden Kampf um die Oberherrschaft in Europa zwischen Habsburg und Frankreich für lange Zeit zugunsten des Kaisertums Karls V. entschieden. Der unbeschreibliche Eindruck der Niederlage Frankreichs und der Gefangennahme seines Königs wirkte auch mächtig auf Deutschland zurück und war für die beginnende Reformation und für den namentlich in Süddeutschland und Tirol aufflammenden Bauernkrieg ein schwerer Schlag[1]).

Die Hauptmasse der Streiter auf beiden Seiten bildeten deutsche Söldner. Für den französischen König kämpften Tausende von Schweizern und die schwarze Schar der Landsknechte aus Lothringen und dem westlichen Süddeutschland; mehr als die Hälfte der kaiserlichen Kämpfer bildeten die tapferen Landsknechte aus Vorderösterreich, Tirol und den übrigen österreichischen Erblanden, welche unter dem obersten Feldhauptmann der Grafschaft Tirol, Georg von Frundsberg, und dem tapferen Landsknechthauptmann Mark Sittich von Ems, dem Vogte von Bregenz, Bludenz und Sonnenberg dienten, der seit vielen Jahren der Regierung zu Innsbruck in gefährlichen Zeiten stets mit einigen Fähnlein Fußvolk und einer ziemlichen Anzahl gerüsteter Pferde verpflichtet war[2]). Graf Nikolaus Salm war der Führer des berittenen tapferen vorderösterreichischen Hofgesindes. Auch der weitaus größte Teil der unerschrockenen kaiserlichen Besatzung in der Stadt Pavia waren Süddeutsche unter dem Befehle der von der Innsbrucker Regierung geworbenen Hauptleute Graf Eitelfritz von Zollern, Graf Lodron, Heinrich von Castlalt, Graf Christoph von Lupfen, Eiteleck von Reischach, des besonders in der Brückenbaukunst berühmten Konradin Spezger von Glurns, Kaspar von Frundsberg, dem Sohne Georgs, und einer Reihe anderer.

In den wichtigsten Quellen und älteren Darstellungen der Schlacht wird der Hauptanteil am Siege auch der deutschen Kraft zugeschrieben. Merkwürdigerweise beginnt aber in den neueren Forschungen der Ruhm dieser Deutschen mehr und mehr zu verblassen, nicht etwa, weil die Zeugnisse für die Taten der Deutschen als irrtümlich erwiesen wurden, sondern weil, wie uns scheinen will, gerade die deutsche geschichtliche Forschung der letzten Zeit die einzelnen Mitteilungen der spanischen, italienischen und französischen Quellen über Gebühr in den Vordergrund gestellt hat.

Noch L. Ranke[3]) war zum Urteil gelangt, daß Mark Sittich und Frundsberg, wie aus den deutschen Berichten feststehe, bei der Schlacht das beste getan haben, und er stellt in seiner kurzen durchdringenden Quellenkritik den Schlachtbericht G. von Frundsbergs unter

---

1) Einen gefährlicheren Augenblick hat Deutschland kaum erlebt als gerade den Bauernkrieg zu Ende Februar 1525, und vor Pavia sind auch die Bauern und Lutheraner geschlagen worden, urteilt H. Baumgarten, Geschichte Karls V. Bd. II. 400 ff.

2) Bestallungsurkunden im Innsbrucker Staatsarchiv, Bekennenbuch I.

3) L. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (1842) II, 326 Note.

den Berichten der Befehlshaber an die Spitze der Quellen[1]). Wie wir aus Buchholtz erfahren, betonte der oberste Kanzler Karls V., Gattinara, nach der Schlacht besonders, wie sehr dem Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand, zu danken sei für die Herbeischaffung von Leuten und Geld, um die kaiserliche Armee zu verstärken, wodurch man sagen könne, daß der Sieg erfolgt sei[2]). Kaiser Karl V. selbst schreibt am 25. März an Ferdinand: Ich vermag Euch nicht genug zu danken für die große und gute Hilfe an Leuten und an Geld, die Ihr geschickt habt ... und kann mit Gewißheit sagen, daß Ihr große Ursache seid von dem schönen und glücklichen Siege. Er empfahl besonders die Hauptleute Graf von Saluzzo, Georg von Frundsberg und Mark Sittich von Ems seinem Wohlwollen[3]). Erzherzog Ferdinand hatte hinwieder am 15. März seinem kaiserlichen Bruder besonders den Grafen Salm empfohlen, der eine der Ursachen war, daß die Schlacht geliefert worden und auch mit eigener Hand das Pferd des französischen Königs getötet habe[4]). Auch der oberste Befehlshaber, der Vizekönig Lannoy von Neapel, berichtet am Tage nach der Schlacht in einem ersten Schreiben an den Kaiser: Der Graf Lodron und ebenso alle deutschen Kommandanten haben sich trefflich gehalten. In einem zweiten Briefe vom selben Tag belobt er namentlich Georg von Frundsberg, Mark Sittich und vorzüglich auch den Grafen Salm. Der Kaiser möge diesen Anerkennungsschreiben schicken[5]).

Eine Art vielleicht ungewollter Revolution in der bisherigen Auffassung brachte im Jahre 1885 ein Aufsatz K. Häblers, der auf Grund aller bekannten Quellen den Hergang der Schlacht strategisch entwickeln will[6]). Er geht davon aus, daß eine Menge zeitgenössischer Berichte vorhanden seien, die aber unmöglich in Einklang gebracht werden könnten. Deshalb hätten von neueren Forschern nur wenige dieser Schlacht eine ausführliche Darstellung gewidmet, und sie seien meist nur einem dieser Erzähler gefolgt, wie Ranke, Leva, Mignet, Lafuente; ein anderer, Magenta, wollte alle Quellen benützen, habe sie aber nicht richtig gesichtet. Häbler zählt dann die Berichte der Augenzeugen auf, welche an der Leitung der Schlacht selbst hervorragenden Anteil hatten. Den Bericht G. v. Frundsbergs setzt er an dritte Stelle, ohne hiefür einen Grund anzugeben[7]). Er bemerkt dazu, daß dieser Bericht den deutschen Flugschriften, deren er drei verglichen und ihren Inhalt auch wörtlich übereinstimmend gefunden habe, zugrunde liege. Eine französische Übersetzung nach Frundsbergs Original für Erzherzog Ferdinand weiche vom richtigeren deutschen Texte ab. Die Berichte aller Personen, denen der Verlauf der Ereignisse bekannt sein konnte, sagt dann Häbler, lassen sich vollständig vereinigen. Prüft man aber Frundsbergs Schlachtbericht mit Häblers, leider aller näheren Belege ermangelnden Darstellung nach, so ersieht man, daß Frundsbergs Schilderung weder voll ausgenützt, noch in allen nach Vergleich mit den andern Hauptquellen gewiß richtigen Punkten verwertet wird, im Gegenteil starke Abweichungen stattfinden, deren Unrichtigkeiten sich nicht unschwer nachweisen ließen. Ganz im Gegensatze zu den oben erwähnten maßgebenden Zeugnissen über den Anteil der Deutschen am Kampfe

1) L. Ranke (a. a. O.). Er findet darin keinen Widerspruch zu anderen und stellt fest, daß auch der von ihm (Bd. VI, 164) abgedruckte Bericht Luzaschos vom 2. März 1525 den Bericht Frundsbergs bestätigt.

2) F. B. v. Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten (1631) II 282, der ebenda (S. 272) erklärt, daß die von Ferdinand gesandten Truppen von wesentlichem, ja entscheidendem Nutzen waren.

3) Ebenda II, 277.

4) Ebenda II, 277.

5) K. Lanz, Korrespondenz des Kaisers Karls V., Bd. I, 152, 153. — Die spanischen Hauptleute werden freilich zu klingender Belohnung vorgeschlagen; die deutschen unterstanden allerdings Erzherzog Ferdinand.

6) K. Häbler, Die Schlacht von Pavia in den Forschungen zur Deutschen Geschichte, 25 Bd., 513 ff.

7) Dafür setzte er den Brief des Kriegsschatzmeisters Abtes Nájera, obwohl er kein Anführer war, an zweite Stelle.

erweckt Häblers Darstellung den Eindruck, daß diese nur eine ziemlich geringe Rolle spielen[1]). Noch leichter geht über die deutsche Quelle E. von Borries in einem kurzen Aufsatz über die Gefangennahme des französischen Königs hinweg[2]). Er erwähnt ganz irrigerweise, daß Frundsbergs Bericht nur in einer gleichzeitigen französischen Übersetzung erhalten sei, und nennt auch seine Angabe, daß Graf Salm das Pferd des Königs niedergestochen hätte, reinen Irrtum, der auf den Wunsch der beteiligten Deutschen zurückgehe, auch einen Anteil an der Gefangennahme des Königs geltend zu machen!

Zweifellos führte nur die Unkenntnis und als Folge derselben eine gewisse Geringschätzung der deutschen Hauptquelle zu so mißgünstiger Beurteilung[3]). Es erscheint darum an der Zeit, der Forschung nach dieser Richtung ein paar neue Fingerzeige zu geben durch einige Feststellungen bezüglich der Überlieferung dieser wichtigen Quelle[4]).

Zumeist gilt als der Bericht Frundsbergs, den auch Ranke an erste Stelle setzt, die bei Bucholtz IX, 1 ff. (1838) abgedruckte „Copie d'un extrait des lettres ecrites en allemand à monseigneur l'archiduc Ferdinand par messire George de Fransberg usw., welche Buchholtz als eine gleichzeitige und amtliche Übersetzung bezeichnet. Nur Häbler[5]) weist darauf hin, daß der Text der deutschen Flugschriften abweichend und richtiger sei, ohne jedoch weiter auf die Sache einzugehen. Noch näher kommt Liliencron[6]), wenn er sagt, das Lied des Erasmus sei, wie die Vergleichung zeige, nach Frundsbergs Schlachtbericht an die Regentschaft in Innsbruck verfaßt, dessen Druck er auch zitiert. Aber auch er erwähnt nicht, daß uns in diesem Drucke[7]) das Original des Frundsbergschen Berichtes vorliegt. Dasselbe stammt nach der Angabe des Herausgebers dieser Urkunde, des bekannten Anton Emmert, aus dem Innsbrucker Staatsarchiv, scheint aber, wie eingehende Nachforschungen ergaben, nicht mehr vorhanden zu sein[8]). Als vollwertiger Ersatz für das nunmehr fehlende Original liegt uns in den nach Abschluß eines jeden Jahres angelegten amtlichen Kopialbüchern der Innsbrucker Regierung eine Abschrift nebst einigen begleitenden Aktenstücken vor[9]), deren Druck im Anhange dieses Aufsatzes wohl durch die Bedeutung dieser Quelle gerechtfertigt wird[10]).

Ein Vergleich der verschiedenen, auf Frundsbergs Originalbericht zurückgehenden deutschen Schlachtberichte ergibt folgendes Verhältnis: Der bei Mone, a. a. O. und hier gedruckte, unmittelbar nach der Schlacht abgesandte Bericht an die Statthalter, Regenten und

---

1) Das leuchtet auch in H. Baumgarten, Geschichte Karls V., Bd. II (1888), 378 ff. durch, der sich einfach auf Häbler beruft, wenn er auch den trefflichen Geist der Deutschen anerkennt und einmal bemerkt, von den Deutschen zu reden finde der Spanier in seinem ersten Berichte an den Kaiser nicht nötig.

2) E. v. Borries, Über Franz' I. Gefangennahme am 24. Februar 1525 in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft VI (1891), 366 ff.

3) Die Einzelheiten, welche bei Ad. Reißner Historia Herrn Georgen und Herrn Casparn von Frundsberg (Frankfurt 1568) und F. W. Barthold, Georg von Frundsberg oder das deutsche Kriegshandwerk usw. (Hamburg 1833) zu holen sind, werden gleichfalls meist übersehen.

4) Aus der Literaturzusammenstellung über die Schlacht von Pavia bei L. Pastor, Geschichte der Päpste II (1907) ergibt sich, daß außerhalb Deutschlands an der Klarstellung der Ereignisse eifrig gearbeitet wird. Die letzte Arbeit darüber ist wohl jene von E. Bonetti, Corresp. dell' arch. Gonzaga riguard. la battaglia di Pavia. 1908 (Boll. della soc. Pav. di st. p. 8), die mir aber unzugänglich war.

5) A. a. O., 514.

6) R. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrh. III (1867), 427.

7) In Fr. J. Mones Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit VI (1837), 17 ff.

8) Bei einer wenige Jahre nach dieser Edition vorgenommenen Registrierung dieser Archivteile, in welchen sich noch andere Berichte Frundsbergs vorfinden, fehlte schon dieses Stück. Merkwürdigerweise scheinen die Originale aller von A. Emmert veröffentlichten Stücke nicht mehr an das Archiv zurückgekommen zu sein.

9) Innsbrucker Staatsarchiv, Kopialb. Causa domini 1523—1526 fol. 200 ff.

10) Zudem ist der Druck des Originales in Mones Zeitschrift einigermaßen lückenhaft und auch nicht allzuleicht zugänglich.

Hofräte des Erzherzogs Ferdinand in Innsbruck, der zu dieser Zeit selbst in Innsbruck weilte, bildet das Original A. Zunächst daraus abgeleitet ist der handschriftliche Bericht bei L. Bechstein, Deutsches Museum I, (1842), 125, der als Quelle B. gelten kann. Er enthält gegen Schluß zwei Zusätze, deren erster nach den Worten: vil gueter gefanngner einsetzt und lautet: nemlich den konig von Frandreych, konig von Nassara, auch des konig von Schotten bruder Fryderiko de Possula, graf Wolff von Lüpfa, den Brandegen und sonst vil mechtig frantzosysch herren, der nomen mir yetzt nit wyssent ist, die namhafften. Der zweite Zusatz setzt ein nach den Worten: Auf der walstatt beliben sind und lautet: der von der weyssen rosen künig, der hertzog von Lottringen, der von Pallitz und vil namhaffter herrn; welche nit gefangen worden, sein alle erstochenn[1]). Als Quelle C wird das stark gekürzte, sonst auf B zurückgehende gleichzeitige Flugblatt bei L. Bechstein, Deutsches Museum I, 115 ff. und wohl auch der von Hottinger, Geschichte der Eidgenossen I, 179 und 486 f. benutzte „Wahrhafte Bericht" anzusehen sein. Erst in weiterer Ableitung D kommt der angeblich für Erzherzog Ferdinand angefertigte Auszug als Quelle in Betracht. Dieser enthält außer dem Zusatze über den Tod des Königs von der weißen Rose verschiedene erklärende Ergänzungen und einen Teil des von dem Landsknechthauptmann Kaspar Winzerer aus Tölz, dem in Frundsbergs Berichte genannten Kampfgenossen desselben, abgefaßten kurzen Berichtes[2]). In letzter Linie stehen als Quelle E die bei Liliencron, Die historischen Volkslieder usw., a. a. O., charakterisierten Landsknechtslieder.

Das Originalschreiben Frundsbergs nach Innsbruck enthielt zwei Beilagen: ein vom Oberbefehlshaber Vizekönig Lannoy unterschriebenes Verzeichnis der gefangenen und getöteten großen französischen Herren und ein detailliertes, italienisch geschriebenes Verzeichnis der französischen Truppen, welche nach Italien geführt worden waren[3]), nebst den Namen der wichtigsten gefallenen Herren und der Angabe, daß auf dem Schlachtfelde insgesamt 12 000 tot geblieben sind. Das gesamte französische Heer zählte nach diesem Verzeichnisse über 39000 Streiter[4]).

In der als B bezeichneten Quelle wurde nach dem Berichte Frundsbergs und vor das Verzeichnis der gefangenen und getöteten Großen der kurze Bericht Winzerers eingefügt[5]).

Am Innsbrucker Hofe hatte man für die kriegerischen Vorgänge in Oberitalien nicht bloß wegen der Nähe des Kriegsschauplatzes und der damit verbundenen habsburgischen Gesamtinteressen die größte Aufmerksamkeit. Erzherzog Ferdinand und seine Regierung hatten sich auch für die Aufbringung der deutschen Landsknechte, des Hauptteiles des kaiserlichen Heeres, und seine Ausrüstung, die größte Mühe gegeben. Schon im Frühsommer 1524 ließ der Kaiser durch den obersten Hauptmann Eitelfritz von Zollern 5000 Knechte im Reich und in den habsburgischen Erblanden werben, die zu Meran gemustert und die Etsch abwärts nach Italien geführt werden sollten. Sie erhielten Spieße, Hellebarden, Handbüchsen und andere Wehren aus dem Zeughause in Innsbruck[6]). — Bald darauf er-

1) Einige sonstige geringfügige Abweichungen sind wohl nur Schreibfehler.

2) Veröffentlicht bei L. Bechstein Deutsches Museum I, 129. Dem Inhalte nach war diese kurze Mitteilung an eine fürstliche Persönlichkeit (Erzherzog Ferdinand?) adressiert.

3) Diese Beilage wird irrtümlich meist als integrierender Teil des Frundsbergschen Schlachtberichtes betrachtet.

4) Der französische König selbst gab 26 000 Teilnehmer an der Schlacht an. Das würde nach Abrechnung der Graubündner, welche vor der Schlacht heimzogen, und der auf päpstliches Gebiet usw. entsandten Truppen ungefähr stimmen.

5) Die Namenslisten werden desto mehr entstellt wiedergegeben und durcheinander gebracht, je weiter eine dieser Quellen sich vom Original entfernt.

6) Innsbrucker Staatsarchiv. Auftrag Erzherzog Ferdinands vom 2. Juni aus Stuttgart an die Innsbrucker Regierung. Causa domini, fol. 108.

teilte Erzherzog Ferdinand dem Vogte Mark Sittich von Ems den Auftrag, sich bereit zu halten, da er höre, daß der Kaiser 10 000 Knechte aufnehmen wolle und Mark Sittich dafür vielleicht notwendig sei[1]).

Auf die verschiedenen bedrohlichen Nachrichten vom Bischof von Trient und vom kaiserlichen Orator Sanchez in Venedig und nach dem Eintreffen der unerwarteten Botschaft von der am 26. Oktober erfolgten Einnahme Mailands wurde von Lannoy und seinem Hofmeister Cornelius d'Espagna, der selbst die Werbungsarbeiten leitete, auf den endlichen Abmarsch des deutschen Fußvolkes nach Italien immer lebhafter gedrängt[2]). Die Sache war sehr langsam vor sich gegangen, denn nicht bloß Bayern machte Schwierigkeiten; es waren auch die Knechte in Tirol und in den Erblanden anfänglich schwer zu bekommen, weil gegen die französischen Werbungen Mandate ausgegangen war, daß die Knechte nicht in den Krieg ausziehen, sondern daheim bleiben sollen. Jetzt mußten erst wieder Gegenmandate erlassen werden. Am 14. November war in Innsbruck die Nachricht eingetroffen, daß sich der französische König vor Pavia gelagert habe, aber ein Sturm sei abgeschlagen worden. Von Sanchez wurden gleichzeitig aus Soncino Spieße und Geschütze erbeten. Um Martini waren auch die ersten deutschen Truppen in Neumarkt, Tramin und Salurn gemustert worden, weil man diesmal Meran als neuerlichen Musterplatz verschonen wollte[3]). Nach Mitte Dezember aber musterten der tirolische oberste Feldhauptmann Georg von Frundsberg gegen 8000 Fußknechte und ebenfalls Mark Sittich seine Scharen in Meran, die alle über Ehrenberg, den Fernpaß und über die Malserheide heranzogen zur Vertreibung des Königs von Frankreich aus Italien. Die Bevölkerung wurde angewiesen, den nötigen Proviant, Brot, Wein, Fleisch zum gewöhnlichen Preise zu liefern. Auch etliche treffliche Handbüchsenschützen sollten für Frundsberg in Tirol geworben werden. Zu gleicher Zeit wurden aus den tirolischen Zeughäusern in Innsbruck und Trient ungefähr 11 000 lange Fußknechtspieße, Büchsenpulver und Blei gegen Bezahlung abgegeben[4]) und aus Trient zwölf Geschütze entlehnt.

Am 26. Februar um 9 Uhr abends traf in Innsbruck die erste Siegesnachricht aus dem Felde vor Pavia ein[5]). Ein Diener des Herzogs von Mailand war am Tage vorher mit der frohen Botschaft, deren Kredenz vom Herzog mit eigener Hand unterschrieben war, aus dem Lager von Pavia geritten. Die Nachricht lautete, daß das französische Volk in offener Feldschlacht besiegt, bei 14 000 Mann erschlagen, der König gefangen und alle Geschütze erobert worden seien. Die Innsbrucker Regierung ließ den großen Sieg in aller Eile an die Vertretung des Schwäbischen Bundes, an die Fürsten von Bayern, an die unterstehenden Regierungen in Eßlingen, Stuttgart und Ensisheim, an das Regiment in Wien, an den König von Ungarn, an den Bischof von Salzburg, an die Pfalzgrafen und an andere weitermelden. Am nächsten Tage erging ein Rundschreiben an alle Städte und Märkte Tirols des Inhalts, daß gestern ein Diener des Herzogs von Mailand und heute auch andere Personen den Sieg gemeldet haben[6]), und es wird ersucht, für den großen Sieg Gott zu danken, für die Seelen der abgestorbenen Freunde und Feinde zu beten und allen Umsassen die Sache zu verkünden.

1) Innsbrucker Staatsarchiv (a. a. O.). Buch Walgäu 1523—30 fol. 116.

2) Die Belege dafür und für alles Folgende befinden sich im Innsbrucker Staatsarchiv. Causa domini und Buch Tirol zum Jahre 1524/25.

3) Gleichzeitig kamen auch die Klagen der Bevölkerung über Ausschreitungen der Soldateska nach Innsbruck. Auch eine epidemische Krankheit (Erbrechen) brach längs der Heeresstraße über den Brenner und in Meran aus, wogegen die Regierung drakonische Maßregeln anwenden mußte. Desgleichen wurde ein Getreide- und Viehausfuhrverbot aus dem Vinschgau über das Wormser Joch erlassen, damit nicht etwa die Feinde des Kaisers versorgt werden könnten.

4) Innsbrucker Staatsarchiv. Raitbücher.

5) Auch der Papst erhielt sie am selben Tage.

6) Nur statt der Zahl 14 000 Erschlagener wird hier ein „merklich Volk" geschrieben.

Erst am 5. März kamen die Berichte des Vizekönigs Lannoy und des Georg von Frundsberg nach Innsbruck. Die Regierung nennt sie glaubwürdige und wahre Schriften Lannoys und Frundsbergs, in denen eigentlich und lauter begriffen sei, wie sich die Schlacht zugetragen habe, wer mit dem König von Frankreich gefangen genommen und erschlagen worden sei. Abschriften davon sendet sie an die Regierungen in Ensisheim und Stuttgart, an den Schwäbischen Bund, an die Pfalzgrafen, nach Salzburg und nach Bayern und ersucht um allgemeine Verbreitung dieser Nachrichten, die als „Neue Zeitung" überschrieben wird[1]).

New zeittúng[2]).

Antzaigúng der newer zeittúng, wie es aigentlich mit der slacht vor Baúia únd als wir erstlich von Lodi aús gegen den veinden zogen sein, erganngen ist, am freitag den 24. febrúarij, daran gefallen ist sannd Mathias des heiligen XII potentag anno 1525.

Erstlich als wir den 24. janúarij zú Lodi mit allem haúffen aúf Merion (Marignano) únd von dannen gen Campian (Campiano) verrúckht únd daselbs zú ring úmb daz negst únnser leger zúsamen geslagen, haben wir den ersten scharmútzl zú roß únd fúeß daselbs im ort des Tiergarttens mit dem Frantzosen angenomen, alda etlich zú fúeß erlegt worden.

In mitler weil prúggen geslagen, spinedi gemacht, únd am 3. febrúarij seyen wir zú Compian mit dem hör neben dem Tiergarten únd des Frantzosen leger gegen Baúia aúf ain welsche meyl gerúckht, daselbs im freyen veld wider daz leger geslagen. Do sein die feindt zwischen únnser únd der statt gelegen, sich seer vasst vergraben, damit wir sy nit úberzúgen, dann mit grossem mercklichen schaden, etwas abprechen haben múgen. Die von Baúia haben únns zúgeschriben dúrch die ziffer, daz wir dhains wegs da angreiffen sollen, aúch únnser sach irenthalben[3]) in dhain geferr setzen sollen. Daraúf wir begert haben, ainen von inen zú únns heraús zú schicken únd mit ime zú ratslagen, damit sy wissen únnser únd ire ansleg. Daraúf sy únns den Walderstain[4]) heraús geschickht, haben wir mit ime geratslagt, damit sy aús dem sloss heraús ziehen únd hinder inen daz sloß besetzn únd 200 knecht an die ort in der statt, da es dann von nótten sey, verordnen sambt etlichen Tellianern (Italienern), únd doch mit inen beslossen, daz sy ir sach in dhain gefer setzen, úntzt daz wir in der nacht zwen schúss mit grossen stúcken, inen zú ainem wortzaichen thún, damit sy wissen, daz wir aúf seyen[5]); dargegen sy únns fewrzaichen geben, únns damit angezaigt, daz sy ir sach aúch in ordnúng haben. Sein daraúf die únnsern zústúnd in die nacht aúfgewest, den dross von únns hinder sich aúf die seitten geschickht am Tiergartten, únd in gottes namen darnach in ainer stúnd von únnserm leger úber die seitt an die mawr gezogen, dann wir geacht haben, gefúnden, únd als der tag herganngen, haben wir die mawr gewúnnen, haben ain laúffenden haúffen 2000 knecht únd 1000 Spanier, die all weisse hemetter angehebt, únd welhe nit hemetter gehebt, mit weissem pappier verzaichent[6]), verordent aús der úrsach, daz wir gemaint haben, die maúr vor tags zú gewynnen, únd haben wellen die kúriser im Tiergarten úberfallen, hat únns der tag, von wegen daz es sich so lanng mit der mawr verzogen, daran verhindert; sein inndem die kúriser der sach gewar worden únd aúch aúfgewest, zú irem haúffen gerúckt. Aúf sy haben wir verordent den laúffenden haúffen únd neben inen die leichten pherd, únd ist aúf sy ganngen

1) Welche Bedeutung diesen Nachrichten auch in der Innsbrucker Registratur beigemessen wurde, beweise der gleichzeitige Vermerk am ersten Blatte des Kopialbuches Causa domini: Schlacht von Pavia, fol. 200.

2) Staatsarchiv Innsbruck, Kopialbuch I. S. Causa Domini 1523—1526 fol. 200 ff.

3) Im Drucke des Originals bei Mone fehlen die folgenden Worte: in .... ainen. Offenbar blieb eine Zeile aus.

4) Im Drucke des Orginals: Waldenstain, was wohl richtiger ist, wie die Tiroler Archivalien nachweisen.

5) S. O. aufsezen. — 6) S. O. verzeichnet.

ûnnser geschütz. Darnach herr Merckh Sittich von Embs mit seinem haûffen, so er herein gefüert, mit sambt den 12 fendlen knechtn[1]). So ist Jörg von Frûndtsperg[2]) ime mitsambt Jacoben Wernaw, meinem leidner, von meinem haûffen zûgeordent, gezogen. Nach demselben haûffen bin ich der von Frûndtsperg[3]) mit herr Casper Wintzerer[4]), mit dem anndern haûffen lanndsknecht getzogen, ûnd ûber die Spanier zû fûess sind herr Mercken aûf die gerechten hannd gezogen; also haben der zewgmaister ûrsach halben befelh oder gehaiss ûnnser pûxen aûsgespannen. Nû haben wir, als wir in den Tiergarten komen sein, wortzaichen mit denen von Baûia gemacht, wann wir zûm Tiergarten einkûmen, daz wir inen ain wortzaichen geben, daz dann beschehen ist, dardûrch wir ûnd sy in ainer possess, Mirabl (Mirabello) genannt, zûsammen komen sollen. Da ist herr Merckh dûrch den marcös (Marchese Pescara) empoten worden, er sol eylends ziehen zû dem haûffen, ûnd ich herr Jörg hab mûessen wartten, damit daz geschûtz wider aûsgespannen werde. Und haben daz geschûtz nit so geschwind ûber die gräben pringen mûgen, dardûrch des Frantzosen raisiger zewg etlich pawrn, oxen ûnd ross pey dem geschûtz erstochen; ûnd haben also etlich geschûtz mûessen verlassen, ûnd bin also mit meinem haûffen pys wider zû herr Mercken gezogen; do haben die feindt am nachzûg mit dem geschûtz aûch schaden gethan. Also ist der Frantzos mit seinem raisigen zewg, desgleichen mit seinem haûffen lanndsknecht ûnd den Sweitzern gegen ûnns gerûckht ûnd ir geschûtz vor inen geslaipfft ûnd häfftig gegen ûnns geschossen; Got hab lob nit darnach schaden gethan. Daraûf wir retig worden, wiewol der haûff zû Baûia noch nit pey ûnns gewesen, ûnd in dem namen gotts[5]) pey 15 hûndert Spanier schûtzen ûnnserm geraisigen zewg, nachdem er vil swecher ist gewesen dann des Frantzosen raisiger zewg, inen zûgeben. Und seyen herr Merckh ûnd ich mit ûnnsern paiden heûffen[6]) gestrackhs nebeneinannder irem geschûtz zûezogen; daraûff des Frantzosen haûffen lanndsknecht den nechsten ûnns ûnnder aûgen getzogen. Und hat von erst mit mainem haûffen getroffen, ûnd herr Merckh mit seinem haûffen, ûber ain ort, aûch in des Frantzosen hawffen lanndsknecht getroffen. Und haben indem die lanndsknecht geslagen ûnd mit paiden heûffen[7]) fûrgetrûckht, inen ir geschûtz abgedrûngen. Also haben die Spannyschen schûtzen ûnd neben inen ûnnser raisigen in des Frantzosen kûriser so vasst gesetzt ûnd geschossen, daz dieselben kûriser den Sweizern zûm tail ir ordnûng zertrennt ûnd ûnnser raisigen also mit inen darein gehawen ûnd dem[8]) kûnig sein roß geschossen, doch dhain[9]) leme[10]) nit. Und so pald wir die lanndsknecht haben geslagen, die Sweizer kain stanndt gethan. Also sein ûnnser raisig ûnd sonnderlich graf Niclas von Salmm mitsambt seinen[11]) geraisigen, dem hofgesind, des Frantzosen raisigen nachgefolgt ûnd sich eerlich ûnd wol gehalten. Und sonnderlich er graf Niclas sich so hart ûmb den kûnig angenomen ûnd dem kûnig sein pherd erstochen. Do hat sich der kûnig vasst gewert, doch ist er, als der heûngst ûnnder im gefallen, gefanngen worden. Und wellen ir vil yezûnd den kûnig gefanngen haben. Die ûnnsern zû Baûia haben inen selbs ain hawffen Sweizer, Gasconier ûnd lanndsknecht in irem aûsfal zûgeordent, dieselben zûûerhalten. Und daraûf hinaûs gefallen ûnd sy per forz geslagen, groß gûet gewûnnen, da sy inen ire leger alle geplûnndert. Also hat ûnns got aûf diesen tag gegen ûnnsern veindten sig ûnd glûckh geben, des wir dann sein götlichen gnaden pillich danncknper sein söllen ûnd wellen. Und sind also mitsambt denen, so ertrûncken, ob den 10 taûsend mann ye tod geslagen worden, darûnder vil gûetter lewt ûmbkomen. Und ich acht, daz wir aûf ûnnser seitten über die 4 hûndert mann nit verlorn. Und haben sich des Frantzosen lanndsknecht dapher gewört,

1) Im Original: Knechte. — 2) S. O. Freundtsperg. — 3) S. O. Freundtsperg. — 4) S. O. Winzener. — 5) S. O. gottes. — 6) S. O. hauffen. — 7) S. O. hauffen. — 8) S. O. den. — 9) S. O. khain. — 10) S. O. leuw statt leme = lahm. — 11) S. O. sein.

doch der merer tail das gloch bezalt, ûnd haben vil güeter gefanngner, so aûf des Frantzosen seiten[1]) zûm tail ûmbkomen ünd aûf der walstatt beliben sind. Wir haben aûch den feindten 32 stûckh pûchssen abgewûnnen. Und der Sweitzer, so wir gefanngen ûnd wider ledig gelassen haben, sein pey 4 taûsent. Es sind aûch sonnst vil lanndsknecht aûch gefanngen ûnd der Lanngenmanntl erstochen worden[1]).

Hernach volgen die gefanngen in der slacht vor Baûia am tag Mathie, kayserlicher majestät gebûrttag, beschehen am 24. tag february anno 1525.

Erstlich die fürsten: Kûnig von Franneckhreich, künig von Noûarra. herr von Sanpol, Franciscûs marggraf von Salûtz, Lûdwig herr von Neûers, der printz von Talemon.

Annder groß herren, haûbtleût ûber kûriser ûnd des kûnigs von Franckhreich ordennsritter brûeder: der herr marschalch, herr von Foys, herr von Riens, herr marschalch Montmorenzi, herr von Bryon, herr öbrister hofmaister, herr vitzthûmb von Schartres, Galiatz Visconte, herr Fridrico de Boselo, hawbtman ûber die kûriser ûnd fûeßvolckh, des grossen hofmaisters sûn, der gûbernator von Limosin, herr von Sand Mesina, camerdiener ûnd hawbtman ûber 50 kûriser, herr della Rossapot, hawbtman ûber 50 kûriser, freyherr von Byron, herr von Bonaval, herr von Momposat, aûch ainer von der camer, weilend des herren von Bitel brûeder, herr von Pomorol, der Bally von Parys, herr von Viri, herr von Scharon, freiherr von Bûrentzes, des canntzlers aûs Franckreich sûn, herr von Nanckay, leûtinant der 1 hûndert hartschier von der gûardi, herr von Boysy, herr von Lorges, herr von Mogni, herr von Krott, herr von La Gûische, herr von Montigent, aûch ainer von der camer, herr von San Marschaûlt ûnd sein brûeder, der marschalch von Darminackh, hawbtman der pherd ûnd ûber die arttallarey, vicecont von Laûedan ûnd sein brûeder, herr von Klagetten, des kûnigs hofmaister, herr von Botton, edler von der camer, herr von Kamgny, hawbtman ûber 100 hartschier von der gwardi, herr von Dambigny, hawbtman ûber die kûriser ûnd die gwardi ûnd Srosoyse sein vetter, herr von Danbigen, herr von Daûmebald, des herren von Tornon sûn, La Roscha Egmond[2]), La Roscha, des herren von Lenkon leûttener, herr von Clermont, herr von Boûtiers, herr von Barbaschiens, herr von Florentzi, des von Marschon sûn, hawbtman ûber die kûriser ûnd öbrister hawbtman ûber die Sweitzer, herr von Ryan, leûttener von der geselschafft des herren von Santamesyna, herr von Schoyisy, herr von Montschenû, hofmaister, herr von Sand Geran, vicecont von Stantzes, leûttener von des öbristen hofmaisters geselschafft ûnd sein sûn, herr von Anschi, des frantzösischen Fûeßvolckhs hawbtman general, herr von Margiron, der hawbtman Hymbaûlt, herr von Rûffeck Dangeûnnois, herr von Bones, des kûnigs hofmaister, der hawbtman Prepont, herr Carret von Dûras. Und sein sonnst vast vil des kûnig von Franckreichs hofgesind gefanngen, edl, amptlewt, schreiber, hertschier von der gwardi ûnd annder hofgesind ûnd vasst vil Sweitzer ûnd Walhen, darûnder sein 5 oder 6 hawbtlewt ûnd Hanns von Lanndegg, Branndegger ûnd der jûng graf von Lûphen.

Sonnst gross erslagen herren: Franciscûs des hertzogen von Lottringen brûeder, der herr von Treymoille, der Admirald, herr von Ballitze, herr Marschalch von Sisambantz, der öbrist stallmaister Galeatz Santseûerin, herr von Bûsy von Amboyse, hertzog von Soffort von der weissen rosen, der graf von Dondorre, herr von Chiamont von Amboyse, herr von Moreta, hawbtman Friedrich Chatagne, leûttner ûber die gwardi, profos am hof, herr von Saignon. Und sûnst von Frantzosen, lanndsknechten ûnd Sweitzern vasst ain grosse antzal volcks, welher namen wir nit wissen, aber der Diespach ûnd annder hawbtlewt von aidgenossen sollen erslagen sein. Vicere aûs Neapels.

1) Nur „se" geschrieben und durchstrichen. Fehlt im Drucke des Originals.
2) Im Drucke des Originals folgt hier die Unterschrift: Jörg von Frundsperg.
3) Im Drucke des Originals fehlt: Egmond.

Konrad Peutinger und die sogenannte Karte des Nikolaus von Cues.

Von Privatdozent Dr. Erich König in München.

Der Name Konrad Peutingers, des gelehrten Stadtschreibers von Augsburg, ist für alle Zeit unlösbar verknüpft mit einer der ältesten bekannten Landkarten, mit der mittelalterlichen Kopie einer römischen Reisekarte aus dem vierten Jahrhundert nach Chr., die Konrad Celtis, ihr Entdecker, seinem Augsburger Freunde im Jahre 1507 testamentarisch hinterlassen hat. Diese „Tabula Peutingeriana" war eines der kostbarsten Stücke in Peutingers reichhaltigen Sammlungen. Er hat sich eine Zeitlang mit der Absicht getragen, die Karte zu veröffentlichen, und hat zu diesem Zwecke nicht nur zwei Abschnitte davon eigenhändig abgezeichnet, sondern sich im Jahre 1511 von seinem kaiserlichen Gönner Maximilian auch ein Druckprivileg für die Ausgabe erteilen lassen. Wie so viele seiner literarischen Pläne ist jedoch auch dieser nicht zur Ausführung gekommen[1]).

Dagegen hat Peutinger das Verdienst, eine andere interessante Landkarte der wissenschaftlichen Welt erhalten und durch eine von ihm angeregte Ausgabe zuerst zugänglich gemacht zu haben. Es ist dies die sogenannte Karte des Nikolaus von Cues, die älteste „moderne" Karte von Deutschland, oder richtiger von Mitteleuropa. Von ihr, die jahrhundertelang verschollen war, sind zu Ende der 1880er Jahre nach und nach vier Exemplare wieder ans Licht gekommen, eines im British Museum in London, ein zweites in der Großherzoglichen Bibliothek in Weimar, ein drittes im Germanischen Museum in Nürnberg und ein viertes endlich in der Königlichen Armeebibliothek in München. Eine eingehende Beschreibung, sowie eine die bisherigen Ergebnisse der Forschung zusammenfassende und selbständig weiterführende Würdigung dieser Karten hat vor einigen Jahren August Wolkenhauer geboten[2]). Danach stimmen die vier Exemplare der in Kupferstich ausgeführten Karte untereinander nicht völlig überein. Einmal hat eine genaue vergleichende Untersuchung ergeben, daß der Münchener Stich den schärfsten und daher ältesten Abdruck darstellt, während die drei übrigen zu einer Zeit hergestellt worden sind, als die Platte bereits „erschöpft" war. Außerdem aber weist das Münchener Exemplar drei Inschriften auf, die andern nur deren zwei. Von diesen beiden, allen vier Blättern gemeinsamen Inschriften gibt die eine, in Hexametern abgefaßte, einen Überblick über das auf der Karte dargestellte Gebiet und sagt dann, daß das Verdienst am Zustandekommen des Stichs dem Kardinal Nikolaus von Cusa gebühre:

1) Über die Tabula Peutingeriana gibt es eine umfangreiche Literatur. Die beste Ausgabe verdanken wir Konrad Miller (Die Weltkarte des Castorius, Ravensburg 1887). In dem diese Ausgabe begleitenden Textband findet man eine ausführliche — in ihren Aufstellungen allerdings seitdem wiederholt angefochtene — Würdigung der Karte und eine eingehende Darstellung ihrer Schicksale. Nachträge dazu lieferte Miller in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des Deutschen Camposanto in Rom (Freiburg 1897) S. 212—20.

2) A. Wolkenhauer, Die älteste Karte von Deutschland, in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905, Nr. 222 und 223, S. 585—87, 596—98. Die beste Reproduktion der Karte bei Henne am Rhyn, Kulturgeschichte des deutschen Volkes I, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 420.

„Quod picta est parva Germania tota tabella
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
Gratia sit Cusae Nicolao, murice quondam
Qui Tyrio contectus erat, splendorque senatus
Ingens Romani, nulli explorata priorum
Et loca qui modico celari iussit in aere."

Die zweite Inschrift nennt Ort und Zeit der Vollendung: „Eystat anno salutis 1491 XII Kalendas Augusti perfectum." Außer diesen beiden trägt aber das Münchener Exemplar noch eine dritte Inschrift: „Communi eruditorum utilitati Chuonradus Peutinger Augustanus iureconsultus archetypum aëneum pecunia sua emptum Joanni Burgkmair pictori municipi suo et de se bene merito imprimendum concessit." Diese dritte Überschrift, die, dem oberen Kartenrande parallel laufend, über der Umrahmung steht, wurde in der Zeit zwischen dem Abzuge des Münchener Exemplars und dem der drei übrigen von der Platte weggeschnitten; nur die letzte Silbe „-sit", die aus Raummangel in der oberen rechten Ecke nach abwärts gestochen worden war, ist auch auf den späteren Drucken noch zu sehen.

Aus den drei Inschriften ergibt sich folgendes: 1. Das Zustandekommen des Kartenstiches wird dem berühmten Kardinal Nikolaus von Cues verdankt; 2. Die Vollendung erfolgte in Eichstätt am 21. Juli 1491; 3. Konrad Peutinger hat die Kupferplatte erworben und sie seinem Mitbürger Hans Burgkmair zum Druck übergeben.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie diese Mitteilungen untereinander in Einklang zu bringen sind, sei zunächst eine andere erledigt, ob uns außer jenen drei Inschriften nicht noch andere Nachrichten über die Karte zu Gebote stehen. Wolkenhauer kennt und verwertet deren zwei. Die eine ist eine Schrift Sebastian Münsters. Dieser berühmte Kosmograph gab im Jahre 1530 eine eigene Erläuterung zu unserer Karte heraus: Germaniae atque aliarum regionum, quae ad imperium usque Constantinopolitanum protenduntur, descriptio per Seb. Munsterum ex historicis atque cosmographis pro tabula Nicolai Cusae intelligenda excerpta. Basileae 1530. Im Vorwort dieser Schrift lesen wir ein Lob auf Peutinger, daß er die Karte gekauft habe und dazu die Angabe, daß sie „nuper" durch Andreas Cratander herausgegeben worden sei. Die zweite von Wolkenhauer herangezogene Quelle ist das Exlibris auf dem Londoner Exemplar; es gibt als ehemaligen Eigentümer den bekannten Nürnberger Humanisten Wilibald Pirkheimer († 1530) an und trägt die Jahreszahl 1529.

Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß das im vorstehenden im Anschluß an Wolkenhauer vorgeführte Material über die Geschichte der sogenannten Karte des Nikolaus von Cues einige nicht ohne weiteres zu behebende Schwierigkeiten bietet. Offenbar sind zwei Ausgaben der Karte zu unterscheiden: die erste hat laut der Inschrift des Münchener Exemplars im Auftrage Peutingers Hans Burkmair veranstaltet oder doch vorbereitet; sie ist eben durch jenes Münchener Blatt vertreten. Für den Zeitpunkt dieser Ausgabe bietet sich als sicherer Anhalt nur die Angabe über die Vollendung des Stiches in Eichstätt: die Ausgabe kann danach nicht vor dem 21. Juli 1491 erfolgt sein. Für die in den andern drei bekannten Exemplaren vorliegende zweite Ausgabe, die nach dem ausdrücklichen Zeugnis Sebastian Münsters durch Andreas Cratander hergestellt wurde, kennen wir dagegen den terminus ante quem: die Jahresangabe auf dem Pirkheimerschen, heute Londoner Exemplar legt diesen auf 1529 fest.

Nun gibt es aber außer der Schrift des Sebastian Münster noch eine weitere von Wolkenhauer nicht herangezogene literarische Erwähnung der Cusakarte, die sich für die Datierung verwerten läßt: Im Jahre 1518 erschien in Augsburg der Tractatus de duabus Sarmatiis

des Krakauer Kanonikus Matthias von Miechow (erste Ausgabe Krakau 1517) in einer deutschen Bearbeitung, deren Verfasser Johannes Eck ist. In dem vom 12. April 1518 datierten Vorwort dieses Buches erwähnt Eck auch unsere Karte mit folgenden Worten: „ . . . wiewol der hochwirdig fürst und herr, herr Nicolaus Cusa, der geleerten teutschen kron, in ainem maepplin von diesen landern vil anzaigt“[1]).

Aus dieser Bemerkung Ecks geht klar hervor, daß ihm im Frühjahr 1518 die Cusakarte bekannt war. Es fragt sich nur, in welcher Form? Die Worte würden an und für sich die Annahme nahelegen, daß er eine allgemein zugängliche Ausgabe der Karte im Auge hat. Ist es nun aber wahrscheinlich, daß die Cratandersche Ausgabe schon damals vorlag? Die Herausgebertätigkeit Cratanders ist seit dem Jahre 1518 bezeugt[2]); die Edition der Karte des Cusanus wäre dann eine seiner ersten Arbeiten. Gegen diese Datierung des Blattes aber scheint es mir zu sprechen, daß Münster in seiner Descriptio von 1530 die Karte als „nuper“ erschienen bezeichnet; und auch daß der für geographische Dinge so stark interessierte Pirkheimer[3]) eine schon 1518 oder noch früher veröffentlichte Landkarte erst 1529 — wie die Jahreszahl auf dem Exlibris beweist — erworben haben soll, ist wenig einleuchtend. Man wird doch wohl (wie auch Wolkenhauer das tut) annehmen müssen, daß die Cratandersche Ausgabe nicht lange vor 1529 veranstaltet worden ist. Also müßte Eck mit seinem Hinweis die frühere Augsburger Ausgabe durch Burgkmair meinen. Dem stünde nichts im Wege, falls jene Ausgabe überhaupt zustande gekommen ist. Die Tatsache aber, daß später in Basel eine Ausgabe hergestellt wurde, und vor allem, daß Münster in seinem Buche nur diese nennt, läßt jedoch eher vermuten, daß die von Peutinger angeregte Veröffentlichung durch Burgkmair unterblieben ist und nur einige Probeabzüge von der Kupferplatte genommen wurden, von denen wir im Münchener Exemplar einen vor uns haben. Daß Eck die Karte in dieser der weiteren Öffentlichkeit unzugänglichen Form gleichwohl kennen gelernt hat, ist sehr wohl möglich, da er zu Augsburg und insbesondere zu dem mit ihm geradezu befreundeten Peutinger in engen Beziehungen stand[4]).

Wie steht es nun aber mit jenen Inschriften und ihrem inhaltlichen und zeitlichen Verhältnis zueinander. Am einfachsten und ungezwungensten erschien bisher die folgende Annahme[5]): Die am 21. Juli 1491 in Eichstätt fertiggestellte Kupferplatte wurde später von Konrad Peutinger erworben und nach Anbringung der dritten Inschrift dem Maler Johannes Burgkmair zur Veröffentlichung überlassen. Da diese aus unbekannten Gründen nicht zustande kam, ward jene Aufschrift weggeschnitten und die Herausgabe nunmehr dem Basler Drucker Cratander übertragen, der sie spätestens 1529 auch wirklich veranstaltet hat.

Schwierigkeiten machte jedoch die Frage, wie das Verhältnis des Nikolaus von Cues zu der Karte zu denken sei. Hat er sie selbst entworfen? oder hat er nur ihre Anfertigung angeregt? oder gar nur ihre Vervielfältigung durch den Stich veranlaßt? Die einzige uns

---

1) Vergl. S. Günther, Eck als Geograph, in den Forschungen zur Kultur- und Literaturgeschichte Bayerns II (1894), S. 161, Anm. 63. — Eine weitere frühe Erwähnung unserer Karte, enthalten in dem Tacituskommentar des Andreas Althamer, bietet für die Datierung der Ausgabe keinen weiteren Anhalt, da dieses Werk 1536 erschienen ist. (Die Karte ist hier auf S. 30 zitiert: Nicolaus de Cusa Brixinensis episcopus in vico Cusa ad Mosellae ripam in diocesi Treverensi natus in sua Germaniae cartha septem monstrat Selandiae insulas . . .).

2) Vgl. den Artikel von Steiff in der Allgemeinen Deutschen Biographie XLVII (1903), S. 540 f.

3) Vgl. Joachimsen, Geschichtsauffassung und Geschichtschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus. Leipzig 1910, S. 167 ff.

4) Näheres darüber in meinen im Druck befindlichen „Peutinger-Studien“ (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausg. von H. Grauert, Band IX, Heft 1 und 2.)

5) Vgl. Wolkenhauer a. a. O.

zu Gebote stehende Quelle, die Versinschrift, gibt auf diese Fragen keine klare Antwort. Wie sollte man es sich erklären, daß das Blatt erst 27 Jahre nach dem Tode des Kardinals und gerade in Eichstätt vollendet worden ist[1])? Recht bedenklich machen mußte aber vor allem die Beobachtung, daß das Bild Deutschlands auf der Karte zahlreiche grobe Fehler aufwies, wie man sie einem Manne wie Cusa, der über eine für seine Zeit ganz hervorragende mathematisch-naturwissenschaftliche und geographische Bildung verfügte[2]) und außerdem viele Gegenden seines Vaterlandes aus eigener Anschauung kannte, nicht recht zutrauen konnte. Die Art einiger dieser Fehler deutete gleichzeitig auf italienischen Ursprung der Zeichnung hin, ebenso gewisse technische Eigentümlichkeiten. Man neigte aus allen diesen Gründen zu der Annahme, daß der Stich, so wie er vorliegt, eine schlechte Kopie, ein stark entstelltes Abbild der Cusanuskarte sei[3]).

Das Verdienst, diese Annahme von dem italienischen Ursprung unseres Blattes als zutreffend erwiesen und dessen eigentlichen Verfasser ermittelt zu haben, gebührt Franz von Wieser. In einem auf der 77. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte (Meran 1905)[4]) gehaltenen Vortrag stellte er fest, daß die sogenannte Karte des Nikolaus von Cues in Wirklichkeit ein Werk des aus Deutschland stammenden Kartographen Donnus Nikolaus Germanus ist, der zu Ende der 60er Jahre des 15. Jahrhunderts am Hofe des Herzogs von Ferrara lebte[5]). Wieser erklärt die Karte als eine Umarbeitung der Karte des Nikolaus von Cues, die Nikolaus Germanus als „tabula moderna" von Deutschland für eine seiner Ptolemäusausgaben bestimmt habe. Nur das auch äußerlich durch eine Randleiste abgetrennte untere Fünftel der Karte, d. h. alles, was südlich vom 45. Breitengrade liegt, und das in der Zeichnung genau mit den jenes Gebiet darstellenden Karten der ältesten Ptolemäusausgaben übereinstimmt, sei später in Deutschland hinzugefügt worden.

Diese Feststellung nun, daß der Verfasser der „ältesten Karte von Deutschland" Donnus Nikolaus Germanus ist und daß die Karte später in Deutschland eine Erweiterung erfahren hat, zusammengehalten mit den drei oben angeführten Inschriften, haben mich auf eine Vermutung gebracht, die ich hier mit allem Vorbehalt äußern möchte:

Wir wissen, daß Konrad Peutinger während der 80er Jahre des 15. Jahrhunderts — sicher 1482 bis 86 — auf den Universitäten Padua und Bologna dem Studium der Rechtswissenschaft obgelegen hat[6]). Es ist sehr wohl möglich, daß er während dieses italienischen Aufenthaltes jene auf eine Zeichnung des Nikolaus Germanus zurückgehende unvollendete Kupferplatte irgendwo erworben und nach Deutschland mitgebracht hat. In diesem Falle hat er sie dann entweder durch den in Eichstätt tätigen, des Kupferstichs kundigen Drucker Michael Reiser[7]) auf Grund älterer Ptolemäuskarten nach Süden ergänzen lassen und später in einer nicht näher bestimmbaren Zeit dem Maler Hans Burgkmair zur Veröffentlichung übergeben, oder aber er hat diesen seinen Landsmann, der von seinem Lehrer Martin Schongauer die Kunst des Stechens erlernt hatte, von vornherein auch mit der

1) Man hat, um diese Schwierigkeit zu heben, allen Ernstes gemeint, die Zahl 1491 sei ein Stichfehler für 1451; in diesem Jahre, am 8. April, war nämlich Cusa in Eichstätt (vergl. Pastor, Geschichte der Päpste I, 3. u. 4. Aufl., S. 457 Anm. 6). Wollenhauer weist diese Annahme als ganz unwahrscheinlich mit Recht zurück.

2) Vgl. die bei S. Günther, Geschichte der Erdkunde, Leipzig 1904, Seite 65, Anm. 6, angegebene Literatur.

3) Vgl. für das Vorstehende Wollenhauer S. 598.

4) Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte: 77. Versammlung zu Meran. II. Teil, Leipzig 1906, S. 172.

5) Vgl. über ihn J. Fischer, Die Entdeckungen der Normannen in Amerika, Freiburg 1902, S. 75 ff.

6) Näheres siehe in meinen „Peutingerstudien" S. 3 ff.

7) Vgl. über ihn K. Schottenloher, Die Entwicklung der Buchdruckerkunst in Franken bis 1530, Würzburg 1910, S. 22 ff.

Fertigstellung der Platte betraut. Daß Burgkmair diesen Auftrag in Eichstätt — vielleicht in Gemeinschaft mit dem eben genannten Drucker — ausgeführt hat, wäre nicht befremdlich; vielleicht stand er damals dort in Diensten des kunstsinnigen Bischofs Wilhelm von Reichenau[1]), den nachweislich enge Beziehungen mit Augsburg verbanden[2]). Auf alle Fälle möchte ich für die Annahme eintreten, daß die durch die Inschrift sichergestellte Erwerbung der Kupferplatte durch Konrad Peutinger nicht nach, sondern vor deren Vollendung schon in Italien stattgefunden hat.

Dann liegt aber auch eine andere Vermutung nicht ganz fern, daß nämlich die Versinschrift, die erst in Eichstätt nach Vollendung der Karte entstanden sein kann, Peutinger, der in Italien für den Humanismus gewonnen worden war und dort entsprechende Studien getrieben hatte, zum Verfasser hat. Dann aber wäre er der Gewährsmann, und zwar der einzige Gewährsmann dafür, daß unsere Karte auf den berühmten deutschen Kardinal Nikolaus Cusanus zurückgeht. Wie nun, wenn es sich bei dieser Zuweisung um eine irrtümliche Deutung des Namens „Nicolaus Germanus" handelte, unter dem Peutinger, als er ihm beim Kauf der Platte genannt wurde, den Kardinal Nikolaus von Cues verstand?[3])

Das ist allerdings nur eine einstweilen unbeweisbare Vermutung; aber ich glaube, daß sie erwägenswert ist. Mindestens liegt sie durchaus im Bereiche der Möglichkeit. Mit ihrer Annahme schwindet die bisher vorhandene Schwierigkeit, die Angabe der Versinschrift mit der Feststellung in Einklang zu bringen, daß die Karte in Italien durch Donnus Nikolaus Germanus angefertigt worden ist, eine Schwierigkeit, der die Forschung nur dadurch ausweichen konnte, daß sie den Eichstätter Stich für eine stark entstellte Kopie der ursprünglichen, im Original verlorenen Cusanuskarte erklärte, und auch dieser Lösungsversuch scheint schwer haltbar, da die durch Franz von Wieser in italienischen Bibliotheken entdeckten handschriftlichen Karten, die zweifellos auf die von Cusa ausgeführte oder angeregte Darstellung Deutschlands zurückgehen[4]), von dem Bilde unserer Karte von Grund aus verschieden sind. Diese würde fortan für die Rekonstruktion der Karte des Nikolaus von Cues überhaupt auszuscheiden haben. —

Die Kupferplatte des Eichstätter Stichs scheint Peutinger nach dessen Veröffentlichung durch Andreas Cratander wieder zurückerhalten zu haben. Denn auf sie dürfte es sich doch wohl beziehen, wenn sein Schwager Christoph Welser, damals Propst zu Regensburg, der im Mai 1535 dem päpstlichen Nuntius Vergerio auf dessen Bitte eine Landkarte von Deutschland sendet, von dieser bemerkt, daß deren „archetypo di bronzo" sich im Besitze Peutingers befinde[5]).

---

1) Über Burgkmair ist aus jener Zeit (1491) nicht das geringste bekannt; vgl. H. A. Schmid, Forschungen über Hans Burgkmair, Münchener Dissert., 1888, S. 8.

2) Er war ehedem auch ein Mitglied des um den älteren Sigismund Gossembrot gescharten Augsburger Humanistenkreises.

3) Ein Mißverständnis, das umsoweniger verwunderlich ist, als der Kardinal ja tatsächlich (siehe die folgende Anmerkung!) eine kartographische Darstellung Deutschlands selbst entworfen oder wenigstens veranlaßt hat, was Peutinger sehr wohl bekannt sein konnte.

4) Vgl. den oben erwähnten Vortrag v. Wiesers. In Betracht kommt vor allem eine in einer Ptolemäushandschrift der Florentiner Biblioteca Nazionale enthaltene, von einem gewissen Henricus Martellus gezeichnete Karte, die sich dadurch als eine Kopie der Cusakarte erweist, daß der Geburtsort des Kardinals, der kleine Ort Cues an der Mosel, verzeichnet ist und gerade jener Teil des Alpengebietes, in dem Nikolaus als Bischof von Brixen (1450—64) gewirkt hat, eine überraschend detaillierte und zutreffende Darstellung gefunden hat. Zwei Stücke dieser interessanten Karte sind reproduziert und besprochen bei E. Oberhummer, Die ältesten Karten der Westalpen, in der Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins XL (1909) S. 3 und 5.

5) W. Friedensburg, Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Abteilung, Bd. 1, S. 460, Anm. 1.

Abt Gerwig Blarer von Weingarten und die Gegenreformation[1].

Von Universitätsprofessor Dr. Heinrich Günter in Tübingen.

Es sind heute nicht allzuviele mehr, die von Gerwig Blarer wissen, auch in Schwaben nicht. Den wenigen, denen er nicht ganz fremd blieb, ist er der Mann der Gegenreformation, der unermüdliche und erfolgreiche Vorkämpfer des alten Glaubens, dem vorwiegend und nahezu allein es zu danken ist, daß Oberschwaben dem Katholizismus erhalten blieb. Und wenn man die Alten hört, die ihn kannten und seinem Andenken noch näherstanden, reichte seine Bedeutung weit über die schwäbischen Grenzen hinaus. Vir doctrina et prudentia tantus, ut summis etiam orbis principibus a praeciuis sit imperii consiliis, sei er gewesen, sagt der Zeitgenosse Kaspar Brusch in der Chronologia monasteriorum; Karls V. bedeutendster und verlässiger Rat anno 1546/47 (Brusch im Idyllion de fundatione coenobii Vinearum). Der befreundete Kardinal Otto von Augsburg rühmt Gerwig 1561 als eine standhafte Säule des katholischen Glaubens. Gabriel Bucelin (Constantia sacra 1668) als das leuchtendste Gestirn der Diözese und des Reiches und als eines der glänzendsten der ganzen Kirche; gelehrt, beredt, ein hervorragender Jurist sei er gewesen und von leuchtender Sittenreinheit; heroicus iuxta summam religionem abbas; selbst den Feinden ein Gegenstand der Verehrung und Bewunderung, vir plane incomparabilis. Gerard Heß im Prodromus mon. Guelf. (1781) nennt ihn celeberrimus in orbe teutonico, von Fürsten mit den wichtigsten Kommissionen betraut, von Rom hochgeschätzt utpote vir de religione catholica tantopere meritus. Magnoald Ziegelbauer (Hist. rei. lit. 1754) ist voll Verehrung für den de catholica ecclesia, romano imperio et austriaca domo meritissimus praesul. Benedikt Stadelhofer (Hist. Roth. 1787) erscheint er immortali memoria dignissimus. Und die 30 Folianten Korrespondenz im Staatsarchiv Stuttgart bezeugen heute noch, daß wir es in der Tat mit einem ungewöhnlichen Menschen zu tun haben. Warum ist ein derartiger Mann heute nahezu vergessen?

Die Sache muß ihr „aber" haben.

Andere urteilen ganz anders.

Graf Froben Christoph zu Zimmern, der bekannte Sammler und Verfasser der Zimmerischen Chronik, der in der Korrespondenz gelegentlich von seinem alten Vertrauen zu Gerwig spricht, verhöhnt ihn in nicht wiederzugebenden Histörchen und Zoten, nennt ihn einen übelredenden Mönch, einen unreinen Satyrus, einen gottlosen Menschen; es sei in vielen Jahren kaum ein Abt oder Prälat gewesen, der einen solchen Unwillen gegen sich gehabt habe, den Evangelischen ein Ärgernis und von ihnen als ain guts vorbilde ains gaistlichen vaters wol herfurgezogen und usgericht. Im Lager seines Vetters Ambros war Abt Gerwig ebenso verachtet als gefürchtet. Der schwäbische Annalist Martin Crusius (1595) anerkennt seine Klugheit und Gelehrsamkeit, aber *ἔχαιρε παιδεύων, ὡς ἡ κοινὴ φήμη, κόρας ἁπαλάς, ἃς ἐξωδημένας ἄλλοις συνώκιζεν.*

1) Die Skizze gibt im wesentlichen meine Ausführungen auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Freiburg am 8. Oktober 1912 wieder. Die Belege wird die von mir bearbeitete Korrespondenz Blarers bieten, deren erster Band unter der Presse ist. Ein zweiter (Schlußband) ist im Mstr. fertig gestellt.

Was seitdem von katholischer oder protestantischer Seite über Gerwig Blarer gesagt worden ist, steht auf diesen ältesten Stimmen. Nur wenig ist aus den Weingartener Missiven selbst hinzugeholt worden, was aber an der Gesamtlage nichts geändert hat.

So erscheint Gerwig Blarers Charakterbild von der Parteien Gunst und Haß verwirrt wie selten eines.

Der Historiker ist an Dissonanzen im Urteil gewöhnt, vollends, wenn es sich um einen konfessionell- und politisch-tätigen und führenden Mann handelt. Aber die paar Striche lassen nun doch schon erkennen, wie das Problem liegt: Auf der einen Seite diese Betonung der Katholizität und auf der andern der Vorwurf starker moralischer Defekte. Wenn die Gegner recht hätten, gehörte der Luthergegner Blarer zu den Reformbedürftigsten seiner gewiß reformbedürftigen Zeit. Und der Mann als Vorkämpfer des Alten! Wenn aber Gerwig Blarer beides ist, begreifen wir die Zurückhaltung der Geschichte. Die Geschichte begreift und vergibt jeden Standpunkt, Mißgriffe und Mißerfolge, aber nicht Inkonsequenz. Bei Gerwig Blarer steht der Charakter in Frage, auch der Charakter seines Lebenswerkes. Der Protestant sah und sieht in dem Mangel natürlich die Schwäche des ganzen alten Systems.

Also wie steht es?

Wer Blarers Korrespondenz durchgearbeitet hat, sieht leicht, wie alles so kommen mußte. Ein feuriges Temperament als Familienerbe, eine glänzende Begabung, infolgedessen eine für schwäbische Verhältnisse ungewöhnliche Karriere, Machtgefühl — ohne materielle Sorge, in einer Zeit haltlosen Genießertums: Schwierigkeiten bietet die Entwicklung Blarers nicht. Nur daß er nicht selbst an sich scheu wurde, könnte verwundern. Aber dafür war er ein Kind seiner Zeit.

Das heiße Blut hatte Gerwig allem nach von der Mutter. Die Blarer sind ernster. Nur die Statur und die starke krumme Nase sind blarerisch. Von der Mutter kam auch die ansprechende, schwungvolle Handschrift. Ein Graphologe würde den ganzen geistvollen, großzügigen, heiteren und sinnlichen Renaissancemenschen herausholen.

Das Familientemperament ist es auch einzig, was Gerwig zunächst einige Sorge macht, nicht an sich selbst, aber an den Brüdern. Der zehn Monate ältere Christoph, der Jurist und spätere kaiserl. Hauptmann zu Regensburg, war in den Tagen, da Gerwig Abt wurde, stadtflüchtig einer verheirateten Frau wegen. Bruder Michael, der Theologe, blieb das große Kreuz der Familie bis zu seinem Tode. Und später schlug das Temperament auch bei den Nichten durch. Ich meine, daß sich mit diesen Andeutungen zum Verständnis Gerwigs immerhin rechnen läßt.

Am 25. Mai 1495 in Konstanz geboren, war Gerwig Blarer im Juli 1511 nach Weingarten gebracht worden, hatte im August 1513 Profeß abgelegt, war am 12. November 1515 in Freiburg immatrikuliert, im März 1517 bacc. artium geworden. Bald darauf studiert er in Wien Kirchenrecht und Humaniora. Der Anfang von 1519 findet ihn noch dort. Im November holte er in Ferrara den lic. juris can. Am 8. Januar 1520 primiziert er in Weingarten, sieben Wochen darauf, am 27. Februar, wird er Abt, nicht ganz fünfundzwanzigjährig. Die Zimmerische Chronik behauptet, er sei „mit Praktiken" dazu gekommen; ein anderer sei bereits gewählt gewesen; Blarer habe aber die Sache auf seinen Vorteil richten können. Die Wahlurkunde gibt darüber naturgemäß keinerlei Andeutung. Jedenfalls hat — das zeigt die Korrespondenz — sein Vorgänger Abt Hartmann große Stücke auf ihn gehalten. Und auf der andern Seite hat Blarer im Konvent auch seine Neider und Feinde gehabt, perversos assentatores ac honorum detractores virtutumque inimicos, quorum copia in nostro monasterio existit, schreibt ihm einmal der Klostermagister

nach Wien. Der Weingartener Konvent erscheint, wenn man zu dem Neupriester greifen mußte, nicht im besten Lichte.

Für den Gewählten selbst aber kamen die Ehren zu früh. Wenn er auch fleißig studiert hatte, fürs Leben war er noch nicht gereift genug.

Das Kirchenrecht war in Wien sein Spezialgebiet gewesen. Auf diesem Boden hat er auch später noch gearbeitet. Nach einer Weingartener Tradition — ut aiunt, sagt Bucelin — hat er zwölf Bände über kanonisches und bürgerliches Recht geschrieben, die verloren gingen, also nicht gedruckt waren. Vom Kirchenrecht hat er sein Herrenbewußtsein und das Gefühl der Sicherheit, der Unverletzlichkeit seiner sozialen Stellung. Um aber auch der kanonischen Pflichten seines Amtes sich bewußt zu bleiben, dafür war er zu jung, und war seine Zeit nicht angetan. Sonderliche Bedenken dürften Gerwig Blarer auch kaum gekommen sein. Gewisse Kapitel des Kirchenrechts hatte das Leben außer Kurs gesetzt. Das moralische Gefühl der Zeit war abgestumpft. Detailmalerei erübrigt sich. Nur eine Bemerkung scheint nicht überflüssig: Abt Gerwig hat für seine und anderer Schwächen ein weites Herz: nur heiraten durften Priester und Nonnen nicht:

Conjugium celebrante sacra cum virgine sponso
Tetri Plutonis tympana rauca sonant,
Cerbereus paranymphus adest mirabile visu,
Presbyteri saltant, iubilat ipse satan,
Se neque nonna salax chorea tunc abstinet, atri
Tinnula dum Ditis fistula dulce canit[1]).

Und noch eine Bemerkung: Es lag bei den ersten sicheren Spuren von Gerwigs Abwegen nahe, mit seiner Jugend zu rechnen. Aber er blieb, der er war, und darin hat ihn auch der Ernst der Zeit und die Not der Kirche nicht gestört. Gerwig ist 1567 gestorben. 1569 begann Weingarten im Sinne des Tridentinums zu reformieren. Artikel 18 der Reformstatuten sagt: soll der offentlich aus- und eingang argwöniger personen, so bisher furgangen ist, abgestellt werden, und wo ainer ain argwönige person bey im hette, so soll er die kainen junger, desgleichen kain layen sehen lassen. Gerwig selbst war freilich früh alt geworden, war wiederholt auf den Tod krank: aber unter einem Antilutheraner hätte es von vornherein anders aussehen müssen.

Gewandt und gesellig war der junge Abt von Weingarten. So überließen ihm die bequemen schwäbischen Kollegen alsbald ihre Vertretung auf den Reichstagen, das Mitpräsidium im Generalkapitel der Mainzer Benediktinerprovinz, und 1523, nach dem Tode des Abtes Johannes von Weissenau, die Ehre und Arbeit eines Rates im schwäbischen Bund. So war die Fühlung mit der Politik und mit der großen Welt gewonnen. Und er wußte Freundschaften zu knüpfen und zu erhalten. Die Mittel bot ihm im besonderen Maße sein Weingarten. Nach allen Seiten, an Fürsten und Fürstenräte, liefen die Weingartener Wagen mit Seewein und Bodenseefischen, und gab das Gestüt vielbegehrte Pferde; die Weingartener Fohlenweiden waren weither beschickt. Dem Nachbaradel, den Fürstenberg, Montfort, Zollern hob er Kinder aus der Taufe. Und bei seiner ausgedehnten Personalkenntnis gab er gelegentlich auch den willkommenen Heiratsvermittler ab. Auf den Reichstagen hielt er ein gastliches Haus. Gerwig Blarer hat Humor und ist trinkfest. So ist er überall gern gesehen und bald eine der bekanntesten Persönlichkeiten auf Tagungen.

Innerhalb des schwäbischen Prälatenkollegiums bekommt er ganz von selbst die Führung. Dadurch und als Nachbar des österreichischen Landvogts in Ravensburg erhält der Mann

1) Ich verdanke das Blarersche Hexastichon aus dem Clm. 439 der gütigen Mitteilung des Herrn Oberbibliothekars Dr. Leidinger in München.

seine Bedeutung auch für Österreich. Habsburg brauchte Freunde und Handlanger für die Dinge, die sich vorbereiteten: die Protestanten begannen sich gegen den Kaiser zusammenzuschließen. Franzosen und Türken arbeiteten ihnen in die Hände. Bayern war seit der Personalunion Österreichs mit Böhmen und Ungarn eifersüchtig und unzuverlässig. Dazu Österreichs Plan, seinen schwäbischen Besitz abzurunden, seitdem es Württemberg als Reichslehen verwaltete, und zu diesem Zweck die vielen Reichsstandschaften zu beseitigen. Für all das brauchte Österreich gute Freunde, Hilfe und guten Willen. Gerwig Blarer bot die nötigen Qualitäten als Mann und als Prälat. Die opferbereiten geistlichen Herren waren stets wertvolle politische Freunde, da man ihnen gelegentlich auch einmal zumuten konnte, „vorerst auszulegen". So ist Blarer im November 1530 — schon aus Anerkennung seiner Mitarbeit am römischen Königtum Ferdinands auf dem Reichstag zu Augsburg — kaiserlicher Kaplan und Rat und im Januar 1531 auch Rat Ferdinands geworden.

Der Mann des Kirchenrechts, Prälat und kaiserl. und königl. Vertrauensmann, ein Mann von leichter Lebensauffassung und den Mitteln zum Genießen: der hat einen Luther auch nicht einen Augenblick verstanden und sträubte sich gegen die Revolution mit Händen und Füßen. „Luther ist noch by uns Algewern — gott hab lob — in klainem ansechen Mir werend fintlich!", schreibt er im Mai 1524 an Johann Fabri. Das ist sein Programm geblieben.

Gerwig Blarer hatte aber auch kein Bedürfnis und keinen Sinn für Reformen innerhalb des Katholizismus, ist keiner vom Schlage des befreundeten Kardinals von Augsburg. Noch 1561 berichtet der Nuntius Zacharias Delfino an Kaiser Ferdinand, wie er den Abt bei seinem Besuch in Weingarten nicht habe überzeugen können, daß die Kirche reformiert werden müsse, und daß er, Gerwig, das noch erleben werde. Lächelnd habe er erwidert, es würde ihm allzu hart fallen, wenn er noch in so hohem Alter seine Lebensgewohnheiten ändern sollte. Ihm ist das Leben gut genug. Und als die bösen Zeiten sein Prälatenleben ungemütlich machen, gefällt ihm auch die Sache nimmer. Dem Freund Andreas Masius, dem Humanisten, rät er 1549 „jetziger Zeit, aus allerlei Bedenken" ab, Priester zu werden; er soll lieber heiraten. Seinen Großneffen Joh. Christoph Raitner, den späteren Abt, sucht er mit allen Mitteln vom Eintritt ins Kloster abzubringen. Von den neuen Jesuiten will er nichts wissen. Als er im Oktober 1563 Jesuiten die Dillinger Universität übernehmen, ruft er im Frühjahr 1564 seine Studenten heim; sie mußten von da ab alle nach Freiburg. Gerwig steht und bleibt mit beiden Füßen auf dem mittelalterlichen Boden. Aber ... als Rom für ein Privilegium (die Vollmacht zur Absolution reservierter Fälle) zu viel verlangt, verzichtet er, ne quod Christus gratis dedit, pretio comparetur. Auf Paul IV., dem nun freilich ein Deutscher auch kaum viel Sympathien abgewinnen konnte, war er schlecht zu sprechen. Als es im September 1558 — freilich mitten in der Approbationsfehde des neuen Kaisers — hieß, der Papst sei am Sterben, schrieb er an einen Freund: Hoff zu gott, mir wellen in wenig tagen von bebstlicher hl. guete zeitung hören, nemlich das in gott von seinen wunderbarlichen anfechtungen erledigt und zu seinen gnaden genommen hab. Gott verleich ein bessern!

Seinen Konvent verjüngt Blarer im alten Geist mit Herren- und Freundes-Söhnen.

Keine Reform, jedenfalls keine nachhaltigen Versuche. 1536/37 hat man in Weingarten wohl einen Anlauf genommen; ich vermute, unter dem Einfluß Matthias Helds und des neuen Bischofs von Konstanz. 1536 beginnt Gerwig gelegentlich zu predigen. Das Germanische Museum in Nürnberg besitzt ein Heft Statuta und satzungen, so inen ain erwirdig convent des gottshaus Weingarten zu zeiten abt Gerwigk Plarers selbs gemacht und zusamen getragen anno 1537. Aber die Libri abbatum Weingart. (Anfang 17. Jahrh.) registrieren resigniert: Anno 1537 reformatio aliquá ab ipso abbate et monachis tentata fuit

conscriptis aliquot ordinationibus, quae tamen tam crudae sunt, ut pudeat eas referre, potiusque eius temporis infelicitatem et hominum illorum cruditatem proderent, quam ut zelum aliquem docerent. Sed et mortuis parcendum quoque est.

Auch die Benediktinerschule zu Legau, an deren Gründung im März 1542 Gerwig mitbeteiligt ist, galt der Konservierung, nicht der Reform. Die Provinzialkapitel des Benediktinerordens, die seit dem Konstanzer Konzil alle paar Jahre durch das ganze 15. Jahrh. die Konvente der Mainzer Provinz zusammen- und einigermaßen Ordnung hielten, hörten unter der Ungunst der Zeit ganz auf. Überall löst das Luthertum die Konvente aus dem Verband, und in Schwaben, wo sie einzig noch in größerer Anzahl beieinander bleiben, gibt die Politik der Arbeit unter Gerwig eine andere Richtung.

Und trotzdem ist Gerwig Blarer der Prälat der Gegenreformation?

In seiner Art: ja.

Ich glaube, es ist nun nicht schwer, den Mann zu verstehen, — den Mann und die Art seiner Betätigung. Für ihn war das Unterfangen der Neuerer nichts als Revolution. Auf seiner Seite stand das Recht, Kirche und Kaiser. Die realen Begleiterscheinungen der Neuerung hatte der Weingartener Abt unmittelbar mit angesehen und am eigenen Leibe verspürt, den Bauernkrieg, die Emanzipation der Städte gegenüber der geistlichen Gewalt, den Kampf aller gegen alle: Gerwig mit seinem Prälatenbewußtsein mitten drin. Die Reformfrage war über Nacht zur puren Machtfrage geworden. Der Kampf um die Ideen, um die Ideale, welche das Alte und Neue im 16. Jahrh. aufeinanderstoßen ließen, hat denn doch in beiden Lagern viele, auch führende Elemente, gesehen, die von den Idealen unberührt geblieben waren, die aber Entwicklung und Verhältnisse zur Stellungnahme drängten. Damit fällt aber auch der Anlaß und das Recht, bei den Parteigängern beider Lager zuerst nach den moralischen Qualitäten zu fragen. Im Existenzkampf sind Ulrich von Württemberg und Abt Gerwig so gut wie andere am Platz. Die Tatsache mag die Freude der Epigonen am großen Erbe trüben, aber es ist so. Hüben wie drüben haben Ideen g e w o l l t, und hat rohe Gewalt den Ausschlag gegeben und das Endgültige geschaffen.

Als die Gegner seit dem Speierer Protest vom 19. April 1529 zu rüsten begannen und im Februar 1531 zu Schmalkalden ihren Bund schlossen, war auch das Zusammengehen der Altgläubigen unabweisbar geworden. Da einzusetzen war niemand geeigneter als der Allerweltsfreund von Weingarten. Und wenn jetzt nur der Gegensatz zum Protestantismus gewesen wäre, hätte der Handel ein rasches Ende nehmen können. Aber — abgesehen von Franzosen und Türken — auch im eigenen Lager stieß die Gegenaktion auf kaum überwindliche Schwierigkeiten. Man weiß, welche Anstrengungen von Habsburg im Sinne eines katholischen Bundes gemacht worden sind, daß aber vor allem Bayern sich sträubte, sich auf eine Sache einzulassen, die, wie man sagte, nur Österreich diente. Und mit Bayern die Schwaben. Auch sie standen als Nachbarn der Landvogtei auf gespanntem Fuße mit Innsbruck, weil sie — und nicht ohne Grund — für ihre Reichsunmittelbarkeit und mehr und mehr für ihre Bewegungsfreiheit fürchteten. Schon als 1521 der schwäbische Bund erneuert werden sollte, weigerten sich die Prälaten, mitzutun, wenn sie nicht Sicherheit vor dem Landvogt bekämen. Und 1532/34 haben die Schwaben — diesmal ohne die Prälaten — die Bundesverlängerung endgültig vereiteln helfen, so gebieterisch die Erneuerung auf reinkatholischer Grundlage sich empfahl. Eine Reihe schwäbischer Städte war dem schmalkaldischen Bund beigetreten; das bedeutete den sicheren Kampf auch auf dem heimischen Boden. Und jeden Tag konnte Herzog Ulrich den Anschlag auf sein Württemberg wiederholen. Aber das waren Zukunftssorgen, die vor der Augenblicksnot gegenüber Österreich zurücktreten mußten. Am 8. November 1531 hatten inzwischen die altgläubigen schwäbischen

Grafen, Herren, Adel und Städte in Überlingen ihr Sonderbündnis geschlossen, das sie nun mit dem Ablauf des kaiserlichen Bundes am 19. Januar 1533 erneuerten, — ohne die Prälaten.

Gerwig Blarers Korrespondenz zeigt die Rührigkeit, mit der er zwischen den Parteien zu vermitteln sucht — und daneben selbst seine Sache gegen Österreich zu verfechten hat. Wenn das Wollen allein es vollbracht hätte, hätte der Weingartener Abt einen ganz anderen Anteil an der Befehdung der Reformation, als er ihn tatsächlich hat. So waren die Verhältnisse mächtiger. Ein Prälat — auch ein Gerwig Blarer — war der Not der Zeit gegenüber ein kleiner Mann. Und das Verhältnis zu Österreich seit den Ratsbestellungen 1530/31 hatte ihn kleiner statt größer gemacht. Die Bemühungen Österreichs haben Blarer und mit ihm die andern Prälaten von den weltlichen Ständen getrennt. So war das katholische Schwaben selbst gespalten, und so traf der Einbruch Herzog Ulrichs und des Landgrafen von Hessen Ende April 1534 und die Vertreibung der Österreicher aus Württemberg die Prälaten völlig wehrlos. An eine Verhinderung der Protestantisierung Württembergs war gar nicht zu denken.

Daß nun aber die Reformation nicht auch Oberschwaben verschlang, das ist im wesentlichen Gerwig Blarers Werk.

Österreich hatte im Württembergerkrieg völlig versagt, hatte die befreundeten Prälaten preisgegeben. Die württembergische Frage war entschieden, und damit die Kriegsgefahr von dieser Seite gehoben. Zur Abwehr der Neuerung genügte ein Bund der Noch-Altgläubigen. So betrieb jetzt Gerwig den Zusammenschluß. Am 11. Mai 1535 kam es in Überlingen zur Neugründung der engeren schwäbischen Vereinigung mit der besonderen Spitze gegen das mächtig ausgreifende revolutionäre Wiedertäufertum.

König Ferdinand verlangt alsbald die Auflösung des Sonderbundes und den Beitritt zu einem neuen großkatholischen. Gerwig weigert sich, und nun — erfährt nicht er, aber erfahren wir, wie man in Innsbruck in Wahrheit sich zu ihm stellte. König und Regierung kannten natürlich sein Renommee so gut wie andere, und Österreichs Verlangen nach Weingarten war durch die Verträge von 1521, 1531 und 1533 nur zurückgedrängt; Gerwig war beschwichtigt worden, weil man ihn brauchte. Gerwig Blarer war ein übler Haushalter, daran ist kein Zweifel. Seine vielen Reisen und Bedürfnisse kosteten viel Geld. Weingarten allein (ohne Ochsenhausen) hatte 1560 über 60 000 fl. Schulden; am Ende seiner Tage verweigern beide Konvente unter Vorwürfen ihre Zustimmung zu seinem Finanzgebaren. Aber Innsbruck ging das von Haus aus nichts an. Item, schon im Januar 1535 bekam der Landvogt Weisung, ihm aufzupassen, daß nichts geschehe, daraus ietz oder kunftiglich unserm haus Österreich, dergleichen der landvogtei Schwaben ainicher nachtl, schmelerung oder entziehung volgen würde. Und nun, nach dem Abschluß des Schwabenbundes — Gerwig versuchte eben in diesen Tagen in den Besitz der heruntergekommenen Reichenau zu gelangen — tritt ihm Österreich offen entgegen: Wiewol nit allain ainer visitation, sonder auch reformation in der Reichenaw und villeucht in mehr gotzhewsern von nöten were ... so steet es darauf, das dem von Weingarten wol so bald ainer visitation von nöten, und das er villeicht sovil von sainem gotzhaws verthan möcht haben als der in der Aw, und wol so guet were, ine davon zu thun als erst ain merere prelatur zur befehlen.

Wenn der Austrag der Reformhändel eine Machtfrage geworden war, — auf diese Weise, bei gegenseitiger Schikane derer, die aufeinander angewiesen waren, kamen die Altgläubigen von selber ins Hintertreffen.

Indessen hatte das Schmollen auf die Dauer in der Tat keinen Sinn. Im Juni 1538 zwang das Umsichgreifen des neuen Geistes nun doch zu dem groß-katholischen Gegenbund, dem nach einigem Zögern am 6. März 1539 Gerwig auch die Schwaben zuführte.

Das hat aber fürs erste nur wieder die praktische Folge, daß 1546 der Vormarsch der Schmalkaldener die leicht erreichbaren kleinen schwäbischen Bundesgenossen des Kaisers traf, — im Verlauf des schmalkaldischen Krieges dann freilich auch die weitere Folge, daß Gerwig gegen die reformierten Städte die Spanier zur Verfügung bekam. Mit ihrer Hilfe erreichte er den einzigen und nachhaltigen Erfolg — nicht seiner Gegenreformation, sondern der Reaktion, — ohne daß sich aber sagen ließe, daß die Dinge ohne ihn nicht ebenso hätten verlaufen können.

Es stand in den Städten um den alten Glauben nicht gut. Von den 31 schwäbischen Reichsstädten waren 1546/47 noch sieben katholisch, Rottweil mit seinem kaiserl. Hofgericht, Gmünd unter den energischen konservativen Bürgermeistern Ege und Rauchbein und bezeichnenderweise die kleinsten um Weingarten: Überlingen, Pfullendorf, Buchau, Buchhorn und Wangen. Ihnen haben die Spanier, hat Gerwig Blarer Konstanz wieder zugesellt, und er hat in Ravensburg, Biberach, Leutkirch, Isny, Lindau, Memmingen, Kempten dem Katholizismus wenigstens eine neue Existenzmöglichkeit geschaffen. Karl V. hat ihn im Februar 1547 mit Rekatholisierungsvollmachten versehen. Im katholischen Sinne *reformiert* hat er nirgends. Die Städte waren erschreckt und mürbe gemacht, die Gegner des Alten verdrängt, so daß auch der Gegenschlag vom Frühjahr 1552, der Fürstenkrieg, der Ansturm Herzog Moriz' und Albrechts von Kulmbach, ohne nachhaltigere Wirkung blieb.

Um dieser kirchenpolitischen Verdienste willen hat die katholische Mitwelt über die Defekte an der Persönlichkeit weggesehen, und haben jene Herolde der Blarerschen Erfolge, die Mönche nach dem Tridentinum, die Defekte geleugnet, da sie es nicht mehr begreifen konnten, daß in einem Gerwig Blarer zwei Seelen gewohnt haben sollten. Bezeichnenderweise ist jener Passus in den Libri abbatum Weing. über Gerwigs Reformanlauf von späterer Hand gestrichen.

Um so mehr haben ihm die Gegner seinen Anteil an dem Gang der Dinge verübelt, und besonders, daß er sich dafür habe bezahlen lassen. Am 5. März 1547 bekam er von Karl V. als Entschädigung für die wiederholten Heimsuchungen — 1525 hatte ihn der Bauernkrieg getroffen, 1534 Herzog Ulrich, 1546 die Schmalkaldener — die Abtei Ochsenhausen zu Weingarten hinzu, und von den 22 000 fl. Strafgeld, welche Konstanz erlegen mußte, habe er 14 000 fl. für sich eingesteckt. Wenn nun auch die Art, wie er zu Ochsenhausen kam, nicht ganz einwandfrei sein mag, so geschieht ihm mit dem andern Vorwurf unrecht. Blarer war Gläubiger des Kaisers von seinem Bruder Christoph her; er hat sich zweitens gesträubt, sich mit seinem Guthaben gerade auf seine Vaterstadt verweisen zu lassen, und drittens hat er die Summe auch nie bezogen; König Ferdinand, der im Oktober 1548 die Hand auf die Stadt legte, hat die Summe noch auf Jahre verzinst. Gerwig hing an seinem Konstanz, wenn auch die Entwicklung der Blutsverwandten und ihr Werk dort den persönlichen Zusammenhang lockerten: dafür war er der Prälat der alten Kirche, und seine Kirche war recht, wie sie war. Gerwig Blarer wollte nichts von Reformen wissen. Er glaubte auch nie daran, daß in Augsburg Anno 55 das letzte Wort in der Sache gesprochen sei. Die Reformation konnte in seinen Augen doch nur eine Episode sein. Er will — und das ist bei ihm ebenso Überzeugung, wie es die Konsequenz seines Prälatentums ist — wenigstens über seinen grundsätzlichen Standpunkt nicht im unklaren lassen. Mostra essere catholico, rühmt der Nuntius Delfino von ihm gegenüber Karl Borromeo. Und Kardinal Mark Sittich verehrt in dem Manne, der seiner Konstanzer Diözese „zu Erhaltung unserer alten, wahren, katholischen Religion" mit Rat und Tat zur Seite stand, in dem „erfahrenen, verständigen, ansehnlichen und berühmten Prälaten", seinen Vater.

Bucelin erzählt, der ergreifende Eingang des 30. Psalms sei sein Leibspruch gewesen. 1563 hat Gerwig den edlen hailgen text — so schreibt er an Herzog Albrecht von Bayern

— für sich neu vertonen lassen. „In te domine speravi, non confundar in aeternum" waren auch seine letzten Worte im Sterben.

Ist er nicht ein Kind der Zeit, die bei allem Kraftgefühl und Draufgängertum mehr als andere die eigene Unzulänglichkeit und die Dringlichkeit von Gottes Erbarmen empfand?

Am 30. August 1567, einem Samstag, ist Gerwig Blarer gestorben. Am Montag darauf eröffnete Kardinal Mark Sittich in Konstanz die Synode, welche das Tridentinum in der Diözese einführen sollte: ein programmatischer Zufall. Jetzt erst setzt die katholische Reformarbeit in der Diözese ein. Gerwig Blarer gehört einer untergehenden Welt an.

Der Synodalstreit (1659–61) des Paderborner Bischofs Theodor Adolf von der Recke (1650–61) mit seinem Domkapitel.

Von Professor Dr. Johannes Linneborn in Paderborn.

I. Die Persönlichkeit Theodor Adolfs[1]. Grund des Streites.

Theodor Adolf, aus dem westfälischen freiherrlichen Geschlechte von der Recke, wurde im Jesuitenkolleg zu Fulda erzogen, erwarb an der Universität Mainz den Titel eines Dr. iur. utr., wurde Domherr zu Paderborn, 1628 Domdechant und 1643 Dompropst daselbst. Am 3. November 1650 wurde er zum Bischof von Paderborn gewählt, am 8. Mai 1651 von Innozenz X. präkonisiert und am 1. Oktober 1651 zum Bischof konsekriert. Eine große Aufgabe harrte seiner; er ist ihr in rastloser Tätigkeit und in treuester Pflichterfüllung gerecht geworden. Während seiner zehnjährigen Regierung hat er als Fürst den Wohlstand des verarmten Stiftes kräftig gehoben und die zerstörten Burgen des Landes wieder aufgebaut. Noch eifriger wirkte er als Bischof. Der unter Bischof Heinrich IV. von Sachsen-Lauenburg (1577—1585)[2] im Stift Paderborn weit verbreitete Protestantismus war von Theodor IV. von Fürstenberg (1585—1618)[3] zwar zurückgedrängt und unter Bischof Ferdinand I. von Bayern (1618—1650) besonders durch die Weihbischöfe Johannes Pelcking und Bernhard Frick bekämpft worden[4], hatte aber am Ende des Dreißigjährigen Krieges namentlich unter dem Adel noch viele und mächtige Anhänger. Die Zucht und der religiöse Sinn des Klerus hatte in der Kriegszeit nicht weniger gelitten als der des Volkes. Theodor Adolf wirkte für die Festigung des Katholizismus umsichtig, förderte die theologischen Studien und die Ausbildung des Klerus, schenkte dem Volksunterricht seine Aufmerksamkeit, um so eine gründliche Reform anzubahnen. Was im einzelnen zu bessern war, erkannte er durch eine eingehende, in den Jahren 1654—1656 abgehaltene Visitation[5]. Die Ergebnisse derselben wollte er dann auf den Synoden zur Besserung von Klerus und Volk verwenden. Indessen geriet er hierbei mit dem Domkapitel in einen heftigen Streit, der den Rest seines

---

1) Max Gorges, Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Hochstiftes Paderborn im 17. Jahrh. unter Dietrich Adolf von der Recke. Westfälische Zeitschr. 50 II (1892), S. 1 ff.

2) Kampschulte, Geschichte der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz Westfalen. Paderborn 1866, S. 127 ff., Lorenz Leineweber, Die Paderborner Fürstbischöfe im Zeitalter der Glaubenstrennung. Westf. Zeitschr. 67 II (1910), S. 171 ff.

3) Fritz von Löher, Geschichte des Kampfes um Paderborn 1597—1604. Berlin 1874. W. Richter, Geschichte der Stadt Paderborn II. Paderborn 1903, S. 4 ff. Derselbe, Dietrich von Fürstenberg. Festschrift zur Feier des 300jährigen Jubiläums des Kgl. Gymnasiums Theodorianum zu Paderborn. Paderborn 1912, S. 7 ff. Joseph Schmidlin, Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem 30jährigen Kriege. III. Freiburg 1910, S. 225 ff.

4) G. J. Rosenkranz, Die Reformation und Gegenreformation Paderborns im 16. und 17. Jahrh. Westfälische Zeitschr. 2 (1839), S. 113 ff. J. Evelt, Die Weihbischöfe von Paderborn. Paderborn 1869, S. 68 ff.; derselbe, Nachträge. Paderborn 1879, S. 32 ff.

5) Die Akten darüber befinden sich zumeist im Archiv des Bischöfl. Generalvikariates zu Paderborn.

Lebens ausfüllte[1]). Scheinbar handelte es sich dabei um kleinliche Äußerlichkeiten. Im Grunde jedoch war es die Absicht des Bischofs, das Domkapitel und namentlich dessen Gottesdienst im Dome zu reformieren, welche das Domkapitel zum Widerstande gegen den Bischof reizte. Zwar hatte Theodor Adolf bereits 1652 und 1653 Synoden gehalten; aber hier handelte es sich nur um Erneuerung früherer Beschlüsse. Als der Bischof jedoch 1654 vor der Visitation Reformen des Domkapitels ankündigte und bei der Synode 1659 solche anzuregen wagte, griff das Kapitel hemmend ein. Die Akten[2]) über den Verlauf des Streites eröffnen denn auch interessante Einblicke in die Gedankengänge der adelsstolzen Domherren jener Zeit, in ihre Berufsauffassung und ihr Interesse für Religion und Chordienst. Sie verbreiten zugleich einiges Licht über die Paderborner Synoden[3]) seit der Reformation; das ist um so erfreulicher, als die Quellen dieser Synoden sonst recht spärlich sind. Auch sonst sind sie kirchenrechtlich interessant, z. B. wegen der Verhandlungen über die Metropolitangewalt, die relatio des Bischofs über die Diözese usw. Hier soll indessen nur der äußere Verlauf des Streites dargestellt werden.

II. Die Herbstsynode des Jahres 1659 und der Beginn der Zwistigkeiten.

Bischof Theodor Adolf gedachte am 21. Oktober 1659 eine Diözesansynode[4]), auf welcher er ernstliche Reformen anregen wollte, zu feiern und ließ darum gemäß den rechtlichen Vorschriften das Domkapitel von seiner Absicht in Kenntnis setzen. Am 7. Oktober schickte er den bischöflichen Kaplan, den Scholastikus vom Bußdorfstifte, Johannes Laurens, zum Dompropst Johannes Wilhelm, Freiherr von Sintzig; dieser lobte die Absicht des Bischofs um so mehr, als längere Zeit keine Synode gefeiert sei. Auch der Domdechant Kaspar Philipp von Ketteler nahm die Nachricht beifällig auf und versprach, die Herren des Domkapitels vor seiner bevorstehenden Abreise zu informieren. — Durch Ausschreiben vom 8. Oktober 1659 erließ der bischöfliche Generalvikar und Offizial Hermann Herting die Einladung zum Besuche der Synode[5]). Am 15. Oktober schickte der Bischof die in Aussicht genommenen Synodaldekrete[6]) an den Generalvikar mit dem Auftrage, sie dem Domkapitel vorzulegen. Dieser überreichte auch am folgenden Tage das Schriftstück dem Domdechanten, welcher zwar versprach, die Vorschläge dem Kapitel zu unterbreiten, aber, ohne sein Versprechen zu erfüllen, wieder verreiste und erst am Vorabend der Synode, am 20. Oktober, zurückkehrte. Die jedenfalls beabsichtigte Folge war, daß die auf der Synode neu zu regelnden Punkte nicht mehr im Kapitel besprochen werden konnten. Der Domdechant bat darum, es möchten auf der Synode nur die früheren Dekrete erneuert werden. — Der Generalvikar hatte inzwischen gelegentlich mit dem Dompropste über die Plätze gesprochen, welche die Domherren bei der Synode einzunehmen wünschten. Da gerade auf dem Dom-

1) Auf den Streit wurde schon kurz hingewiesen von G. J. Bessen, Geschichte des Bistums Paderborn. II. Paderborn 1820, S. 228 f. Max Gorges, a. a. O., 57 f.

2) Die Akten darüber befinden sich jetzt im Kgl. Staatsarchiv in Münster: „Paderborn. Kapitelarchiv", Caps. 92 und 177. Sie umfassen zwei umfangreiche Pakete. Für die Übersendung der Akten an die hiesige Bischöfl. Akad. Bibliothek sage ich der Verwaltung des gen. Archivs besten Dank. — Ein Aktenfaszikel befindet sich im Archiv d. Bischöfl. Generalvikariates in Paderborn (Bez.: G.-V.): Vorläufig Faß. 5.

3) Nikolaus Hilling, Die westfälischen Diözesansynoden bis zur Mitte des 13. Jahrh. Münster. Diss. 1898, S. 5 f. Schannat-Hartzheim, Concilia Germaniae. III, 514. 616; IV, 285. 313; V, 33. 952; VI, 359. IX, 652. X, 115.

4) Näheres über die Synode war bis jetzt nicht bekannt. — Das Protokoll über die Vorgänge: Per modum protocollaris relationis Johannes Schmedt, synodi Notarius, scripsi et subscripsi. Caps. 177, 3.

5) Ein an den Domdechanten gerichtetes gedrucktes Exemplar der Einladung in Caps. 177, 5.

6) Sie befinden sich in verschiedenen Redaktionen in Caps. 177, 3 und 5.

chöre Umbauten[1]) vorgenommen wurden und nur wenige Domherren in Paderborn anwesend waren, äußerte der Propst, die Domherren könnten in ihren Chorsitzen verbleiben; die freien Sitze der Domkapitulare möchten würdigeren Vertretern des Sekundarklerus eingeräumt werden. — Am Morgen des Synodaltages ließ der Bischof den Dechanten und die Kapitulare bitten, bei dem Pontifikalgottesdienst und der Synode die übliche Assistenz zu leisten. Er bekam zur Antwort: Der Domdechant wolle sich auf den Empfang der Kommunion während der Messe vorbereiten, und die anderen ortsanwesenden Kapitulare seien entweder verhindert oder hätten überhaupt noch keine Weihen empfangen. Der Bischof ersuchte nun die Kanoniker des Bußdorfstiftes um die Assistenz.

Die Feier der Synode schloß sich in den herkömmlichen Formen der vom Bischof zelebrierten Messe de Spiritu Sancto an. Der Bischof selbst hielt die Synodalansprache: „De methodo examinis conscientiae clericalis"[2]). Es wurden nur die Dekrete, welche Bischof Ferdinand 1644 und Bischof Theodor Adolf 1652 bereits bekanntgegeben hatten, erneuert; indessen sollten die neuen Dekrete, welche „wegen der Kürze der Zeit und anderer Hindernisse" nicht hätten publiziert werden können, noch jedem Synodalen zugestellt werden. Dann wurden Synodalexaminatoren ernannt und die Namen der Anwesenden bezw. zum Erscheinen Verpflichteten verlesen. Die neue Synode, der „Frühjahrssend", wurde auf den Dienstag nach Laetare, den 9. März 1660, angesetzt.

Dem Domkapitel gefielen die in Aussicht genommenen Dekrete ebensowenig wie der Plan einer neuen Synode. Am 25. Oktober 1659 berief es darum den Generalvikar Herting und den Synodalnotar Johannes Schmedt in den Sitzungssaal des Domkapitels; dort wurde ihnen von den zur Sitzung versammelten Kapitularen eine Beschwerdeschrift wegen der letzten Synode übergeben[3]). Die wichtigsten Beschwerdepunkte waren: „Der Bischof hat wegen der Synode mit dem Kapitel keine Verhandlungen geführt. Die für die Synode angesetzten Dekrete sind erst am Abende vor der Synode um 9 Uhr dem Dechanten übergeben, und ebenso spät ist der Befehl übermittelt, es sollten alle Anwesenden während der Messe aus der Hand des Bischofs die Kommunion empfangen. Während auf den früheren Synoden die Kapitulare einen ehrenvollen Platz zu beiden Seiten des Bischofs hatten, sind sie dieses Mal in ihren Chorsitzen belassen. Gegen Recht und Herkommen sind die Namen der Herren Kapitulare wie die des übrigen Klerus verlesen worden. — Der Abt von Abdinghof hat einen besonderen Sitz gehabt und ist so dem Domkapitel vorgezogen. — Ohne Vorwissen und Zustimmung des Domkapitels sind neue Synodalexaminatoren ernannt, und ist eine neue Synode angesagt worden. Es sind Verordnungen für den Druck vorbereitet über Kapitelsangelegenheiten, z. B., daß keine Kapitelssitzung während des Gottesdienstes abgehalten werden soll, daß am Dome nur das römische Offizium gebraucht und der römische Gesang eingeführt werden soll. — Obschon rechtlich der Archidiakon in dem Archidiakonatsbezirke dem Generalvikar des Bischofs vorgeht, so versuchen doch die bischöflichen Räte, in den Archidiakonatsgeschäften, nämlich bei der Untersuchung und Feststellung von Exzessen, den Generalvikar dem Archidiakon nach Amt und Würde vorzuziehen." — Der Generalvikar möge diese „contradiction dem Bischof cum debita reverentia vorbringen und dabei aufrichtige gute inclination kontestieren". Der Bischof fühlte sich durch die „Beschwerden", die nach dem wirklichen Verlaufe der Sache und auch rechtlich unbegründet waren, sehr gekränkt. Das Kapitel mochte fühlen, daß es mit seiner Beschwerdeschrift zu weit

1) Es handelt sich um die umfassenden Bauten, welche Theodor Adolf im Barockstile vornehmen ließ. Stolte, Der Dom zu Paderborn. Westf. Zeitschr. 63 II (1905) S. 131 ff.

2) Die Rede ist auch gedruckt worden, ein Exemplar scheint nicht mehr erhalten zu sein.

3) Das Protokoll über die Vorgänge und die Beschwerdepunkte selbst Caps. 177, 3.

gegangen war, und schickte am 6. Dezember 1659 den Dompropst von Osnabrück, Herrn von Leerodt, und den Dompropst von Minden, Herrn von Torck, welche beide zugleich Paderborner Kapitulare waren, nach Neuhaus zum Bischofe, um ihn durch einige freundliche Redensarten umzustimmen. — Als der Bischof hörte, daß die beiden Deputierten die „Beschwerden" des Kapitels besprechen wollten, rief er vorsichtigerweise den Vizekanzler Dr. Hanschen zur Unterredung hinzu, damit dieser die Vorgänge protokollarisch aufnehmen konnte[1]). Theodor Adolf hob in der Unterredung hervor, daß er der Überzeugung sei, bei der Abhaltung der Synode vollkommen nach den Rechtsvorschriften vorgegangen zu sein. Er wende „Gut und Blut" auf für die Verteidigung der kirchlichen Interessen und hätte von seinem Domkapitel eher Unterstützung bei seinen vielen Sorgen, als neue Schwierigkeiten erwartet. Das Kapitel solle lieber den Gottesdienst am Dome reformieren, als solche Beschwerden fabrizieren. Diese Angelegenheit könne nur durch gründliche Einzelbesprechung zwischen ihm und zwei mit genauen Instruktionen durch das Kapitel versehenen Deputierten ausgeglichen werden. Bei dieser Meinung verblieb er auch, als die Domherren erklärten: falls der Bischof die Beschwerden zu hart finde, „möge das per hanc eorundem deputatorum deprecationem nomine capituli factam remittiert werden"; und ebenso fest schrieb er am folgenden Tage (7. Dezember) an das Kapitel[2]) und schickte gleichzeitig das Protokoll über die Verhandlung in Neuhaus an die beiden Deputierten zur Weitergabe an das Kapitel ein[3]).

III. Die Frühjahrssynode 1660. Erneuerung des Streites.

Am 29. Februar 1660 teilte der Bischof dem Kapitel mit, daß er jetzt bereits in Paderborn Wohnung nehmen wolle, um mit dem Kapitel über alle Regierungsangelegenheiten zu beraten; er gedenke die Vormittage besonders dem Studium der kirchlichen Angelegenheiten zu widmen und an den Nachmittagen das sog. „consilium ecclesiasticum" zu hören[4]). Für die Beratung der Synodalbeschlüsse[5]) lud der Bischof das Kapitel besonders in sein Palais ein auf den Nachmittag des 8. März 1660; er erwartete die Domherren in bischöflicher geistlicher Kleidung. Als erster der Geladenen erschien der Kanoniker Simon von der Lippe in seiner gewöhnlichen weltlichen Kleidung. Dann kam der Dompropst in langer schwarzer Kleidung, darauf der Domdechant in seinem Kapitulargewand. Der Scholastikus von der Recke mußte aber eigens herbeigeholt werden und kam in weltlicher Kleidung mit einem Stöckchen in der Hand. Der Bischof war über diese ungeziemende Haltung der zwei Kapitulare zwar ungehalten, äußerte aber, um jede Aufregung zu vermeiden, sein Mißfallen nicht. Er legte nun die Frage vor, ob die Kapitulare wünschten, daß die Synode nach der Anweisung des Pontificale Romanum oder des alten Paderborner Pontificales gefeiert werden solle. Man entschied sich für das Pontificale Romanum, welches ja bereits eingeführt sei. — Vor allem wurde dann die Reformierung des Chorgebetes und Gesanges im Dome besprochen. Der Bischof rügte den geringen Eifer des Domkapitels für diese Dinge; die Domherren entgegneten, daß die Bücher für die Einführung des römischen Gesanges in Venedig bereits bestellt seien. Über einige Verordnungen: Feier des Festes des Diözesanpatrons, Abstinenz am Markus- und an den Bittagen wurde eine leidliche Übereinstimmung erzielt. — Die Kapitulare äußerten dann noch den Wunsch, daß auch

1) Das Protokoll Caps. 177, 8.
2) Das Originalschreiben Caps. 177, 3.
3) Abschrift des Begleitschreibens Caps. 177, 8.
4) Original Caps. 177, 8.
5) Das weitläufige Protokoll über die gesamten Vorgänge von der Hand des Notars Johannes Schmedt Caps. 177, 3, zum Teil in verschiedenen Fassungen: G.-B.

der Domscholastikus und die Archidiakone als examinatores synodales benannt werden möchten. Gewöhnlich könnten als Examinatoren ja die früher benannten Geistlichen fungieren. Auch dürfe im Jahre nur eine Diözesansynode abgehalten werden. — Auf den ersten Wunsch antwortete der Bischof nicht; auf die andere Vorhaltung entgegnete er: Das Tridentinum sage, daß eine Synode jährlich abgehalten werden solle, aber nicht, daß nur eine abgehalten werden dürfe; man könne übrigens diese Frage gelegentlich weiter erörtern. — Bei der Besprechung war die Stimmung teilweise eine gespannte. Da jedoch beide Parteien auf die „Beschwerden" nach der Herbstsynode nicht eingingen, so schien das Einvernehmen wieder hergestellt.

Aber noch am Abend desselben Tages schickte der Dompropst seinen Diener zu dem Domdechanten und ließ fragen, ob der Bischof trotz der Gegenvorstellung im vorigen Herbst wohl die Namen der Domkapitulare bei der Synode am folgenden Tage verlesen lassen werde. Nun wurde der Synodalnotar Johannes Schmedt zitiert und befragt, ob der Generalvikar dem Bischof Vorstellungen in dieser Hinsicht gemacht hätte. Schmedt erklärte: Ja; der Bischof beständе jedoch auf der Verlesung der Namen gemäß der Weisung des Pontificale Romanum und der in Paderborn geübten Gewohnheit. Der Domdechant ließ darauf den Generalvikar ersuchen, dem Bischof noch einmal die Auffassung des Kapitels vorzutragen. Der Generalvikar entledigte sich des Auftrags früh am Tage der Synodalfeier. Der Bischof verblieb aber bei seiner Forderung und ging davon auch nicht ab, als die Domkapitulare erklären ließen, sie dürften nach dem letzthin im Plenarkapitel gefaßten Beschlusse die Verlesung der Namen nicht zulassen. Mittlerweile war die Prozession, welche den Bischof zur Domkirche abholen sollte, angekommen, und hatten sich auch fünf Kanoniker im bischöflichen Palais eingefunden. Sie stellten daselbst ein Ultimatum: sie würden sich entfernen, falls der Bischof darauf beständе, daß die Namen der Kapitulare verlesen werden sollten. Theodor Adolf blieb fest, und nun gingen die Domherren vor den Augen des versammelten Klerus nach Hause. — Der Bischof ließ über den aufsehenerregenden Vorgang einen formellen Protest aufnehmen. Unter erheblicher Verspätung zog er dann zum Dome und feierte genau nach den Vorschriften des Pontificale Romanum die Synode. Die Synodalrede hielt er selbst. Die Namen der Domherren wurden verlesen.

IV. Die Ausdehnung des Streites.

Der Bischof gab in der Erregung über das Vorgehen des Domkapitels seinen Plan, in Paderborn den Rest der Fasten- und die Osterzeit zu verbringen, auf, kehrte zunächst nach Neuhaus zurück und verfügte sich dann nach der Wewelsburg bei Kloster Böddeken. In der Klosterkirche nahm er auch die Weihe der hl. Öle am Gründonnerstage und die Ordinationen am Karsamstag vor. Am 16. März[1]) gab er dem Synodalsekretär, Notar Schmedt, Weisungen für die Abfassung des Protokolls über die Vorgänge; er solle den Text dem Generalvikar zur sorgfältigen Prüfung vorlegen. Der Bischof bemerkte dabei, daß er durch die Kapitulare völlig überrascht worden sei, zumal er den Dompropst noch einige Tage vor der Synode inständig gebeten habe, das Kapitel möge auf die „Beschwerden" vom letzten Herbst nun nicht mehr zurückkommen[2]). — Am 23. März 1660 forderte Theodor Adolf dann das Kapitel auf, ihm den Wortlaut des Kapitelsbeschlusses über die Verweigerung der Teilnahme an der Synode für den Fall, daß die Namen der Domherren verlesen werden sollten, mitzuteilen; auch bat er die Domherren, welche nicht an der Demonstra-

1) Das Schreiben (Kopie) mit vielen Einzelheiten Caps. 177, 8.

2) „complicatis manibus aliquoties rogantes per et propter Deum, ne ad priorem errorem seu alborem gravaminum tam male fabricatorum capitulares nostri redirent".

tion teilgenommen hatten, um die Erklärung, ob sie das Verhalten der Demonstranten billigten[1]). Er wollte damit das Kapitel trennen. Dieser Plan schlug jedoch fehl.

Am 2. April erklärten sich alle Domkapitulare mit den Demonstranten solidarisch[2]); das Gesamtkapitel suchte dann am gleichen Tage sich gegenüber dem Bischof zu rechtfertigen in längeren Ausführungen[3]). Der Bischof schickte das Schreiben aber im Original zurück; er müsse es seinem Bericht nach Rom beifügen und bäte daher um Übersetzung in die lateinische Sprache. Er fürchte, der Ungenauigkeit beschuldigt zu werden, wenn er selbst die Übersetzung anfertigen lasse[4]). — Tags darauf antwortete das Kapitel ablehnend; das Schreiben sei im Kapitel beschlossen, und darum bestehe auch für die zur Zeit in Paderborn anwesenden Herren die Gefahr, den Sinn dieses Beschlusses bei der Übersetzung zu trüben[5]). — Das war selbstverständlich nur ein Vorwand, da das Kapitel, wie es auch später erklärte, den Wunsch des Bischofs nicht zu erfüllen gedachte. Die Domherren könnten selbst bestimmen, meinten sie, in welcher Sprache sie mit dem Bischof verhandeln wollten. Alle deutschen Domkapitel bedienten sich ja der deutschen Sprache[6]). Als der Bischof den Vorwand des Kapitels mit dem Hinweis darauf entkräftete, daß derselbe Kapitels-Syndikus und -Sekretär, welche ja auch das deutsche Schreiben entworfen hätten, für die Redigierung des lateinischen Textes zur Verfügung ständen[7]), brach das Kapitel zunächst den Verkehr mit dem Bischof ab. Es lud nun die Räte des Bischofs vor. Mit Erlaubnis des Bischofs folgten der Generalvikar Herting und der Sekretär Schmedt der Vorladung und begaben sich in den Sitzungssaal des Domkapitels. Der Dechant führte hier aus, daß die Räte, welche sich auch in ihrem Diensteide zur Vermittelung zwischen Bischof und Kapitel bei ausbrechenden Streitigkeiten verpflichtet hätten, nunmehr den Bischof zum Nachgeben anhalten müßten. Die Domkapitulare seien — und das sucht er weitläufig zu beweisen — an dem Streite völlig unschuldig[8]). Die Räte erstatteten dem Bischof pflichtschuldig Bericht über die Vorgänge. Der Bischof sah in der Tatsache und in der Art der Verhandlung mit den Räten eine neue Beleidigung, gegen welche er protestierte. Auch gab er seinen Räten neue Weisungen in der Angelegenheit und händigte ihnen „Randglossen" ein zu den Ausführungen des Kapitels[9]). Als die Räte diese Bemerkungen dem Kapitel mit einem Begleitschreiben übersandten[10]), entrüstete es sich, daß der Bischof mit ihm persönlich nicht verkehren wolle[11]). Die Räte hätten sich eines ungebührlichen Tones gegen die Domherren unterfangen[12]). Besonders groß war der Groll gegen den Sekretär Joh. Schmedt, der auch das Protokoll über die Vorgänge bei der Synode angefertigt hatte. Schmedt sollte sich über 56 Einzelpunkte gegenüber dem Kapitel verantworten[13]). — Nun machte der Bischof dem Kapitel den Vor-

1) Original. Caps. 177, 8.

2) Original. Caps. 177, 8. — Die Nichtteilnehmer erklären zu dem Vorgehen der Demonstranten: „Daß wir darüber absonderliche urtheyl zu fallen, unserer Herrn prälaten gesta so offentlich zu syndiciren und sogar zu deren arbitros selbst zu ernennen, unß underthänigst entschuldigen müssen."

3) Caps. 177, 8. Konzept.

4) Caps. 177, 3. Original v. 5. April 1660.

5) Caps. 92, 1. Original v. 6. April 1660.

6) So im Protokolle der relatio des Domkapitels über die Beilegung des Streitfalles. Caps 177, 8.

7) Caps. 92, 1. Original v. 8. April 1660.

8) Das Protokoll über die Vorgänge Caps. 177, 3.

9) Drei Schreiben an das Kapitel v. 1., 2. und 9. Juni; vom 2. Juni an Vizekanzler und Räte und ein anderes an den Notar Schmedt. Caps. 92, 1 u. 5.

10) Original v. 8. Juni. Caps. 92, 1.

11) Original v. 9. Juni Caps. 177, 8.

12) Konzept v. 10. Juni; Protestschreiben an die Räte. Caps. 92, 1.

13) Konzept ohne Datum; ein Protokoll über eine Vernehmung des Notars vor dem Kapitel v. 10. Juni. Caps. 92, 1.

wurf, es suche seine Beamten durch Bedrohung von der Pflichterfüllung abzuhalten. — Der Ton zwischen den streitenden Parteien wurde immer erregter, und die beiderseitigen Schriftsätze häuften sich mehr und mehr[1]).

Der Bischof bereitete seinerseits einen nachdrücklicheren Vorstoß gegen das Kapitel vor; einmal legte er dem Metropoliten, dem damaligen Erzbischof von Mainz und Bischof von Würzburg, Johann Philipp von Schönborn (1647—1673), die Verhältnisse dar, dann traf er auch in Rom Vorkehrungen, um dort den Streitfall gelegentlich der Berichterstattung über sein Bistum zur Entscheidung zu bringen. Mit dieser Relation betraute er seinen Kaplan, den Scholastikus am Bußdorfstifte in Paderborn, Johannes Laurens, welcher anfangs Juli in der Begleitung des Neffen des Bischofs in Rom ankam[2]). Der Abgesandte verhielt sich hier aber untätig, weil der Bischof ihm noch weitere Unterlagen einsenden wollte. Theodor Adolf gedachte, das Kapitel einer Visitation zu unterwerfen; er hatte auch Urkundenabschriften vom Domkapitel eingefordert, welche ihm eine weitere Handhabe zur Bekämpfung des Kapitels bieten konnten[3]).

Dieses war jedoch klug genug, dem Bischof diese Urkunden hartnäckig zu verweigern. Es traf zur Abwehr des Angriffes außerdem ganz umfassende Gegenmaßregeln. Vor allem benutzte es seine römischen Beziehungen zur Durchkreuzung der Pläne des Bischofs. Ein Kanonikus des Paderborner Kapitels, Ferdinand von Fürstenberg, lebte damals in Rom und hatte daselbst einen einflußreichen Freundeskreis[4]). Das Kapitel legte ihm von seinem Standpunkte aus den Streit dar und bat ihn, beim Papste die Loyalität des Kapitels gebührend hervorzuheben[5]). Der bereits erwähnte Paderborner Domkapitular und Dompropst von Minden, Johannes Rodger Torck, war mit Fürstenberg befreundet und hatte während seines Aufenthaltes in Rom den dortigen humanistischen Zirkel kennen gelernt[6]). Er schrieb an Fürstenberg und Carl Conti[7]), Torcks und Fürstenbergs Freund. Conti wurde besonders mit der Vertretung des Kapitels betraut[8]). Er war jedoch aufrichtig genug, das Kapitel von Anfang an zum Frieden zu mahnen; es möge von weiteren Streitigkeiten absehen, bis Fürstenberg persönlich in Paderborn erschienen sei und eine Versöhnung mit den streitenden Parteien versucht habe.

---

1) So ließ das Domkapitel dem Notar Schmedt durch den Kapitelssekretär Brabeck „eines Hochw. Thumb-Kapituls betauerliche contestation, protestation und bedingliche Erklärung" zur Übergabe an den Bischof einhändigen. Der Bischof nahm das Schriftstück nicht an und erklärte, das Kapitel möge sich der lateinischen Sprache bedienen und das Aktenstück unterschreiben. Protokoll darüber vom 11.—13. Juni. Caps. 92, 1.

2) Schreiben des Bischofs v. 15. Juli an einen Ungenannten in Rom, worin er seine Freude über die Ankunft seines Neffen und des Scholastikus in Rom ausspricht. Caps. 92, 1.

3) Hierüber liegt eine ganze Reihe von Schriftstücken vor, z. B. Schreiben des Bischofs v. 10. Aug. 1660 an das Domkapitel. Orig. Caps. 177, 3. — Antwort des Kapitels v. folgenden Tage. Konzept; ebenda. — Schreiben des Bischofs v. 17. August an seine Räte. Abschrift. Caps. 177, 8. Schreiben des Bischofs v. 21. August 1660 an das Domkapitel; es ist sehr interessant wegen der Angaben über das Domarchiv usw.; ebenda.

4) Heinrich Finke, Forschungen zur westfälischen Geschichte in römischen Archiven. Westf. Zeitschr. 45 I (1887), S. 158 ff. Wilhelm Richter, Ferdinand von Fürstenbergs Bildungsgang und literarische Tätigkeit. Westf. Zeitschr. 56 II (1896), S. 41 ff.

5) Bereits am 11. März, zwei Tage nach dem Vorfall bei der Frühjahrssynode, schrieb das Kapitel an Ferdinand v. F. Konzept. Caps. 92, 1.

6) Adolf Tibus, Johann Rodger Torck, Dombechant zu Münster, Dompropst zu Minden und Domkapitular zu Paderborn. Westf. Zeitschr. 52 I (1894), S. 202 ff.

7) Torck schreibt am 10. Juni von Vorhelm aus an das Kapitel über seine Korrespondenz mit Conti und legt zwei Schreiben desselben vom 1. und 15. Mai 1660 bei. Caps. 92, 1.

8) Schreiben des Domkapitels v. 17. und 24. Juni. Caps. 177, 8.

Das Kapitel wandte sich aber auch selbst an die maßgebenden Stellen. Beim Nuntius in Cöln legte es am 9. Juni Protest dagegen ein, daß der Bischof seine relatio in Rom durch einen niedern Kanonikus einreichen lasse[1]); da es befürchten mochte, daß der Nuntius dem Proteste nicht genügend Aufmerksamkeit schenken werde, ersuchte es am 1. Juli den Cölner Jesuiten Christian Angelicus, die Kapitelssache beim Nuntius zu fördern[2]). Beim Metropoliten mußte der Coadjutor in Fulda, Freiherr von Sintzig, für das Kapitel wirken[3]). Am 2. Juni waren bereits Gesuche an den Kardinal Rospiglioši und an den Papst Alexander VII. nach Rom abgesandt, worin gleichmäßig um Abweisung des Kanonikus Laurens gebeten war[4]). — Die Mühen des Kapitels waren nicht ohne Erfolg. Am 26. Juni berichtete Augustin Favoriti, daß er mit dem Papste über die Angelegenheit des Kapitels gesprochen habe. Der Papst wünsche, daß ein Adeliger aus dem clerus primarius den Bischof bei der relatio vertrete, falls der Bischof selbst an der Visitatio liminum verhindert sei. Auf päpstlichen Auftrag hin habe er dann auch sogleich dem Sekretär der Konzilskongregation die Ansicht des Papstes übermittelt[5]). Auch Carlo Conti machte über denselben Vorgang Mitteilung; der Sekretär genannter Kongregation werde ohne sein Vorwissen keine Entscheidung treffen. Aber Conti müsse dem Kapitel doch zum Frieden raten. Zwar komme nach der Auffassung der Bulle Sixtus' V.: Romanus Pontifex zunächst ein Domkapitular in Betracht. Der Bischof könne aber auch einen andern Vertreter schicken[6]). Wegen des Streites mit dem Kapitel habe der Bischof von Paderborn Grund genug, einen Vertreter aus dem clerus secundarius zu wählen. Bei der Relation selbst habe ja das Domkapitel überhaupt keine Rechte[7]). Da der Bischof auch eine Visitation des Kapitels vorzunehmen gedachte, und ein Eingreifen des Erzbischofs zu erwarten stand, wurde der Syndikus des Domkapitels zu Münster, Albert Boichhorst, um Rechtsgutachten über das Visitationsrecht des Bischofs und Metropoliten angegangen; er sollte zugleich im Münsterschen Domarchive feststellen, ob das dortige Kapitel jemals einer Visitation unterworfen gewesen wäre[8]).

V. Der Versöhnungsversuch des Metropoliten zwischen Bischof und Kapitel und die scheinbare Beilegung des Streites.

Unterdessen wurden mancherlei Versuche gemacht, die Parteien zu versöhnen. Auf den Bischof versuchte namentlich sein Beichtvater, der Dominikanerprior P. Crabbe aus Warburg mildernd einzuwirken[9]). Dem Domkapitel bot die Ritterschaft des Stifts Paderborn ihre

---

1) Caps. 92, 1.

2) Ebenda.

3) Brief v. 25. Juni. Caps. 92, 1.

4) Caps. 92, 1.

5) Brief des Augustinus Favoritus v. 26. Juni 1660 an Torck. Caps. 92, 1. — Über die freundschaftlichen Beziehungen dieses Mannes zu Torck s. den oben gen. Aufsatz von Tibus; Ferdinand von Fürstenberg ließ Favoriti in der Kirche S. Maria Maggiore in Rom (Kapelle bei Cesi) ein Denkmal errichten; Vgl. W. Richter, Ein Denkmal von F. v. F. in Rom. Westf. Zeitschr. 52 II (1894), S. 140 ff.

6) In der Bulle: Romanus Pontifex Sixtus' V. von 20. Dezember 1585 über die visitatio s. liminum heißt es: Quod si . . . detenti fuerint, iurent, se praedicta omnia impleturos per certum nuntium . . . de gremio suorum capitulorum aut aliunde in dignitate ecclesiastica constitutum seu alias personatum habentem.

7) Das Kapitel beanspruchte das Recht, die relatio des Bischofs zu prüfen.

8) Schreiben v. 14. Aug. 1660. Konzept. Caps. 92, 1. Antworten Boichhorst v. 19. Aug. und 3. September. Origin. Caps. 92, 1. Er erwähnt, daß das Domkapitel in Münster selbst gegen eine Visitation des Alten Domes protestiert habe. Eine Visitation durch den Metropolitan sei unerhört. Sein Gutachten über die Metropolitanbefugnisse war dem letzten Schreiben beigefügt.

9) Bericht des Bischofs an seine Räte v. 17. Aug. 1660 Caps. 177, 8. — Ludwig Crabbe war Prior

guten Dienste an durch Georg Wilhelm Spiegel von und zu Pedelsheim[1]). Ferdinand von Fürstenberg war von Rom abgereist, ohne persönlich in der Streitsache für oder gegen das Kapitel entscheidend gewirkt zu haben. Er hatte in Regensburg dem Kardinal Franz Wilhelm von Wartensleben den roten Hut überbracht, war dann im päpstlichen Auftrage in Wien, Mainz und Cöln tätig und richtete nun zunächst an das Kapitel von Schloß Schnellenberg aus am 15. Juli ein Schreiben, worin er den verspäteten Empfang der früheren vom Domkapitel an ihn gerichteten Briefe anzeigte und sich bereit erklärte, auf eine Versöhnung hinzuarbeiten[2]). Der Erzbischof von Mainz kündigte am 6. September dem Domkapitel an, daß er den Weihbischof Petrus von Walenburch, episcop. Mysiensis, und seinen Offizial Johannes Vagtz nach Paderborn schicken wolle, damit diese einen Ausgleich der Differenzen versuchen möchten. Die beiden Mainzer Vermittler kamen am Sonntag Abend des 12. September an und erbaten sich beim Domdechanten eine Zusammenkunft mit den Domherren für den Montag früh. Der Domdechant ließ ihnen jedoch sagen, daß das Kapitel die Gesandten „wegen vermuteter mattigkeit von vollbrachter so mühsamer reisen so früh zu incommodiren, billig scheue getragen"; er wollte in Wirklichkeit vor den Verhandlungen das Kapitel befragen, wie es sich zu den Vermittlern überhaupt stellen sollte. Deren Beglaubigungsschreiben enthielte, so führte er in der Kapitelssitzung am 13. September aus, zum Schlusse einige bedrohliche Wendungen gegen das Kapitel. Man dürfe nicht ohne weiteres die Metropolitangewalt als zuständig anerkennen. — Einige Kapitulare empfahlen einen Ausgleich. Ferdinand von Fürstenberg machte den Vorschlag, man solle die Verhandlungen aufnehmen, insofern der Erzbischof von Mainz Bischof von Würzburg wäre, und die Paderborner Kirche mit Würzburg ein altes Konfraternitätsverhältnis habe; dann würden die Metropolitanbefugnisse ausgeschaltet. Auf dieser Basis wurden die Besprechungen geführt, und zwar durch den Domdechanten und die Kapitulare Droste und Johann Adolf von und zu Frentz. Das Kapitel erklärte sich auf Vorschlag der Vermittler bereit, einige tatsächliche Beweise der versöhnlichen Stimmung zu geben. Am Mittwoch den 15. September begaben sich die drei Domherren Ferd. von Fürstenberg, Johann Heinrich von Sintzig und Johann Wilhelm von Metternich nach Neuhaus und luden den Bischof ein, nach Paderborn zu kommen. Theodor Adolf empfing die Gesandten freundlich. Als er dann am 17. September zur Feier des Festes der Stigmatisierung des hl. Franziskus bei den Observanten die hl. Messe gehört hatte und nun sich zu den Kapuzinern begab, um dort zu zelebrieren, begleiteten ihn die Kapitulare dorthin und nahmen mit ihm bei den Kapuzinern das Frühstück ein. Am 18. September holte das Kapitel den Bischof in corpore vom Palais ab, geleitete ihn zum Dome und von dort zu seiner Wohnung zurück[3]).

Als so eine äußere Aussöhnung erfolgt war, konnte man auch ruhiger an die Erörterung der strittigen Punkte herangehen. Zu diesem Zwecke kamen die Mainzer Unterhändler, welche am 20. September Paderborn wieder verlassen hatten, am 29. September zurück. Die in Paderborn anwesenden Domherren suchten zunächst einer gründlichen Verhandlung auszuweichen, mit der Angabe, so wichtige Dinge dürften nur von dem Ge-

in Warburg 1659—1692; über ihn: Adolf Gottlob, Das Diarium der Warburger Dominikanerprioren 17. u. 18. Jahrh. Westf. Zeitschr. 62 II (1904), S. 17.

1) Brief vom 23. Aug. 1660 an das Domkapitel. Caps. 92, 1. Antwort des Kapitels v. 25. Aug. Caps. 177, 3.

2) Original. Caps. 92, 1. In einem weiteren Schreiben: Sassenberg (Diöz. Münster), 16. August 1660 erklärt sich v. F. bereit, beim Bischof Theodor Adolf „den begehrten Anwurf pro tentanda concordia zu tun". Caps. 177, 3.

3) Es liegt ein eingehendes Protokoll vor von den Sitzungen des Domkapitels vom 13. bis 20. September 1660. Das Kapitel war keineswegs so geschlossen einig, wie es die an den Bischof gerichteten, namentlich vom Dompropst und Domdechant inspirierten Schreiben vermuten lassen. Caps. 177, 3. — G.-B.

samtkapitel erledigt werden. Indessen ließen sie sich doch schließlich zu den Besprechungen herbei. Es wurden zuerst die sog. „Beschwerden" vom 25. Oktober 1659 und die neuen Differenzpunkte von der Frühjahrssynode einzeln erörtert; dabei wurde ein Einvernehmen erzielt. Der Hauptstreitpunkt, die Verlesung der Namen der Domherren auf der Synode, wurde in der Weise geregelt, daß die Namen der anwesenden Domherren in das Protokoll über die Synode referierend aufgenommen würden; es wurde die folgende Formel vereinbart:

„Post habitam concionem synodalem legat Notarius: Praesidente Ill.mo et Rev.mo principe Theodoro Adolpho episcopo Paderbornensi et comparentibus N. N. N. N. capituli cathedralis praelatis canonicis vel N. N. capituli cathedralis ex gremio deputatis, N. N. N. archidiaconis. Inde dicat Notarius: Attendat ad sua nomina reliquus clerus ad synodum citatus et singuli, cum suum nomen legitur, surgant et dicant: Adsum." — Nun reichte der Bischof auch seinerseits seine Dissenspunkte gegen das Kapitel ein: 11 davon bezogen sich auf den Gottesdienst, 16 auf die geistliche und 7 auf die weltliche Regierung. Wenn auch nicht überall eine glatte Einigung mit dem Kapitel erreicht und einzelnes der Behandlung in dem Generalkapitel vorbehalten wurde, dann war doch wenigstens eine Aussprache erfolgt, und so stand zu hoffen, daß das früher zwischen dem Bischofe und dem Kapitel vorhandene Einvernehmen wieder hergestellt würde[1]).

VI. Die Hartnäckigkeit des Kapitels. Tod des Bischofs.

Die Mainzer Vermittler legten das Resultat ihrer Bemühungen in zwei Schriftstücken nieder, welche vom 9. und 12. Oktober datiert waren. Sie händigten diese Relationen bei ihrer Abreise von Paderborn am 13. Oktober dem Domkapitel ein. Diesem gefiel der Inhalt durchaus nicht. Es war darin das vom Kapitel gegen den Bischof beliebte Vorgehen gebührend gekennzeichnet. Einzelne Wendungen gingen auch über die Rolle, welche das Kapitel den Unterhändlern zugedacht hatte, hinaus und nahmen den Charakter einer „Entscheidung" an. Das Domkapitel schickte darum die beiden Relationen sofort den Mainzern wieder zu; diese verweigerten jedoch die Rücknahme und reisten ab. Am 10. Oktober hatte bereits das Kapitel dem Erzbischof von Mainz den Dank ausgesprochen für die Vermittlung; nunmehr ließ es am 28. Oktober einen Protest nach Mainz abgehen, weil der Weihbischof von Walenburg und Offizal Vagt ihre Befugnisse überschritten, sich ein Entscheidungsrecht zuerkannt und einen Schlußbericht abgegeben hätten, welcher dem Kapitel abträglich sei[2]). Es reichte gleichzeitig eine von seinem Standpunkte aus verfaßte „relatio" über die Sühneversuche ein. — Auch an die beiden Vermittler selbst gingen Protestschreiben ab; der Weihbischof und Offizial legten jedoch die Schriftstücke einfach in einen neuen Briefumschlag und schickten sie dem Kapitel wieder zu. Am 21. Januar 1661 antworteten sie dann dem Kapitel: „Es ist uns vollständig gleichgültig, wie Ihr über unsere Tätigkeit urteilt; der Erzbischof sieht sie als erfolgreich, gerecht und beendet an[3])." So schien der Streit wegen des Eigensinnes und Hochmutes des Kapitels von neuem heraufbeschworen[4])! Für den Fall, daß der Bischof sich noch zu einem Prozesse entschließen würde,

1) Der Bericht der beiden Mainzer Vermittler vom 9. Oktober 1660 (Caps. 177, 4) geht auch auf die rechtliche Seite des Streites ein und widerlegt die vom Kapitel für ihre „Beschwerden" vorgebrachten Gründe. — Der Bericht vom 12. Oktober 1660 (Caps. 177, 3) enthält die letzten Verhandlungen über die Beschwerdepunkte des Bischofs gegen das Kapitel. Er ist für die Kennzeichnung des Geistes des damaligen Domkapitels sehr wertvoll. — Der Gegenbericht des Domkapitels findet sich Caps. 177, 8. Weitere Schriftstücke G.-V.

2) Konzept, Caps. 92, 1.

3) Original, Caps. 177, 3.

4) Die Meinung Gorges' (Westf. Ztschr. 50 II, 58), die Krankheit habe eine „wirkliche Aussöhnung"

setzten die Kapitulare ihre Hoffnung auf Ferd. v. Fürstenberg, der nach Rom zurückgekehrt war; sie teilten ihm ihre Beschwerden mit und ersuchten um Wahrung der domkapitularischen Rechte[1]).

Der Bischof wurde im Herbste 1660 von einer hartnäckigen Krankheit befallen. Er hatte noch immer seine amtliche Relation bei der Konzilskongregation nicht einreichen lassen, weil er die urkundlichen Unterlagen vom Kapitel nicht erhalten konnte. Am 7. Januar 1661 beauftragte er den Notar, vom Kapitel eine Antwort zu erwirken auf das Schreiben vom 21. August 1660, worin er um die Urkundenabschriften gebeten und deren Fundort genau angegeben hatte. Auch ein negativer Bescheid sei ihm lieb, damit er endlich wisse, woran er wäre. Das Schriftstück wurde am 13. Januar dem Kapitel vorgelegt und von ihm beantwortet: „Das Kapitel ist leider nicht in der Lage, dem Wunsche des Bischofs nachzukommen. Die Schriftstücke hat der Bischof auch für seine Relation nicht nötig; die Relation von 1655 war gewiß sehr „akkurat", aber ihr waren derartige urkundliche Belege auch nicht beigefügt[2])!" Diese Entscheidung wird dem sterbenskranken Bischof, der sich nach der Aussöhnung im Herbst des Vorjahres eine andere Antwort versprochen haben mochte, von neuem gekränkt und seine letzten Lebensstunden verbittert haben. Am 30. Januar starb er[3]).

Ferdinand von Fürstenberg hat sich in Rom um den Streit wohl nicht mehr gekümmert[4]); er verließ die ewige Stadt als Bischof von Paderborn[5]). Seinem edlen Vorgänger ließ er später im Dome ein würdiges Denkmal setzen. Die Reformen im Domkapitel, welche Theodor Adolf bei seinem Synodalstreit nicht erreichen konnte, verwirklichte er zum guten Teile.

---

herbeigeführt, ist irrig. Am 6. November mahnte Conti von Rom das Kapitel erneut, dem Kanoniker Laurens bei der Vorlegung der relatio keine Hindernisse mehr in den Weg zu legen.

1) Verschiedene Briefe; der letzte vom 20. Januar 1661; hier spricht das Kapitel besonders seinen Unwillen darüber aus, daß es von den beiden Mainzern einfach seine Resolutionen ohne ein Wort der Erwiderung wieder zugeschickt erhalten hätte. Konzept, Caps. 177, 3.

2) Konzept, Caps. 177, 3.

3) Nicht am 30. März, wie Gorges (a. a. O. S. 75) und Stolte (Westf. Zeitschr. 63 II (1905), 134) angeben. Den 30. Jan. gibt auch die hier von Stolte verzeichnete Inschrift des Grabdenkmals wieder.

4) Antworten von ihm auf die Schreiben des Domkapitels in dieser Sache liegen nicht vor.

5) Seine Wahl war erfolgt am 20. April 1661; am 30. Mai wurde er bestätigt und empfing am 6. Juni die Bischofskonsekration vom Kardinal Julius Rospigliosi in der Kirche St. Maria dell'Anima in Rom.

Deutschnationale Regungen in Süddeutschland während der Jahre 1812/13.[1]

Von Universitätsprofessor Dr. Hermann Grauert in München.

In den Tagen, da die deutschen Bundesfürsten unter der Führung Sr. Majestät des Kaisers sich anschicken, der Einladung Sr. Kgl. Hoheit des Prinzregenten Ludwig von Bayern Folge zu leisten und mit ihm vereint die großen Erinnerungen an das Jahr 1813 in der Befreiungshalle zu Kelheim am hochragenden Donauufer zu erneuern, da wird wie von selbst das Bild des Königs Ludwig I. von Bayern vor unserem geistigen Auge lebendig. Die Befreiungshalle zu Kelheim, zu welcher vom Könige am 19. Oktober 1842 der Grundstein gelegt wurde, und welche unter König Ludwigs Teilnahme am 18. Oktober 1863 ihre Weihe erhielt, und der herrliche Ruhmestempel der Walhalla, welcher abwärts von Regensburg vom Donauufer weit in die bayerischen Lande schimmernd hinausleuchtet, sind für alle Zeiten laut redende Zeugen für den deutschen Sinn des hochherzigen Kronprinzen und Königs von Bayern. In der Zeit tiefster Erniedrigung Deutschlands hat Kronprinz Ludwig zu Anfang des Jahres 1807 den Gedanken gefaßt, „den fünfzig rühmlichst ausgezeichneten Teutschen Bildnisse in Marmor anfertigen zu lassen". Alsbald hieß er die Hand an die Ausführung legen. Bildhauer wie Friedrich Tieck, Johann Gottfried Schadow und Christian Rauch traten in edlen Wettstreit miteinander, um die Büsten berühmter Deutschen zunächst kunstvoll zu formen und darnach aus karrarischem Marmor zu meißeln. Später wurde die Zahl der Büsten vermehrt, dann, wie der König selbst im Vorwort zu „Walhalla's Genossen" bemerkt, auf keine beschränkt. Bei Rauch bestellte der Kronprinz bereits im Februar 1812 die Büsten von Anton von Dyck, Franz Snyders, des holländischen Admirals Tromp und nicht zuletzt des großen Kurfürsten von Brandenburg.

Einen kleinen, immerhin schätzbaren Beitrag zur Vorgeschichte der Walhalla bietet uns Karl Georg Dümge in der Vorrede zu seiner Neuausgabe des vielverhandelten Ligurinus vom J. 1812. Dümge, der spätere Mitherausgeber der drei ersten Bände des „Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" (Frankfurt a. M. 1819/20 ff.), war im Jahre 1772 zu Heidelberg geboren, und von 1811—1814 Bibliothekar und außerordentlicher Professor der Geschichte an der Universität seiner Vaterstadt. Als solcher hat er zu Ende des Jahres 1812 den Ligurinus neu herausgegeben, als dessen Verfasser er einen Guntherus Poeta ansah. An dieser Ausgabe interessiert hier vor allem die dem Texte vorausgeschickte Widmung nebst

---

1) Geschrieben Ende Juli 1913. Man vergleiche auch K. Th. von Heigels schöne Festrede vom 26. Juni 1913, welche jetzt unter dem Titel „1813—1913" im Druck erschienen ist, dann Michael Doeberls gehaltvollen Aufsatz „Denkmäler nationaler Gesinnung aus München 1813/14" in der Schrift: „Bayern 1813 Vaterländisches Gedenkbuch." 1913 Bayerland-Verlag zu München; aus dieser kommen auch die Beiträge von Gottfried von Böhm, Karl von Landmann, Joseph Weiß, Ferdinand Kurz, Georg Hertzog und einigen anderen in Betracht. Dem Verein der Bayern in Schlesien hat Professor Max Koch in Breslau seine warmempfundene Festrede „Des Kronprinzen und König Ludwigs I. von Bayern Anteil an den Befreiungskriegen". Breslau im Mai 1913 gewidmet.

Widmungsepistel. In lapidarer Stilisierung lautet die Widmung: Regiae · Celsitudini · Serenissimi · Principis · Caroli · Ludovici · In · Regno · Bavariae · Successoris · Heredis · Quem · Atavorum · Gloriae · Regum · Parem · Nepotem · Invictum · Bello · Pacis · Amicum · Aetas · Miratur · Suspicient · Posteri · Principi · Nominis · Ipso · Augurio · Patriae · Musis · Auspicato · D. D. D.

Der königliche Prinz und Erbe des Königreichs Bayern, Prinz Karl Ludwig, ist selbstverständlich kein anderer als der Kronprinz Ludwig von Bayern, dessen Ruhm also bereits im Jahre 1812 in dem altberühmten Heidelberg, der einstigen Residenz wittelsbachischer Kurfürsten, in schwungvollen Worten gepriesen wird. Die herrlichen Taten großer Könige, so erklärt Dümge in der Widmungsepistel, die sich den übrigen Sterblichen durch ihren Glanz empfehlen, leuchteten den Fürsten als hehre Vorbilder voran. Daher sei der Ruhm der Helden einst in den Hallen der Vornehmen besungen und in Büchern gepriesen worden, welche den Namen von Kaisern an der Spitze getragen hätten. Die Besten hätten sich erfreut an dem Lobe ihrer eigenen Vorvordern, und keinem anderen Unternehmen wäre größere Gunst sicher gewesen. Daher, so sagt Dümge, wachse ihm der Mut, für den Ligurinus, das von den Ruhmestaten des mächtigsten Kaisers handelnde edle Werk, den Schutz des Kronprinzen anzurufen in dem Augenblicke, da er nach besten Kräften die neue Ausgabe veranstalte. Der Würde des Gegenstandes trete mit dem Namen des Kronprinzen eine gleiche Autorität fördernd zur Seite. In ehrlicher Arbeit habe er (Dümge) seine Kraft der Neuausgabe des vortrefflichen Dichters zuteil werden lassen, damit alle Guten an der Dichtung sich erfreuen und der Dichter dem deutschen Namen inskünftig zur Zierde gereiche. „Denn", so redet Dümge den Prinzen an, „wir kennen Deine Güte und Deine Liebe für die Wissenschaft und Literatur (in literas amor); wir wissen, mit welchem Eifer Du jenen einziggearteten Tempel deutschen Ruhmes vorbereitest und schmückest, der für hundert berühmte Männer bestimmt ist, und wie Du in ihm auch dem göttlichen Kaiser Friedrich einen Altar gelobt hast. Welcher unter den alten Königen könnte Dir auch im Andenken heiliger sein, wen könntest Du liebevoller Gunstbezeugung würdiger finden?" Nach edler Abkunft, nach kriegerischer Tüchtigkeit, im Eifer für die Werke des Friedens werde der Prinz den Kaiser sich selbst ähnlich und blutsverwandt finden. Kaiser Friedrich habe für das Wittelsbachische Haus zudem ein besonderes Interesse bezeugt, da er nach dem Sturze Heinrichs des Löwen das Herzogtum dem Pfalzgrafen Otto ruhmwürdigen Angedenkens übertragen habe. Dieser Pfalzgraf Otto sei der deutsche Achilles des Kaisers Friedrich und die festeste Stärke des Reiches gewesen. Vor seinem durch Gefahren nie besiegten Geiste habe Mailand gezittert. Die hochragenden Gipfel der Alpen hätten ihn bewundert und die Stadt Rom voll Ehrfurcht zu ihm aufgeschaut. Mit einem so großen Vorfahren sich zu vergleichen, werde dem Kronprinzen eine angenehme Aufgabe sein. Mit der Tüchtigkeit der Ahnen die alte Königsherrschaft zu neuem Glanze wiedergeboren zu sehen, werde ihm eine besondere Freude sein. „Wenn dann die Zeit gekommen sein wird, die noch Größeres verspricht, widmest Du Dich, umkränzt mit dem Lorbeer des Sieges, den Werken des Friedens, indem Du in Deiner Brust die Samenkörner großer Dinge nährst. So wird es geschehen, daß, während Du selbst nun die Taten anderer liesest, andere niederschreiben, was Du selbst einst vollbracht hast. Die Leser werden dann mit Bewunderung für Dich erfüllt werden, wenn sie bemerken, daß gerade in unserer Zeit (1812/13) das wahre Lob der Tüchtigkeit um so höher einzuschätzen ist, je größerer Anstrengung es bedarf, um es zu verdienen, unter so üppigem Emporschießen, und um frei zu sprechen, bei solchem Wetteifer der Liebedienerei und der Lügen und der Zahl derer, welche vom geraden Wege abweichen. Doch möge das den Geschichtschreibern dieser wie der folgenden Zeit überlassen bleiben. Dem Herausgeber erübrigt nur die Bitte, seine bescheidene Gabe und seine eigene Person dem Schutze des Kronprinzen zu unterstellen."

Wegen ihrer zeitgeschichtlichen Anspielungen verdient diese Widmungsepistel mit einem gewissen Nachdruck hervorgehoben zu werden. Die Dümgesche Ligurinus-Ausgabe darf aber auch sonst noch für die Kennzeichnung der Stimmung der Zeit herangezogen werden, in welcher die Rheinbundströmungen mit patriotisch-deutschen Aufwallungen der Romantik in Heidelberg wie auch in Bayern sich kreuzen. Dümge hat mit seiner Ligurinus-Ausgabe, wie er in der eigentlichen Vorrede selbst bekennt, auf die Studenten, aber auch auf die Gelehrten überhaupt einwirken wollen. Den vaterländischen Sinn möchte er in der deutschen Jugend beleben. Die große Zeit Friedrich Barbarossas will er ihr in plastisch greifbaren Bildern vor Augen führen. Möchten die Zeitgenossen, das ist sein Wunsch, dafür nicht völlig unempfänglich sein. Etenim vivitur magnis exemplis, und zu allen Zeiten hätten die edelsten Völker sich aufgerichtet an den Lehren und an der Nachahmung der Vorväter, durch Verachtung aber der alten Sitten seien sie in Schwäche zusammengebrochen. Daher seien nach einer lobwürdigen Einrichtung unserer Vorfahren die berühmten Denkmäler des heimischen Altertums in den Schulen vorgeführt worden. Der Ligurinus selbst sei, noch bevor er im Jahre 1507 durch den Druck erstmals veröffentlicht wurde, an den berühmtesten „Gymnasien" des Vaterlandes gelesen worden. Vielleicht könnte auch in unserer Zeit vornehmlich ein solches Studium ein Heil- und Nährmittel werden für die allzu schwach gewordene Vaterlandsliebe. Namentlich der Jugend könnte diese Liebe dadurch wie mit der Milch eingeflößt werden.

Am Vorabende des Weihnachtsfestes, am 24. Dezember 1812, hat Dümge in Heidelberg diese einleitenden Bemerkungen niedergeschrieben. Und er verstärkt sie noch durch drei eindrucksvolle Distichen, welche er selbst in lateinischer Sprache dem Texte des Ligurinus unmittelbar vorausschickt:

Tu patriae laudis iuvenis desertor et hostis,
Atque peregrinae cultor egene famae;
Suspice Teutonici laetissima culmina regni,
Terrarum domini, gentiliumque decus.
Iamque age, priscorum dignus de stirpe parentum,
Collige virtutes, promere tempus erit.

Der Jüngling der letzten Phase der Rheinbundsepoche wird hier in beredten Worten angesprochen und aufgerufen. Ist er dem Ruhme des Vaterlandes fremd und feind geworden, wendet er seine Verehrung fremdem Volke zu, in den Versen des Ligurinus soll er schauen die herrlich emporragenden Gipfel des Deutschen Reiches, als es noch Herr der Länder und eine Zierde der Völker war. In seiner Jugend möge der Jüngling tüchtige Kräfte sammeln; die Zeit werde kommen, sie vor der Welt zu offenbaren.

Dazu nehme man dann den gesamten Inhalt des Ligurinus, den man nicht ohne Grund zusammengefaßt hat unter den Worten: „Ein deutsches Heldengedicht zum Lobe Kaiser Friedrich Rotbarts."[1]) Fürwahr, es ist nicht ohne Bedeutung auch für die Auffassungsweise des bayerischen Kronprinzen, daß ihm ein solches Werk um die Wende der Jahre 1812/13 von einem Heidelberger Professor gewidmet werden durfte[2]). Das in rotes Leder mit Goldschnitt gebundene, auf stärkeres Papier gedruckte Original-Widmungsexemplar steht

1) So schon im Titel der schönen Arbeit von Dr. Jos. Sturm in den Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, Bd. VIII, Freiburg i. B. 1911.

2) Daß auch dem französischen Gesandten in München, Grafen Mercy d'Argenteau, die Fortschritte geheimer patriotischer Gesellschaften in Bayern während des Jahres 1812 bekannt wurden, und daß ihm der Kronprinz Ludwig als moralisches Oberhaupt der deutsch gerichteten Opposition erscheinen mußte, erwähnt Heigel in seinem aufschlußreichen Aufsatz „Der Kronprinz Ludwig im Befreiungsjahr 1813" in Heigel, Quellen und Abhandlungen zur neueren Geschichte Bayerns, Neue Folge München 1890, p. 361.

noch heute unter Nr. 2384 in der Fideikommiß-Bibliothek S. Maj. König Ludwigs I. im ehemaligen Leuchtenberg-Palais, späteren Prinz Luitpold-Palais in München[1]). Auf S. XXXIX der Dümgeschen Vorrede hat anscheinend der Kronprinz Ludwig zu dem Satz des § 5, welcher besagt, daß der Ligurinus eine dichterische Umschreibung der Erzählungen Ottos und Ragewins von Freising sei, zwei Bleistiftstriche am Rande gemacht. Sonst enthält der Band keine handschriftlichen Einträge. Dümge aber hat, wie bereits angedeutet wurde, sein Vorwort aus Heidelberg vom 24. Dezember 1812 datiert. Aus der schönen dreibändigen Biographie, welche Klemens Perthes seinem Vater Friedrich Perthes gewidmet hat, erfahren wir, welchen Eindruck es im Kreise deutscher Patrioten in Hamburg hervorrief, als gerade am Weihnachts-Heiligenabende sich hier die Kunde verbreitete von dem Inhalte des berühmten 29. Bulletins von der Großen Armee des Kaisers Napoléon. Der Pariser Moniteur Universel hatte in seiner Nr. 352 vom 17. Dezember 1812 diesen langen, aus Polen, Molodetschno vom 3. Dezember 1812 datierten Bericht zum Abdruck gebracht, aus welchem man trotz mancher Verschleierungen doch die auf den Eisfeldern Rußlands über die Große Armee hereingebrochene Katastrophe mit einiger Sicherheit entnehmen konnte. Im ersten Bande der Perthes-Biographie wird p. 235 f. erzählt, unter welch schwerem Drucke die Stadt Hamburg seufzte, seitdem sie im Jahre 1810 französisch geworden war. Jede Aussicht auf Rettung oder auch nur auf Erleichterung schien geschwunden zu sein, als im Spätsommer 1812 eine Siegesnachricht nach der anderen von der Großen Armee aus Rußland einlief. Den etwas später umlaufenden dunklen Gerüchten von schweren Unglücksfällen derselben habe niemand Glauben beizumessen gewagt. In dumpfer, verzweiflungsvoller Trauer schickten sich die Bürger an, das Weihnachtsfest zu feiern. Da wurde, fast allen unerwartet, am 24. Dezember das neunundzwanzigste Bulletin bekannt gemacht, welches über die Vernichtung der Großen Armee keinen Zweifel lassen konnte. Ein Wunder Gottes, so heißt es bei Perthes, war geschehen und ein Stern der Hoffnung aufgegangen, welcher neues Leben und neuen Mut in allen gedrückten Gemütern schuf. Ein Weihnachtsabend sei in Hamburg gefeiert worden, wie seit vielen Jahren nicht.

Konnte in Hamburg das 29. Bulletin am 24. Dezember 1812 diese Wirkung hervorbringen, so möchte man glauben, daß es am Vorabende vor Weihnachten auch in Heidelberg nicht mehr unbekannt war. In der damals zu Augsburg erscheinenden „Allgemeinen Zeitung" ist es in der Nummer 360 am Freitag den 25. Dezember 1812 in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden[2]). Die „Münchener politische Zeitung" brachte es freilich erst in ihrer Nummer 305 vom Montag den 28. Dezember; die Zeitung war nämlich vom 25. bis 27. Dezember wohl der Weihnachtsfeiertage und des unmittelbar folgenden Sonntags wegen nicht erschienen. In der „Münchener politischen Zeitung" hatte man auch das Bedürfnis, der Schmerzenskunde eine tröstende Erläuterung zuteil werden zu lassen. Noch in der Nummer vom 28. Dezember wurden beruhigende Betrachtungen aus dem „Journal de Paris" abgedruckt, in welchem man zu lesen bekam, die Nachrichten im letzten (29.) Bulletin von der Großen Armee könnten nur den Ruhm, womit sich dieselbe in diesem Feldzuge bedeckt habe, und die Bewunderung vermehren, welche die heldenmütige Standhaftigkeit und das Genie des Kaisers einflößten. Es gebe wenig Blätter in der alten und neuen

1) Bei den Nachforschungen nach diesem Widmungsexemplar haben mir die Herren Hofmarschall Freiherr von Stengel, Stabsassessor Dr. Brand und vor allem S. Exzellenz der Herr Oberstkämmerer Freiherr von Laßberg wirksame Hilfe geleistet. Allen Herren sage ich für ihre freundlichen Bemühungen herzlichen Dank.

2) Graf Montgelas ist selbstverständlich schon einige Tage früher von dem Inhalte des 29. Bulletins unterrichtet gewesen und war in der Lage, dem französischen Gesandten in München über Napoleons Rückkehr nach Paris (am 17. Dezember 1812, abends) Mitteilung zu machen. Vgl. K. Th. Heigel, a. a. O. p. 361 f. und K. v. Landmann in dem oben erwähnten Gedenkbuch „Bayern 1813" p. 29.

Geschichte, die sich an Adel, Erhabenheit und Interesse mit diesem denkwürdigen Bulletin vergleichen ließen. Es sei ein historisches Kunstwerk vom ersten Range. So habe Xenophon den Rückzug der Zehntausend, so Cäsar seine Kommentarien niedergeschrieben. Montaigne, der scharfsichtige Richter der Menschen und Dinge, würde jenem großen, über alle Wechsel des Schicksals und des Glücks erhabenen Charakter Gerechtigkeit haben widerfahren lassen, der den Helden, dessen Namen das neunzehnte Jahrhundert tragen werde, so vorzüglich auszeichne. Der Marsch der französischen Armee durch Rußland sei eine Reihe von Triumphen, und die Operationen hätten mit einem glänzenden Siege geendet, der alle Furcht zerstreut habe. Man sehe jene „heilige Schar", die aus Tapfern, der Auswahl von Tapfern, zusammengesetzt sei, und die mitten unter Gefahren ihre Standhaftigkeit und ihren Frohsinn behaupteten. Mit einem solchen Heere und mit einem solchen Anführer könne der Ausgang des Krieges nicht ungewiß sein. Seien die Russen durch ermüdete Truppen ohne Kavallerie und Artillerie überwunden worden, was werde dann geschehen, wenn diese Truppen, welche ihren Verlust schon jetzt großenteils ersetzt hätten, wieder offensiv zu verfahren anfangen würden? Die Geschichtschreiber bemerkten als einen der ruhmwürdigsten Züge von Hannibal, daß er zwischen den Truppen verschiedener Nationen, aus welchen seine Armee bestand, eine vollkommene Harmonie zu erhalten gewußt habe. Dieses politische und militärische Phänomen erneuere sich zu unseren Zeiten. Unstreitig werde die Geschichte unter den ausgezeichneten Eigenschaften des Kaisers besonders jene vorsichtige Klugheit, die in der Zukunft lese, und jene Schnelligkeit in der Wiedererseßung seiner Verluste erblicken, die nie ein General in diesem Grade besessen habe. In einigen Wochen werde die Lage der Armee wieder so glänzend als jemals sein. — Auch die „Allgemeine Zeitung" hatte diese Trost-Betrachtung bereits in ihrer Nummer vom 27. Dezember abgedruckt.

Der Kronprinz Ludwig, der es an äußerer Devotion dem Kaiser Napoleon gegenüber während des Bestandes des Rheinbundes naturgemäß nicht fehlen lassen durfte, wird diese überschwenglichen Ausführungen gelesen und dabei das Knirschen des innern Menschen empfunden haben. Aus den Worten der Widmungsepistel und der Vorrede wie aus dem dichterischen Vorspruch der Dümgeschen Ligurinus-Ausgabe mußte es seinen Geist anwehen wie ein Hauch der Freiheit, die für das deutsche Volk seit dem Untergange der Großen französischen Armee im Aufsteigen begriffen war. Professor Dümge in Heidelberg aber hatte den Mut gehabt, seine Ligurinus-Ausgabe in der Druckerei von Joseph Engelmann in Heidelberg auf seine eigenen Kosten drucken zu lassen. Er hat weiterhin es gewagt, im Vorlesungsverzeichnis der Universität Heidelberg für das Sommersemester 1813 fünfmal wöchentlich zu haltende „Statarische Vorlesungen über Günthers Ligurinus sive de rebus gestis Friderici I Augusti" nach seiner neuen Ausgabe dieses Dichters anzukündigen. Heute würde ein akademischer Dozent sich kaum getrauen, die Teilnahme der Studierenden für einen solchen Gegenstand, so nahe er das Gebiet der vaterländischen Interessen auch berührt, so häufig in Anspruch zu nehmen. Aber Heidelberg war damals ja seit mehreren Jahren bereits ein Hochsitz der vaterländisch deutsch angehauchten Geistesbewegung der Romantik. In den Heidelberger Jahrbüchern des Jahres 1813 hat auch Joseph Görres während der spannungsvollen Sommerwochen des großen Befreiungsjahres, die dem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung noch Raum ließen, auf die geheimnisvollen Fäden hingewiesen, welche in der Geschichte der Völker die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpften. In England, aber auch anderwärts, so erklärte er, habe man an alten Bildern verschiedener Jahrhunderte die Bemerkung gemacht, wie Familien, Städte, Nationen in der Physionomie der äußeren Formen zu allen Zeiten im ganzen sich gleich geblieben, so daß es scheine, als ob der herrschende Grundton jeglichen Volkes im Verlaufe seiner Entwicklung nur durch alle die mitklingenden Töne umlaufe und so die Harmonie des Beieinanderseins sich in die fließende Aufeinanderfolge ausbreite. Diese

Seelenwanderung, so bemerkte er im Sommer 1813, sei besonders und vor allem in der Kunst zu bemerken; die Funken, welche bei ihrem ersten Aufblitzen jeder Nation zuteil geworden, liefen mit dem Leben an den Geschlechtern wie an goldenen Ketten fort, aufknisternd bei jedem, obgleich in vielen Farben spielend, doch immer dasselbe Feuer[1]).

Für Görres, der bald darangehen sollte, den „Rheinischen Merkur" herauszugeben, konnte es auch im Sommer 1813 nicht zweifelhaft sein, daß das Feuer der politischen und kriegerischen Kraft der deutschen Nation, wie es einst zu den Zeiten der Staufer geglüht hatte, zu neuem Leben erwachen müsse. Bereits im Juni 1812 hatte er in der Subskriptions-Anzeige, in welcher er die von ihm und seinem rheinischen Landsmanne Glödle als eine Nationalunternehmung im Gebiete der Literatur geplante Bibliotheca Vaticana, eine Sammlung Altdeutscher Dichtungen, ankündigte, die Germanischen Völker als ein adeliges Geschlecht gerühmt. Der wahre Stammbaum der Nation, der ewig und selbst wie jene heiligen Eichen durch den Winter grüne, sei ihre Sprache, und seine Blätter seien die Lieder, die im Munde des Volkes lebten. Die dichterischen Denkmäler der deutschen Vergangenheit aber müßten auch in der Gegenwart bei allen Ständen Berührungspunkte finden[2]). Das mächtige Auffluten der politischen Befreiungsidee, wie sie im Frühjahr 1813 mit elementarer Gewalt im preußischen Volke zum Durchbruch kam, hat Görres allerdings damals nicht nach Gebühr gewürdigt[3]).

2. Zu Anfang des Jahres 1813 ließ Schelling das erste Heft seiner „Allgemeinen Zeitschrift" erscheinen, die er freilich über einen einzigen Band und über das Jahr 1813 nicht hinausgebracht hat. Aber die Zeitschrift verdient es, in diesem Zusammenhange genannt zu werden. Schon ihr Titel ist interessant. Er lautet: „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche". Kuno Fischer hat in seiner Geschichte der neueren Philosophie Bd. VI, Schellings Leben, Werke und Lehre, 3. Aufl., Heidelberg 1902 p. 163 auf Fichtes Reden an die deutsche Nation hingewiesen, die bereits im Titel der Zeitschrift widerklingen. Fichte hatte gleich in der ersten seiner im Winter 1807/08 im Saale der Singakademie in Berlin gehaltenen Reden erklärt: „Ich rede für Deutsche schlechtweg von Deutschen schlechtweg nicht anerkennend, sondern durchaus beiseitesetzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben." Er wollte seine deutschen Zuhörer emporheben über das Gefühl des Schmerzes, welchen der erlittene Verlust am Vaterlande ihnen verursacht und sie aufrufen zur Tat der Selbstbesserung und der Selbsthilfe. Den Fortgang der Zeit erblickte er in der angeblich nunmehr erfolgten Vernichtung der Selbstsucht aus ihrer höchsten Entwicklung. Als Rettungsmittel erschien ihm eine neue Erziehung der deutschen Nation zu einem ganz neuen Leben, zu einer wahren, höheren und allmächtigen Vaterlandsliebe (erste und achte Rede). Kuno Fischer bemerkt a. a. O. p. 162, was Fichte rednerisch geleistet habe, hätte Schelling journalistisch versucht. Zeitschriften aber seien keine Reden; das Jahr 1813 hätte den Befreiungskrieg gebracht, Schellings Unternehmen aber sei erfolglos geblieben und sein Blatt schnell verweht im Sturme der Zeit[4]). Immerhin dürfen wir dieses Blattes auch heute noch uns erfreuen. Die Vorrede zum ersten Hefte hat Schelling am 2. Januar

1) Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur 1813, erste Hälfte (Januar bis Juni) p. 583 in Görres' Besprechung von Ludwig Tieck's Frauendienst.

2) Wilh. Schellberg, Briefe von Joseph v. Görres an Friedrich Christoph Perthes 1811—1827 in der Ersten Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1913 p. 68 ff.

3) Johannes Uhlmann, Joseph Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis z. J. 1824, Leipzig, Quelle & Meyer, 1912, p. 59 ff.

4) Clemens Baeumker hatte die Güte, mich auf Kuno Fischers Bemerkungen aufmerksam zu machen.

1813 in München geschrieben. Er hatte den Wunsch, die Gesamtheit des geistig schaffenden Teiles der deutschen Nation um sein neues Organ zu sammeln.

Die Bestimmung „von Deutschen für Deutsche" sei im Titel hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung sei, das durch diese Zeitschrift ins Licht gestellt, aus dem Verwirrenden und Verdunkelnden, wovon es umhüllt, hervorgehoben und so auch zu freierer Entwicklung angeregt werden solle. Die neue Zeitschrift sollte gleicherweise allen gehören, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu sagen hätten. Sie sollte einen langgewünschten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geister und Bestrebungen abgeben und gleichsam die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz Deutschland verbreiteten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehörten, in denen sich Geist, Wissen und edleres Wollen vereinigten. Dem von Friedrich Schlegel in Wien seit Ende 1811 herausgegebenen Deutschen Museum wünschte Schelling von München aus keinen störenden Wettbewerb zu bereiten. Er meinte vielmehr, es könnten recht wohl mehrere ähnliche Unternehmungen nebeneinander bestehen[1]). Auch Friedrich Schlegel wollte in seiner Zeitschrift ein allgemein Deutsches Museum schaffen und dazu beitragen, in der Literatur den Unterschied zwischen norddeutschem und österreichisch-süddeutschem Geiste allmählich auszugleichen. In der Geistesbildung müßten wir mehr und mehr ungetrennt eine Nation werden. So haben also Fichtes Reden, welche die ganze deutsche Nation ins Auge faßten, auch vor dem Aufleuchten des großen Tages der wirklichen politischen Befreiung bereits Wurzeln geschlagen in Wien wie in München. Görres bemerkte übrigens in einem am 16. November 1811 an Perthes gerichteten Briefe: „Es ist mir lieb, daß Schlegel das Museum fortsetzt (das zu Ende 1811 eingegangene Vaterländische Museum von Fr. Perthes), wird es auch oesterreichisch, verschlägt nicht viel, Oesterreich ist ja doch im Grunde nur das einzige Teutschland, noch ein rechtes Kriegsschiff, alles andere nur Kanonierschaluppen." Am 20. November 1812 fand er demselben Adressaten gegenüber: „Ihr Museum ist unter Schlegels Händen nicht schlechter geworden, alles Volk, was bey Ihnen saß, hat sich dort wieder gesammelt, und es hat ein Jahr Zeit bedurft, um von der Nordsee an die Donau überzugehen."[2]) In Schellings „Allgemeiner Zeitschrift" aber wurde gleich im ersten Hefte im Januar 1813 ein Aufsatz aus der Feder des Dr. phil. J. C. Pfister, Diakonus zu Vaihingen a. d. Enz, auswärtigen ordentlichen Mitgliedes der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, veröffentlicht über den Ursprung der Bayern. In einem Zeitpunkte, so meint der Verfasser, wo Nationen nicht bloß dem Namen nach untergehen, könne die Frage nach dem Ursprung eines noch bestehenden Volkes nicht gleichgültig sein. Dann wird die große, damals auch mit politischem Beigeschmack behaftete Kontroverse, welche seit Jahren zwischen dem Geheimen Staatsarchivar Dr. Vinzenz von Pallhausen in München und dem Altdorf-Würzburg-Landshutischen Prof. der Geschichte, Dr. Konrad Mannert, schwebte, ruhig und sachlich erörtert. Im Gegensatze zu Pallhausen, der für den keltisch-bojischen Ursprung der Baiern eingetreten war, ent-

1) Begreiflicherweise machten sie sich tatsächlich doch Konkurrenz. Unter dem 28. April 1813 schrieb Prof. Fr. Creuzer aus Heidelberg an Görres in Koblenz, im Sommersemester 1813 würden wohl wenig Studenten als Novizen in Heidelberg eintreten. Die Preußen seien (des Krieges wegen) schon vor vielen Wochen alle weggegangen. Die alten, Inländer besonders, stellten sich nach und nach wieder ein. . . . „Das deutsche Museum von 1813 (von Friedr. Schlegel) ist nun hier. Ich habe bloß das Januarheft gelesen, worin Grimm mythologisiert. Einladungen zum Mitarbeiten sind neulich mehrere hierher gekommen, auch an mich. Ich werde aber wohl wenig Zeit behalten, Zeitschriften zu bedienen. Auch Schelling hat Daub, Sulpiz (Boisserée) und mich eingeladen, und das erste Stück seines Journals (der Allgemeinen Zeitschrift) beigelegt. Jetzt ist Stilling-Jung hier, der uns allen ein gar angenehmer lieber Gesellschafter ist." Jos. v. Görres, Gesammelte Schriften VIII, 386 f.

2) Wilh. Schellberg, Briefe von Görres an Fr. Chr. Perthes (1811—1827) p. 58 und 68.

scheidet sich Pfister mit Konrad Mannert für ihre germanische Herkunft. „Nein", so schließt er seine Ausführungen im Frühjahr 1813, „die alte Selbständigkeit der baierischen Nation bedarf keiner jener Stützen; sie hat bessere in der Geschichte zurückgelassen. Alles zeigt uns, sie ist urhaft, sie hat ihre Teutschheit unter allen Stürmen erhalten, und mehr als je zeigt sie es jetzt!"

Schelling ließ übrigens diese Allgemeine Zeitschrift von München aus im Verlage von Johann Leonhard Schrag in Nürnberg erscheinen. Der letztere hatte seine Lehrjahre in der Universitätsbuchhandlung von Krüll in Landshut durchgemacht und übermittelte seinem Lehrherrn noch vor dem Rieder Vertrage vom 8. Oktober 1813 militärisch-politische Nachrichten, zweifellos im deutsch-nationalen Sinne.[1])

3. Der eben erwähnte, seit 1808 an der Universität Landshut wirkende Professor der Geschichte, Dr. Konrad Mannert (aus Altdorf bei Nürnberg), wird nun mit einem merkwürdigen Vorkommnis an der Universität Landshut in nahe Verbindung gebracht. Damit hat es folgende Bewandtnis:

In den geheimen Ministerialakten des Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten vom Jahre 1813, welche jetzt im Kgl. Geheimen Staatsarchiv zu München unter der Signatur K. Schw. $^{5}\frac{8}{4}^{6}$ verwahrt werden, liegt das Konzept zu einer interessanten Ministerial-Note, welche das Ministerium des Äußern am 3. März 1813 an das Ministerium des Innern gerichtet hat[2]). Graf Montgelas schreibt darin im Grunde genommen an sich selbst, denn er war damals nicht bloß Staatsminister des Äußern, sondern zugleich auch Minister des Innern. Die Note lautet also:

An das Kgl. geh. Ministerial-Departement des Innern.
Äußerung eines Professors zu Landshut betreffend.

Bei dem Ministerial-Departement der auswärtigen Angelegenheiten ist vorgekommen, daß ein Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität zu Landshut den Satz aufgestellt habe:

„Die Deutschen müssen herrschen, oder die Menschheit geht unter."

Diese Äußerung ist von der Art, daß das Kgl. geh. Ministerial-Departement des Innern zu ersuchen wäre, der Sache auf den Grund zu sehen und zu veranlassen, daß solche unbehutsame, die studierenden Jünglinge nur irreführenden Äußerungen der oeffentlichen Lehrer für die Zukunft unterbleiben.

Graf Montgelas hat unter das Konzept eigenhändig geschrieben:

Dem Dep. des Innern Ms

Eine Kanzleinotiz: Exp. 3/3 deutet an, daß die Note noch am 3. März 1813 expediert ist. Im Universitätsarchiv zu München finden sich nun unter den Akten der philosophischen Fakultät in dieser Angelegenheit einige beachtenswerte ergänzende Stücke. Zunächst einmal die Original-Entschließung, welche „Auf Befehl Seiner Majestät des Königs" der Staatsminister des Innern Graf Montgelas unter dem 11. März 1813 an den Akademischen Senat zu Landshut hat ergehen lassen. Sie lautet:

Es ist die Anzeige gemacht worden, daß ein Professor der Geschichte auf der Universität zu Landshut in seinen Vorlesungen sich geäußert habe:

„Die Deutschen müssen herrschen, oder die Menschheit geht unter."

---

1) Vgl. Theodor Bitterauf inhaltreichen Aufsatz Zur Geschichte der öffentlichen Meinung im Königreich Bayern im Jahre 1813 bis zum Abschluß des Vertrages von Ried, in Walter Goetz und Georg Steinhausen, Archiv für Kulturgeschichte Bd. XI, Leipzig 1913 p. 38.

2) Die Existenz dieses Konzeptes und seinen archivalischen Lagerort lernte ich aus einer Doktorarbeit des Herrn Dr. Ludwig Scheibeck kennen, die mir kürzlich handschriftlich vorlag.

Seiner Königlichen Majestät muß eine solche unkluge, und unbemessene Äußerung, wenn sie wirklich in der bemerkten Art geschehen ist, im hohen Grade mißfällig seyn, indem sie nur dazu dienen kann, die studierenden Jünglinge irre zu führen, und bei denselben unreife Urtheile über die Verhältniße der Zeit zu veranlassen.

Dem akademischen Senat gehet demnach der Auftrag zu, durch ein Circular dieses allerhöchste Mißfallen den Mitgliedern der historischen Classe zu erkennen zu geben, und dieselben ernstlich zu warnen, von ähnlichen unklugen Aeusserungen, die ein besonnener, und parteiloser Lehrer sich nie erlauben wird, künftig abzustehen.

Das von den Professoren der historischen Classe unterzeichnete Circular mit ihren beigesetzten Erklärungen soll an das Ministerium eingesendet werden.

München den 11ten März 1813.

Graf von Montgelas.

Unten rechts steht auf der zweiten Seite der Original-Entschließung:

Durch den Minister

Der General-Sekretär

F. Kobell.

Auf der ersten Seite oben links liest man den Kanzlei-Vermerk: „Studien-Sektion Nr. 506".

Der Landshuter Universitäts-Einlaufvermerk gibt Nr. 174 als Einlauf-Nummer und den 15. März 1813 als Einlauf-Tag an. Das Ministerium des Innern zerfiel damals in fünf Sektionen. Eine derselben war die Studien-Sektion, welcher das gesamte Erziehungs- und Unterrichtswesen des Königreichs unterstand, und welche von dem einflußreichen Wirklichen Geheimen Rate Dr. Friedrich von Zentner geleitet wurde. Mit Sicherheit darf man annehmen, daß die unter dem 11. März 1813 an den Landshuter Senat gerichtete Ministerial-Entschließung von Zentner selbst konzipiert ist.

Noch am gleichen Tage, an welchem die Ministerial-Entschließung in Landshut eingelaufen war, also am 15. März, teilten Rektor und Senat dieselbe den Mitgliedern der historischen Sektion zur Abgabe ihrer Äußerungen mit. Die alte Fakultätsverfassung war bekanntlich durch Kurfürstliche Verordnung vom 26. Januar 1804 aufgelöst, und die sämtlichen Lehrgegenstände in zwei Hauptklassen eingeteilt worden, eine Klasse der allgemeinen Wissenschaften und eine Klasse der besonderen Wissenschaften. Jede dieser Klassen sollte wieder vier Sektionen umschließen. Die dritte Sektion der allgemeinen Klasse war die der Historie. An ihrer Spitze stand im Frühjahr 1813 als Direktor — Dekane gab es nicht mehr — der Professor der Geschichte, Dr. Konrad Mannert. Unter dem 18. März unterbreitete er dem Rektor und Senat die schriftlichen Äußerungen seiner Sektionskollegen nebst seiner eigenen. Die eigene Äußerung hatte er gleich in seiner Zuschrift an seine Kollegen abgegeben, die vom 16. März datiert. Sie liegt mit den Äußerungen der Kollegen abschriftlich im erwähnten Akte des Universitätsarchivs und lautet:

Verehrteste Herren Kollegen!

Gestern erhielt ich das beiliegende allerhöchste Rescript; ich eile, es nebst meiner Erklärung an Sie zu übersenden.

Der abgeschmackte, uns zur Last gelegte Gedanke ist nie in meine Seele gekommen, konnte folglich auch nicht von mir ausgesprochen werden. Er hat nichts Gefährliches noch Verfängliches im Hinterhalte, gibt aber seines Unsinnes wegen dem, der ihn äußern konnte, einen gerechten Anspruch auf das Tollhaus.

Wehe tut es mir, daß die erhabene und wohlwollende Regierung Männer, welche Höchstdieselbe durch Berufung zum historischen Lehrfache Ihres Zutrauens würdigte, einer ähnlichen Verirrung vom Menschenverstande fähig halten kann; und dies auf die unbestimmte

Angabe (Delatio) eines Blaustrumpfs, der doch wohl öffentlich zum Beweise oder zur verdienten Züchtigung für ähnliche Verläumdungen sollte aufgestellt werden.

Meinen Anteil an dem uns gemeinschaftlich zugemessenen Verweise schicke ich mit Protest zurück. Sonderbar genug, daß ich während meines Aufenthaltes in Landshut, und zwar mein ganzes staatsdienstliches Leben hindurch nur hier allein, etliche Male in die Lage gekommen bin, mit einem unverdienten Verweise heimgesucht zu werden, zu dem ich mir gar keine Veranlassung denken konnte; daß hingegen ein Wort des Beifalls nie auf meinen Anteil gekommen ist, ob ich mich gleich eifrig bestrebte, meine Pflichten nicht nur durch die Pünktlichkeit in den Vorlesungen, sondern auch im höheren Sinne des Wortes zu erfüllen, um der Universität, von der ich ein Mitglied zu seyn die Ehre habe, und der hohen Regierung vor dem gebildeten Publikum keine Schande zu bringen.

Landshut, den 16. März 1813.

Hofrat Konrad Mannert, Professor der Geschichte[1]).

In dieser Mannertschen Erklärung verdient die Äußerung von der „unbestimmten Angabe (Delatio) eines Blaustrumpfes" eine besondere Erläuterung. Man könnte geneigt sein, hier einen Hinweis auf einen weiblichen Denunzianten, ein gelehrtes Frauenzimmer, zu finden. Das aber würde eine irrtümliche Deutung sein. Im Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm, Bd. II, Sp. 85, wird für „Blaustrumpf" an erster Stelle diabolus, der Schwarze, angegeben, „dann aber häufig ein Verläumder, Angeber". Friedr. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. Aufl., p. 47, erklärt zunächst Blaustrumpf als „gelehrtes Frauenzimmer", welche Bedeutung seit 1800 vorkomme. Gegen den Schluß dieses Blaustrumpf-Artikels aber sagt er: „Das bei Schiller in den Räubern begegnende Blaustrumpf ‚Teufel' beruht auf schwäbisch (augsburgisch) Blaustrumpf ‚betrügerischer Mensch'. Im 17./18. Jahrh. — noch bei Immermann (Hempl) 16, 21 — begegnet es auch für ‚Angeber, Sykophant', da die Gerichtsdiener vielfach blaue Strümpfe tragen mußten (es war z. B. Spitzname der Visitatoren bei Fabricius 1688 Kippe die Wippe D 3)."

In der Mannertschen Erklärung vom 16. März 1813 ist das Wort ohne allen Zweifel im Sinne von „verleumderischer Angeber" aufzufassen. Schon das unmittelbar vorausgehende eingeklammerte Wort (delatio) und die Forderung der öffentlichen „Aufstellung" des Blaustrumpfes erheben diese Deutung zur vollen Gewißheit. Auch die beiden anderen Mitglieder der historischen Sektion sprechen von einer Denunziation. Die Ministerial-Entschließung selber sagt, die Äußerung sei in einer Vorlesung gefallen. Damen aber hatten damals zu den Universitätsvorlesungen in Landshut noch keinen Zutritt.

Hören wir zunächst die Erklärungen der anderen Professoren. Der historischen Sektion gehörten noch die Professoren Joseph Milbiller und Johann Christian Siebenkees an. Der erstere sprach sich am 17. März folgendermaßen aus:

„Bey dem reinen Bewußtseyn, daß ich als Lehrer der Geschichte meiner Bestimmung getreu immer nur vortrug, was wirklich geschehen ist[2]), nie in das der Geschichte völlig fremde Gebiet politischer Kannengießereien ausschweifte, und daß also ein Vorwurf über ein ähnliches Vergehen mich nicht treffen könne, würde die allerhöchste Äußerung, daß ein Professor der Geschichte zu Landshut eine unkluge Behauptung vorzutragen sich erlaubt habe, keinen andern Eindruck auf mich gemacht haben, als denjenigen des Unwillens, der mit Recht auf den unbesonnenen Schwärmer fällt. Allein laut des allergnädigsten Re-

1) Den Hauptinhalt dieser deutlichen Kundgebung Mannerts hat Prof. Dr. Bitterauf in seiner schon erwähnten lesenswerten Abhandlung über die öffentliche Meinung in Bayern im Jahre 1813 im „Archiv für Kulturgeschichte" XI, 1 p. 46 f. nach dem Akt des Universitätsarchivs wörtlich mitgeteilt.

2) Für den Winter 1812/13 hatte er Geschichte Deutschlands nach seinem Grundriß angekündigt.

skripts vom 11. März d. J. fiel das allerhöchste Mißfallen darüber leider auf die ganze historische Sektion; der allerhöchste Verweiß beschränkt sich auf kein bestimmtes Individuum derselben. Da nun aber darum der Verdacht, gedachten Verweis verdient zu haben, auf dem Unschuldigen eben so gut, als auf dem Schuldigen ruht, so kann ich daher unmöglich gleichgültig bleiben, sondern bitte hiermit einen königlichen akademischen Senat dringendst, an Se. Kgl. Majestät die allerunterthänigste Bitte zu stellen, daß der Denunciant allergnädigst angehalten werden möge, denjenigen Tit. Professor, der sich die erwähnte ungeeignete Äußerung erlaubt haben soll, er mag zur historischen Sektion gehören oder nicht (denn auch andere Tit. Professoren lesen über historische Gegenstände) namentlich nebst dem Gegenstande der Vorlesung, bei welchem, und der Zeit, zu welcher diese Aeusserung geschehen seyn soll, genau anzugeben; und daß hierauf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Denunciation vermittels Abhörung der geeigneten Zeugen, und Anwendung aller andern zweckdienlichen Maaßregeln aufs strengste untersucht werde. Dadurch wird der kränkende Verdacht von dem Unschuldigen entfernt werden."

Professor Siebenkees bewegte sich in ähnlichen Ausführungen:

„Derjenige, welcher in der Vorlesung eines Mitgliedes der historischen Section oder auch eines andern die Geschichte lehrenden Professors jene unhistorische Behauptung ohne Sinn gehört haben (will), und dieselbe denuncirt hat, muß doch wissen, von wem, in welcher Vorlesung, und wann dieselbe gesagt worden ist. Es ist daher zu erwarten, daß der Name des Professors genannt werde, der sich durch eine solche Aeusserung auf dem Katheder das allerhöchste Mißfallen zugezogen hat, welches den Mitgliedern der historischen Section zu Theil werden soll. Ob der Denunciant die Wahrheit gesagt habe, oder ein Verläumder sey, wird alsdann durch Abhörung anderer Zuhörer sich leicht ausmitteln lassen, und der Verweiß denjenigen treffen, dem er gebührt. Da ich hier seit drey Jahren nichts als allgemeine Litterärgeschichte gelehrt habe, so habe ich nicht einmal Veranlassung gehabt, von den jetzigen Welthändeln zu sprechen, und kann mich wegen der angeschuldigten Äüsserung getrost auf alle meine bisherigen Zuhörer berufen[1]). In den sechsunddreyßig Jahren, da ich ein oeffentliches Lehramt bekleidet habe, ist mir nie ein ähnlicher Vorwurf gemacht worden, und ich werde, hoffe ich, auch künftig einer solchen Unbesonnenheit nie schuldig befunden werden, welche einen Verweis der Kgl. Regierung verdienen möchte."

Die außerdem noch am 27. März zu schriftlichen Äußerungen aufgeforderten Professoren von Hellersberg (Jurist) und Friedrich Ast (Philologe und Philosoph) erklärten: „Ich habe solche Äüsserungen in meinen Vorlesungen über bairische Geschichte niemals gemacht und werde sie auch nie machen. Übrigens habe ich in diesem Semester keine historische Vorlesung gehalten. Hellersberg."

„Auch ich habe in diesem Semester keine historischen Vorlesungen gehalten[2]), noch auch in den anderen Vorträgen irgend etwas, was auf die vorliegende Streitsache nur den entferntesten Bezug haben könnte, geäußert. Prof. Ast."

Nachdem alle diese Erklärungen beim Rektor der Universität eingelaufen waren, wurde darüber Bericht erstattet ad Majestatem. Rector magnificus war für das akademische Studienjahr 1812/13 der Professor der Staatswissenschaften Ludwig Walrad Medicus, ein geborener Mannheimer, der in Heidelberg studiert hatte, dort a. o. Professor und im Jahre 1804 Ordinarius geworden und im Jahre 1806 nach Landshut berufen war. Hier muß

1) Im Vorlesungsverzeichnis für 1812/13 hatte er außer der Allgemeinen Litterärgeschichte allerdings auch Einleitung in das Studium der Geschichte angekündigt.

2) Im Vorlesungsverzeichnis für 1812/13 hatte er freilich neben Aesthetik eine Vorlesung „Geschichte der alten Welt, als den ersten Teil der Universalgeschichte", nach seinem Grundrisse der Universalgeschichte angekündigt.

er das Vertrauen des Lehrkörpers in hohem Grade gewonnen haben, denn er ist nicht nur für 1812/13, sondern auch für 1813/14 und 1814/15 zum Rector magnificus der Universität gewählt worden.

Unter dem 5. April 1813 berichtete er an den König:

„Nachdem alle diese Professoren darin übereinkommen, daß die zur Allerhöchsten Anzeige gebrachte Äußerung von keinem derselben anerkannt wird, so halten wir uns verpflichtet, dem Wunsche beizutreten, den einige Mitglieder der historischen Sektion geäußert haben, daß es nämlich Eurer Kgl. Maj. allergnädigst gefällig sein möge, mittels Angabe sowohl des Denuncianten wie des denuncirten Professors die Sache in genauere Untersuchung nehmen zu lassen, um den Schuldigen von den Unschuldigen unterscheiden zu können, und sowohl die Ehre der unschuldig Gekränkten wieder herzustellen, als auch die Strafwürdigkeit dessen recht auszumitteln, der es wagte, das ihm von E. K. M. geschenkte Vertrauen durch eine ebenso unbefugte wie unwahre Anzeige zu mißbrauchen."

Leider bricht der im Universitätsarchiv verwahrte einschlägige Akt hier ab. Über den weiteren Verlauf der Angelegenheit ließ sich nichts feststellen. Staatsminister Dr. von Wehner, dem ich im Frühjahr 1909 die Sache vortrug, nachdem ich sie im Januar des gleichen Jahres bei einer Fakultätsfeier der philosophischen Fakultät in meiner Eigenschaft als Dekan der Fakultät und zugleich als Universitätsarchivar unterbreitet hatte, bekundete lebhaftes Interesse und ließ durch den damaligen Universitätsreferenten im Kultusministerium, den gegenwärtigen Herrn Staatsminister des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, Dr. von Knilling, sowohl in der Registratur des Kultusministeriums als auch in den in Betracht kommenden staatlichen Archiven in München sorgfältige Nachforschungen anstellen nach den einstmals im Ministerium des Innern — aus welchem das Kultusministerium in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts abgezweigt wurde — verwahrten in Betracht kommenden Ministerialakten. Die Nachforschungen blieben ergebnislos. Es hätte aber wirklich einigen Wert, zu wissen, wer die beanstandete Äußerung im Ministerium des Äußern vor dem 3. März 1813 hinterbracht hat, und wer der angeschuldigte Professor der Geschichte und Hofrat gewesen sein soll. Professor Dr. Th. Bitterauf meint in seiner öfter zitierten Abhandlung im XI. Bande des Archivs für Kulturgeschichte (1913) p. 46, daß die Äußerung doch, trotz seines späteren Leugnens, vom Hofrat Professor Dr. Konrad Mannert geprägt sei.

Tatsächlich haben die Professoren Milbiller und Siebenkees und der Rektor Medicus die Forderung einer genauen Untersuchung des Falles gestellt, Mannert aber nicht. Bei der ungewöhnlich scharfen Zurückweisung des beanstandeten Wortes, welcher Mannert schriftlichen Ausdruck gibt, wage ich es indessen nicht, ihn einer formellen Lüge zu zeihen. Der Fall muß daher nach der Seite der Landshuter Quelle, aus welcher das Wort im Frühjahr 1813 gekommen sein soll, einstweilen ungeklärt bleiben. Die Beanstandung, welche die beiden in Betracht kommenden Ministerien erhoben haben, kann man immerhin verstehen, ebenso auch die wegwerfenden Urteile der Landshuter Professoren. Einem nicht deutschen Ohr mußte das Wort immer hart und gehässig klingen. Aber auch ein patriotisch empfindender deutscher Mann braucht den gesicherten Bestand der Menschheit nicht an sich gefährdet zu halten, wenn etwa die Deutschen nicht Träger und Handhaber einer weltgebietenden Herrschaft sind. Zu Anfang März des Jahres 1813 ging Bayern daran, seine im Russischen Feldzug niedergebrochene militärische Streitmacht wieder aufzurichten. An dem Bündnisse mit Napoléon festzuhalten, empfahlen die politischen Umstände und die Lage des Staates, insbesondere solange auch Österreich nicht Veranlassung nahm, sich von der Allianz mit Frankreich loszusagen. Der Kaiser der Franzosen war alsbald nach seiner Rückkehr aus Rußland darangegangen, die Fortsetzung des Krieges, zugleich aber auch den

Abschluß eines Friedens unter möglichst günstigen Bedingungen zu ermöglichen und vorzubereiten. In einem am 18. Januar 1813 an die Rheinbundfürsten gerichteten Schreiben hatte Napoléon nicht nur sein Erscheinen in Deutschland an der Spitze eines neuen Heeres angekündigt, sondern auch der Erwartung Ausdruck gegeben, die verbündeten Fürsten würden in der Lage sein, revolutionäre Neigungen ihrer Untertanen zu unterdrücken und neuerdings ihr volles verfassungsmäßig vorgeschriebenes Kontingent zum Heere des Kaisers zu stellen[1]).

Zu den revolutionären Neigungen mußten aber auch alle Symptome einer preußenfreundlichen und auch einer österreich- und russenfreundlichen Stimmung in den nordbayerischen Provinzen zählen, von welcher der Oberpostmeister von Arthelm unter dem 2. März 1813 aus Nürnberg an Graf Montgelas berichtet hatte, und von welcher selbst in Südbayern Spuren sich nachweisen ließen[2]). Die Stimmung gegen die Franzosen in Nordbayern, so hatte Arthelm berichtet, sei in der Tat abscheulich. Auch die aus Landshut am 3. März oder kurz vorher gemeldete Äußerung von dem Berufe der Deutschen zur Herrschaft mußte im Sinne Napoléons als eine revolutionäre Kundgebung angesehen werden. Drang sie an des Kaisers Ohr, so war eine scharfe Zurückweisung von seiner Seite mit Sicherheit zu erwarten. An dem gleichen 3. März 1813, an welchem Montgelas wegen dieser Äußerung seine Note an das ihm selbst unterstellte Ministerium des Innern ergehen ließ, hatte König Max Josef ein längeres, überaus ernstes, eindringliches, freimütiges Handschreiben über die Lage Bayerns an Kaiser Napoléon gerichtet. Darin lesen wir die Worte: Je ne suis pas moins pénétré, Monsieur mon frère, que Votre Majesté Impériale ne l'est Elle-même, de la nécessité de redoubler d'efforts, pour maintenir la tranquillité intérieure, réprimer les esprits turbulens, les têtes exaltées, empêcher, que les exagérations, que des écervelés font passer pour l'opinion publique des pays, ne forcent la main aux gouvernements. La police veille avec vigilance et sévérité[3]).

Den angeblichen Urheber der Landshuter Äußerung mußte man hiernach in München jedenfalls den esprits turbulens, den têtes exaltées zuzählen. In der Tat war ja Napoléon bald danach in der Lage, den gegen ihn verbündeten Preußen und Russen bei Groß-Görschen und Bautzen erfolgreich die Spitze zu bieten. Nach alledem begreifen wir den Eifer, welcher in dieser Sache in den beiden beteiligten Münchener Ministerien, wie auch an der Landshuter Universität entfaltet wurde.

Aber ist die aus Landshut berichtete, inkriminierte Äußerung wirklich in jeder Beziehung so anfechtbar, so sehr Anspruch auf das Tollhaus gebend, wie insbesondere Konrad Mannert sie brandmarken wollte? Sie läßt doch auch eine Deutung im Sinne einer harmlosen Überschwenglichkeit zu. Alle großen Nationen haben gelegentlich sich einen höheren, auf die Welt übergreifenden Führerberuf zugeschrieben. Wie oft haben die Franzosen ihr Recht betont, an der Spitze der Nationen zu marschieren, und die Überlieferung von den Gesta Dei per Francos, welche aus der Geschichte des Mittelalters hervorleuchten sollen, klingt auch heute noch in den Ohren der meisten Franzosen wie melodiöse Musik. So wollte auch Schiller seine Landsleute über den ruhmlosen Ausgang eines tränenvollen Krieges trösten in einem Gedichte, das er der Deutschen Größe zu widmen gedachte. Selbst wenn das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie sei eine sittliche Größe, wohne in der Kultur und im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig sei. Dieses Reich blühe in Deutschland; mitten unter den gotischen Ruinen

1) Michael Doeberl, Bayern und die deutsche Erhebung wider Napoleon I. in den Abhandlungen d. Histor. Kl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. XXIV, 1906 p. 357. G. v. Böhm in „Bayern 1813" p. 4.

2) Doeberl a. a. O. p. 410 f. und Bitterauf im Archiv für Kulturgeschichte XI, 41 f.

3) Doeberl a. a. O. p. 412.

einer alten barbarischen Verfassung bilde sich das Lebendige aus. Dem, der den Geist bilde, müsse zuletzt die Herrschaft werden und das langsamste Volk werde alle die schnellen flüchtigen einholen. Unsere deutsche Sprache werde die Welt beherrschen[1]).

Friedrich Meinecke bemerkt zu diesem Schillerschen Fragment, das nach dem Frieden von Lunéville (1801) entstanden, die Wirkung desselben habe auf der Ahnung beruht, daß es sich hier um ein keusches Geheimnis unserer nationalen Geschichte handele, um ein Etwas in der Denkweise unserer großen Vorfahren, das dem Splitterrichter als Verblendung oder als geistiger Hochmut erscheinen könnte, und das doch dem zarteren Verständnis sich als reinste Gesinnung und zugleich als geschichtlich notwendige und heilsame Gesinnung dartue. Auch Wilhelm von Humboldt sei in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts vom Politischen noch fern gehalten worden durch den hohen Ehrgeiz, daß die Deutschen eben jetzt berufen seien, das eigentliche Menschheitsvolk, den reinsten Spiegel der Menschheit zu bilden. Dieser Gedanke habe in den mannigfachsten Ausdrucksweisen das damalige gebildete Deutschland beherrscht[2]).

Auch Görres hoffte auf Deutschlands Wiedergeburt unmittelbar nach der schweren Niederlage, welche Österreich bei seinem Befreiungsversuche im Jahre 1809 erlitten hatte. Im „Vaterländischen Museum" von Friedrich Perthes in Hamburg gab er im Jahre 1810 dieser unbesiegbaren Hoffnung kraftvollen Ausdruck. Die alte leergewordene Reichsverfassung sei gefallen und werde nunmehr betrauert. Nicht ihr habe eigentlich der letzte Kampf (im Jahre 1809) gegolten. „Teutsche Sinnesweise sollte zur herrschenden in der Geschichte werden"[3]).

Adam Müller erklärte damals: Der große Föderalismus Europäischer Völker, welcher dereinst kommen werde, so wahr wir lebten, werde auch deutsche Farben tragen, denn alles Große, Gründliche und Ewige in allen Europäischen Institutionen sei ja deutsch. Der Same des deutschen Lebens sei ja in diesen letzten Völkerstürmen nur immer weiter und weiter verbreitet worden über den Boden unseres Weltteils. Er werde fortwuchern und von ganz unscheinbaren Anfängen zu gewaltigen Wirkungen allmählich fortschreiten. Sein Wachstum überlasse man der ewigen Natur[4]).

Vor allem aber dürfen wir unsere Blicke noch einmal auf Fichtes Reden an die deutsche Nation (1807/8) richten, und fragen, ob hier nicht Anklänge an das Landshuter Professorenwort aus dem Frühjahr 1813 sich finden[5]). In der Tat wird der Weltberuf des deutschen *Volkes* in diesen berühmten Reden nachdrücklich hervorgehoben an mehr als einer Stelle. Schon am Ende der dritten Rede erinnerte Fichte seine Zuhörer an die Vision des Ezechiel von den wiederbelebten Totengebeinen, die zu einem sehr großen Heere sich zusammenfügten. Ähnlich werde es, so meinte der Redner, auch im deutschen Volke geschehen: „Lasset immer die Bestandteile unsres höhern geistigen Lebens ebenso ausgedorret und eben darum auch die Bande unserer Nationaleinheit ebenso zerrissen und in wilder Unordnung durcheinander

1) In der Jubiläumsausgabe von Schillers Sämmtl. Werken II, unter den Fragmenten, p. 386 f.

2) Friedr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 2. Aufl. p. 53 ff. Wie für Humboldt, so sei auch für Novalis und alle großen Denker des ausgehenden 18. Jahrhunderts die deutsche Nation ausschließlich Kulturnation gewesen. Als solche verfließe sie für Novalis sogleich ins Universale und allgemein Menschliche. Die instinktartige Universalpolitik und Tendenz der Römer liegt nach Novalis auch im deutschen Volke. Das Beste, was die Franzosen bei der Revolution gewonnen hätten, sei eine Portion Deutschheit; bei Meinecke a. a. O. p. 66 f.

3) Görres, Gesammelte Schriften I, 117.

4) Adam Müller, Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preußischen Monarchie. Öffentliche Vorlesungen gehalten zu Berlin im Winter 1810, Berlin 1810 p. 58 f. Angeführt bei Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 2. Aufl. München 1911, p. 148.

5) Dr. Karl Alexander von Müller hatte die Güte, mich gerade in diesem Zusammenhange auf Fichtes Reden hinzuweisen.

zerstreut herumliegen wie die Totengebeine des Sehers; lasset unter Stürmen, Regengüssen und sengendem Sonnenscheine mehrerer Jahrhunderte dieselben gebleicht und ausgedorrt haben; — der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinanderfügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben." Die siebente seiner Reden beginnt daher Fichte mit der Erklärung, er habe in den vorigen Reden angegeben und in der Geschichte nachgewiesen die Grundzüge der Deutschen als eines Urvolkes und als eines solchen, welches das Recht habe, sich das Volk schlechtweg im Gegensatze mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen zu nennen, wie denn auch das Wort deutsch in seiner eigentlichen Wortbedeutung das soeben Gesagte bezeichne. Freilich sei dermalen unter den Deutschen selber wenig Deutsches mehr übrig. Aber noch immer, so heißt es in der achten Rede, sei es erlaubt, in deutscher Sprache mit einander vom Vaterlande zu reden, wenigstens zu seufzen[1]). Im Schmerze über die Erniedrigung der Deutschen bleibe das Bewußtsein lebendig, daß es ihnen verliehen sei, das Geschehene ungeschehen zu machen. Gehen die Deutschen ferner in ihrer Dumpfheit und Achtlosigkeit dahin, so erwarten sie alle Übel der Knechtschaft, bis allmählig ihr Volk auslöscht. „Wenn ihr euch dagegen ermannt zum Aufmerken, so findet ihr zuvörderst eine erträgliche und ehrenvolle Fortdauer und sehet noch unter euch und um euch herum ein Geschlecht aufblühen, das euch und den Deutschen das rühmlichste Andenken verspricht. Ihr sehet im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erheben, ihr sehet diese Nation als Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt."[2])

Die Fichteschen Reden aber wollten den Zuhörern wie den Lesern antragen, „die wahre und allmächtige Vaterlandsliebe in der Erfassung unseres Volkes als eines ewigen und als Bürgen unserer eigenen Ewigkeit durch die Erziehung in aller Gemüter recht tief und unauslöschlich zu begründen."[3])

Fichte hat auch in vollem Maße die hohe Bedeutung der Erhaltung der politischen Selbständigkeit der deutschen Nation gewürdigt. Ohne diese politische Selbständigkeit könne auf die Dauer weder die deutsche Sprache noch auch eine deutsche Literatur erhalten bleiben[4]). „Wie aber Deutschland herabsinkt, sieht man das übrige Europa eben also sinken in Rücksicht dessen, was das Wesen betrifft und nicht den bloßen äußern Schein."[5])

Am Schluß aller Reden, in der vierzehnten, führt Fichte dem deutschen Volke zu Gemüte: „Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwicklung derselben aufgetragen ist. Gehet ihr in dieser eurer Wesenheit zugrunde, so gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Übel zugrunde."[6])

So eindringlich alle diese Ausführungen den Weltberuf der deutschen Nation betonen, so ist aus ihnen doch nirgendwo eine Forderung politischer Vorherrschaft der Deutschen herauszuhören. Durch den Mund ihrer Vorfahren aus der grauen Vorwelt läßt Fichte zudem ausdrücklich dem lebenden Geschlechte der Deutschen zurufen: „Auch sollt ihr nun, nachdem einmal die Sachen also stehen, sie (das neue Römertum der Franzosen) nicht bestehen mit

1) In der Originalausgabe, Berlin 1808, p. 276.
2) In der 14. Rede, Originalausgabe von 1808 p. 461 f.
3) Schluß der achten Rede, ebenda p. 280.
4) Zwölfte Rede a. a. O. p. 391—393.
5) Sechste Rede p. 203.
6) Vierzehnte Rede a. a. O. p. 488 f.

leiblichen Waffen; nur euer Geist soll sich ihnen gegenüber erheben und aufrecht stehen. Euch ist das größere Geschick zu Teil geworden, überhaupt das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen, und die rohe bürgerliche Gewalt insgesamt als Beherrschendes der Welt zu vernichten."[1])

Diese Fichteschen Aussprüche von dem Weltberufe der Deutschen zur geistigen Neuschaffung und Umschaffung des Menschengeschlechtes würde Professor Konrad Mannert in Landshut schwerlich für abgeschmackt und als Unsinn erklärt haben. Die Original-Ausgabe von Fichtes Reden an die deutsche Nation vom Jahre 1808 wird noch heute in der Münchener Universitätsbibliothek verwahrt. Nach diesem Exemplare habe ich die Reden zitiert und hat wahrscheinlich auch Mannert sie gelesen. Denn sein Hinweis auf das „Tollhaus" klingt an eine Bemerkung Fichtes in seiner vierzehnten Rede an: Wo der Philosoph im Frühjahr 1808 gegen den Schluß auch die Geschäftsmänner beschwört, seinen Mahnungen zu folgen, sagt er, mit wenigen Ausnahmen seien sie bisher dem abgezogenen Denken und aller Wissenschaft, die für sich selbst etwas zu sein begehrte, von Herzen feind gewesen. Der Vorwurf des Wahnsinns oder der Rat, sie ins „Tollhaus" zu schicken, sei der Dank gewesen, auf welchen diese Männer der Wissenschaft bei ihnen (den Geschäftsmännern) am gewöhnlichsten hätten rechnen können[2]).

Schon Adam Müller hatte in seinen Dresdener Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur im Jahre 1806/7 am Schluß der dritten Vorlesung erklärt: „Der Geist deutscher Bildung, wie ihn die allen Zeitaltern und Nationen angehörenden Werke des deutschen Göthe ausdrücken, ist allen Riesen und Titanen, die ihn bestürmen möchten, gewachsen: die deutsche Literatur schon in ihrer gegenwärtigen Gestalt und ohne Rücksicht auf künftige Blüten, die Herrschende in dem edelsten, bescheidensten Sinne des Wortes! Männlich gesinnt und Beute suchend schweifen die übrigen Völker von Europa unruhig auf der Fläche der Erde umher; berauscht von dem Freiheitsprinzip der alten Welt glaubt jede auf sich selbst, auf ihrer eigenen Kraft zu ruhen: Deutschland steht weiblich treu, leidend und duldend, unerkannt von den Berauschten in ihrer Mitte und bewahrt das Gesetz des Ursprungs und der Dauer aller germanischen Völker, wie die alten gothischen Charaktere ihrer Schrift, in einem steten, auf freudige Zukunft bauenden Herzen. Wie, wenn das, wohin aller Auswärtigen Streben zielt, endlich ein deutsches Wesen wäre. — Nicht ohne Bedeutung haben deutsche Frauen alle Kronen von Europa fortpflanzen müssen. So ist Deutschland da, um die Herrschaft nicht eigensüchtig zu besitzen und zu genießen, sondern um als wahre Frau dienend zu herrschen. Alles, was die andern haben, ist nur etwas und bleibend das ihre, insofern es sich vereinigt mit dem, was Deutschland war, ist und seyn wird".

In dem diesen Vorlesungen vorausgeschickten Programm kleidet Adam Müller seine Ansicht von dem Berufe der Deutschen zur geistigen Führung in die Worte: „Nichtsdestoweniger ist die Wendung, die der wissenschaftliche Geist in Deutschland genommen, die wichtigste Begebenheit in der Geschichte der modernen Bildung. Es ist entschieden, daß die verschiedenartigsten Geisteserzeugnisse des Auslandes sich nach und nach an diesen deutschen Stamm werden anschließen müssen, und daß, wie Germanische Völker den Staatenkörper

1) Ebenda p. 482 f. Friedrich Meinecke sagt in seinem Buche „Weltbürgertum und Nationalstaat" 2. Aufl. in dem 6. Kapitel, welches Fichte und die Idee des deutschen Nationalstaates i. d. J. 1806—1813 behandelt, p. 105: „Das war also die Funktion, die er (Fichte) dem deutschen Staate zuwies. Hat man sich diesen durch alles hindurchgehenden Grundgedanken einmal klar gemacht, so wird man nicht mehr daran denken, den Nationalstaat seiner ‚Reden' für ein politisches Gebilde zu halten und wird vielleicht gar eine weitere Untersuchung seiner politischen Ideen für überflüssig halten. Fichtesche Ideale und Illusionen aber bleiben unter allen Umständen denk- und untersuchungswürdig" . . .

2) Fichte, Vierzehnte Rede, a. a. O. p. 473.

dieses Weltteils gegründet, so Germanischer Geist über kurz oder lang ihn beherrschen werde."[1])

Die von Wilhelm von Humboldt, Novalis, Adam Müller und Johann Gottlieb Fichte so eindringlich vertretene geistige Weltmission des deutschen Volkes hat mehr als fünfzig und sechzig Jahre nach ihnen auch einen dichterischen Ausdruck gefunden.

Noch im Jahre 1861 hat Emanuel Geibel in seinem Gedichte „Deutschlands Beruf" die Worte geprägt:

Und es mag am deutschen Wesen
Einmal noch die Welt genesen[2]).

Kaiser Wilhelm II. hat in einer zu Münster i. W. am 31. August 1907 gehaltenen Rede, in welcher er die Religion als das Mittel der Einigung aller Stände zum Wohle des Vaterlandes pries, an dieses stolze Wort erinnert[3]). Und auch im Kreise unserer Fakultätsgenossen wurde es im Januar 1909 beim frohen Mahle lebendig, als ich die Landshuter Professoren-Angelegenheit dem Kollegium unterbreitet hatte.

Die Landshuter Prägung des vom Grafen von Montgelas im März 1813 beanstandeten Wortes umschließt aber unbedingt auch den Hinweis auf die unerläßliche politische Herrschaft der Deutschen. So haben jedenfalls Graf Montgelas, Friedr. von Zentner und die Landshuter Professoren es gedeutet. Wenn es wirklich in dieser Fassung und in diesem Sinne im Frühjahr 1813 in Landshut gefallen wäre, so hätte das im Angesichte der heroischen Anstrengungen, welche damals in Preußen von Fürst und Volk gemacht wurden, die Befreiung des deutschen Vaterlandes durchzusetzen und die Napoleonische Weltherrschaft niederzuringen, eine ganz besondere Bedeutung. Die Überschwenglichkeit des Wortes könnte man immerhin anerkennen, zugleich aber auch Dümges dichterischen Vorspruch vor seiner neuen Ligurinus-Ausgabe von 1812/13 ins Gedächtnis zurückrufen:

Tu patriae laudis iuvenis desertor et hostis,
. . . . . .
Suspice Teutonici laetissima culmina regni,
Terrarum domini, gentiliumque decus.

Im vollen neunzehnten Jahrhundert hat derselbe Geibel, den wir vorhin als Zeugen für die geistige Weltmission der Deutschen zitieren konnten, auch die dereinstige politische Führerrolle seines Volkes gepriesen. Im Jahre 1859 ist sein Gedicht entstanden, dem er die Überschrift gab: Einst geschieht's.

1. Einst geschieht's, da wird die Schmach
Seines Volks der Herr zerbrechen;
Der auf Leipzigs Feldern sprach,
Wird im Donner wieder sprechen.

2. Dann, o Deutschland, sei getrost!
Dieses ist das erste Zeichen,
Wenn verbündet West und Ost
Wider dich die Hand sich reichen.

3. Wenn verbündet Ost und West
Wider dich zum Schwerte fassen,
Wisse, daß dich Gott nicht läßt,
So du nicht dich selbst verlassen.

4. Deinen alten Bruderzwist
Wird das Wetter dann verzehren;
Taten wird zu dieser Frist,
Helden dir die Not gebären.

1) Adam Heinr. Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Dresden 1807 p. 2 u. 53 f.

2) Das Gedicht ist abgedruckt in Geibels, Heroldsrufen, welche erstmals 1871 und später öfter erschienen sind; 6. Aufl. p. 118.

3) Vgl. Geflügelte Worte, gesammelt von Büchmann, Robert-Tornow, Ippel und Krieger, 24. Aufl. Berlin 1910, p. 264.

5. Bis du wieder stark wie sonst,
Auf der Stirn der Herrschaft Zeichen,
Vor Europas Völkern thronst,
Eine Fürstin sondergleichen.

6. Schlage, schlage dann empor
Lautrungsglut des Weltenbrandes!
Steig als Phönix draus hervor,
Kaiseraar des deutschen Landes![1])

Emanuel Geibel rechnete also im Jahre 1859 mit einer französisch-russischen Allianz, deren Spitze er gegen Deutschland gerichtet sah! In der Überwindung des alten Bruderzwistes, in der Vereinigung also von Nord und Süd und in der Verbindung zwischen Österreich, Preußen und dem übrigen Deutschland glaubte er schon damals die Gewähr des Sieges zu erblicken.

In den Tagen Friedrich Barbarossas war der deutsche König zugleich auch Träger der Römischen Kaiserkrone und galt er, theoretisch wenigstens, als Herr der Welt. In Gegenwart des mächtigen Kaisers und seines gewaltigen Kanzlers Reinald von Dassel hatte des letzteren Schützling, der berühmte „Archipoeta" in glänzender Versammlung zu Novara in den ersten Tagen des August 1162 gesungen:

Heil will ich dem Herrn der Welt, unserm Kaiser sagen.
Allen Guten dünkt sein Joch sanft und leicht zu tragen.

Friedrich, Fürst der Fürsten, dir will ich mich ergeben,
Des Posaune läßt die Burg deiner Feinde beben.

Kein Verständiger zweifelt dran, daß durch Gottes Walten
Über alle Könige du sollst die Herrschaft halten.

Schutz und Schirm bist du, o Herr, Großen sowie Kleinen.

Friedrichs Macht und Ruhm dringt schon an der Welten Enden:
Hält wie Karl der Große stets Macht und Sieg in Händen[2]).

In dem Tegernseer ludus paschalis de Antichristo, der seine Fassung in der Zeit Friedrichs I. erhalten, erklärt der König von Jerusalem dem Könige der Deutschen, der die Kaiserkrone freiwillig niedergelegt hatte:

Romani culminis dum esses advocatus,
sub honore viguit ecclesiae status.
Nunc tuae patens est malum discessionis,
viget pestiferae lex superstitionis[3]).

Mit dem Aufhören des Kaisertums wird eben nach mittelalterlicher eschatologischer Auffassung die Bahn frei für das Auftreten des Antichrist und beginnt das Ende der irdischen Weltzeit. Das Imperium Romanum aber war nach der Meinung des Mittelalters durch den Papst von den Griechen einst auf die Franken in der Person Karls d. Gr. und dann im Jahre 962 auf die Deutschen in der Person Ottos d. Gr. übertragen worden. Die kanonistische Doktrin des späteren Mittelalters hielt nun freilich auch eine weitere Übertragung des Kaisertums auf eine andere Nation von seiten des Papstes theoretisch für möglich. Aber

1) Geibel, Heroldsrufe, 6. Aufl. p. 105 f.

2) Die Gedichte des Archipoeta übersetzt und erläutert von Bernhard Schmeidler, Leipzig, in Kommission bei K. W. Hiersemann 1911, p. 46 ff.

3) Wilh. Meyer, Der ludus de Antichristo in den Sitz.-Ber. der philos. philol.-histor. Kl. d. Akad. d. Wissensch. München 1882, p. 28.

aus dem berühmten historisch-politischen Traktate des Magisters Jordanus, Kanonikus von Osnabrück, De prerogativa Romani imperii vernehmen wir das bedeutsame, i. J. 1280/81 abgelegte Bekenntnis des Verfassers, daß das Kaisertum den Deutschen verbleiben müsse für alle Zeiten bis an das Ende der Tage. Unter Anleitung des Heiligen Geistes und nach der weisen Anordnung heiliger Kaiser sei es den Deutschen zuteil geworden. Schon der heilige Apostel Petrus habe durch Übersendung seines Stabes, den er den Heiligen Eucharius und Valerius anvertraute, als sie in die elsässischen Gebiete zurückkehrten, um damit ihren verstorbenen Genossen Maternus zu neuem Leben zu erwecken, die Übertragung des Imperium Romanum auf Karl d. Gr. und auf die Germanen in geheimnisvoller Weise voraus verkündigt. An dem so angekündigten und später wirklich begründeten status sacri imperii unter der Führung der Deutschen dürfe menschliche Verwegenheit nichts zu ändern unternehmen. Denn wenn das Römische Reich hinweggenommen worden sei von dieser Erde, dann werde eine so schwere Drangsal über die Welt kommen, wie nie zuvor, nämlich die Bedrängung durch den Antichrist und damit das Ende der Zeiten. Sorgenvollen Gemütes wendet sich deshalb Magister Jordanus im Jahre 1280/81 an die Deutschen wie an die Römer. Jene ermahnt er in eindringlichen Worten: Utinam ergo Germani, ad quos et in quos imperiale regnum est translatum, huius regni, quod Dominus posuit in prodigium super terram, novissima providerent et sublationem eius pertimescerent. Licet enim necesse sit, ut veniant scandala, ve tamen illis, per quos sunt scandala ventura[1]).

Im Grunde genommen liegen in dieser eschatologisch gefärbten Anschauung die historischen Wurzeln des aus Landshut nach München berichteten angeblichen Professorenwortes, das die Herrschaft der Deutschen für unerläßlich erklärt haben sollte. Man könnte darin die Forderung der Wiederaufrichtung des Römisch-Deutschen Kaisertums in alter Macht und Größe erblicken. Freiherr v. Stein hat das in den Jahren 1812—1815 als ein Ideal erstrebt. Gegenüber der erstarkten Souveränität der deutschen Einzelstaaten hat er freilich vom August 1813 bis in den Februar 1815 geglaubt, sich mit einer loseren Fügung des deutschen Gesamtstaates begnügen zu müssen. Konsequenter hat Görres in den Jahren 1814/15 an dem Gedanken der Wiederherstellung des mittelalterlichen Kaisertums, des Reiches, wie es unter den Ottonen geblüht haben sollte, festgehalten. Mannhaft ist er dafür eingetreten im Rheinischen Merkur. Österreich und Preußen sollten in diesem erneuerten Reiche fest miteinander verbunden bleiben. In dem großen Gespräche „Der Kaiser und das Reich" läßt Görres im Rheinischen Merkur vom 12. Januar 1815 durch den Mund des Staatsrates verkünden: „Nun und nimmer sollen Österreich und Preußen von einander lassen; unter sich und mit dem übrigen Reiche sollen sie sich in Einigkeit vertragen, dann können die Teutschen jedes Feindes spotten, ja nach ihrer gerechten Sinnesart handhaben die Gerechtigkeit in ganz Europa."[2])

Unter den Romantikern hatte Friedrich Schlegel in seinen Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806 ein universales Kaisertum empfohlen, das über den einzelnen Königen stehen sollte und der Nation, welcher es anvertraut, eine bestimmte Oberherrschaft über die Nachbarvölker verleihen würde. In den Vorlesungen über die neuere Geschichte, die er im Jahre 1810 in Wien gehalten, wird er noch deutlicher. Dem falschen Kaisertum, dem verderblichen französischen Systeme, wie es seit Ludwig dem Elften die

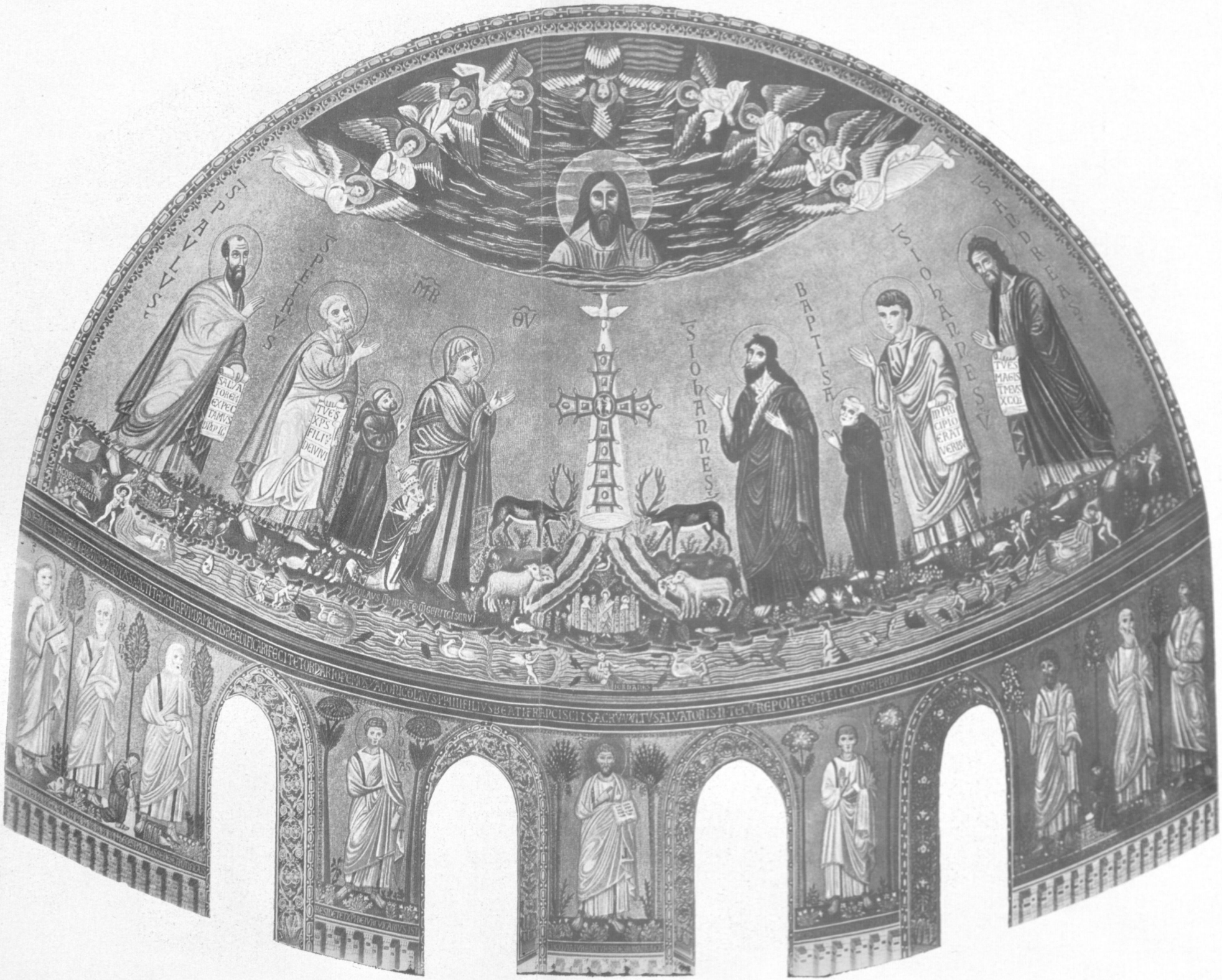
1) Die Jordanus betreffenden Ausführungen nach der Waitzschen Jordanus-Ausgabe in den Abhandlungen der Ges. d. Wissensch. zu Göttingen XIV, 1868, p. 50, 53, 89.

2) Görres, Ges. Schriften II p. 346, Rhein. Merkur Nr. 177. Vgl. Johannes Uhlmann, Joseph Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis z. J. 1824, p. 85—92.

Quelle alles Übels und alles Unglücks in Europa gewesen, will er das wahre Kaisertum im Sinne des Mittelalters entgegengesetzt wissen, das auf der Verbindung zwischen Deutschland, Italien und dem Papsttume beruht habe[1]). Anscheinend hat Schlegels Geist schon damals, i. J. 1810, eine Erneuerung des heiligen Römischen Reiches deutscher Nation unter Österreichs Führung vor Augen geschwebt. Der bayerischen Regierung war ein solches Zurückgreifen auf die universale, politische Institution des Mittelalters begreiflicherweise im Jahre 1813 wie im Jahre 1815 wenig genehm. Aber auch Preußens, von Hardenberg geleitete Politik hat sich nicht damit zu befreunden vermocht[2]).

1) Friedr. Schlegel, Philosoph. Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806 ed. Windischmann II, 382 ff., F. Schlegel, Vorlesungen über neuere Geschichte, gehalten i. J. 1810, Wien 1811 p. 347—353, Friedr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 2. Aufl. p. 80—85. Beim Nachschlagen von Zitaten aus Görres und Adam Müller ist mir, während ich auf dem Lande weilte, Herr Privatdozent Dr. Erich König in München in liebenswürdiger Weise behilflich gewesen.

2) Der Universitätsbibliothek in München, ihren Beamten und vornehmlich ihrem Oberbibliothekar, Herrn Dr. Georg Wolf, bin ich zu besonderem Danke verpflichtet für vielfache wertvolle Hilfeleistung, welche sie mir auch bei dieser Arbeit haben zuteil werden lassen.



Tafel I: Das Apsis-Mosaik in der Basilika Constantiniana des Lateran.

Das Apsis-Mosaik in der Basilica Constantiniana des Lateran.

Von Prälat Dr. Anton de Waal in Rom.

Die jüngste und beste Studie, die wir über das Mosaik in der Apsis von San Giovanni im Lateran besitzen, ist die von G. B. de Rossi in seinen Mosaici cristiani di Roma anteriori del secolo XV; 1899; er hat sie als eine seiner letzten Arbeiten geschrieben, dem Tode nahe, aber mit derselben Sorgfalt und Wärme, die wir aus seinen Inscriptiones, aus seiner Roma sotterranea, aus seinem Bulletino di archeologia cristiana kennen. Wenn wir im nachfolgenden auf jenes in mehr als einer Hinsicht einzig dastehende Kunstwerk von neuem die Blicke lenken, so hoffen wir keine wertlose Arbeit als Beitrag zu der literarischen Huldigung zu liefern, die einem um die katholische Wissenschaft so hochverdienten Manne, wie Se. Exzellenz Freiherrn von Hertling, zu seinem 70. Geburtstage dargebracht werden soll.

Über den Bau der lateranensischen Basilika selber berichtet der Liber pontificalis (Duchesne's Ausgabe, I, p. 172), der zwar erst ein Werk des VI. Jahrhunderts ist, aber durchweg aus archivalischen Quellen schöpft, daß Kaiser Konstantin in den Tagen des Papstes Silvester die Basilica constantiniana gebaut habe. Im näheren wird dann der Baldachin (fastigium) des Altares beschrieben, dessen Bedachung auf der Frontseite den thronenden Erlöser mit den zwölf Aposteln, auf der Rückseite, der Apsis zu, den thronenden Erlöser, von vier Engeln umgeben, zeigte; cameram fecit ex auro purissimo, d. h. die Wölbung des Baldachins, aus dessen Mitte ein pharus oder Kronleuchter zu 50 Flammen herabhing (qui pendet sub fastigium); auch er ex auro purissimo, im Gewichte von 50 Pfund. Weiterhin wird von Konstantin berichtet (fecit) cameram basilicae ex auro trimato in longum et in latum lib. D. Duchesne (l. c. note 32) versteht hier unter camera „la voute conchoide de l'abside" . . . „ex trina auri" significa en lames d'or." Demnach wäre also die Wölbung der Apsis, die Concha, mit Goldplatten im Gewichte von 500 Pfund ausgeschlagen gewesen. Aber was heißt dann da: in longum et in latum? Bei einer Wölbung, bei der Concha einer Apsis kann man nicht von Länge und Breite reden. Wir werden dieses Goldblech im offenen Dachstuhl oder an der flachen Decke denken müssen, in jenem großen Viereck über dem Altare, wo die Seitenschiffe mit dem Mittelschiffe zusammenstießen. Wenn es dann in der Vita Leonis I. (440—461) heißt: Fecit cameram in basilica Constantiniana, so ist auch hier nicht an die Apsis zu denken, sondern an die Decke in der Kreuzung von Langschiff und Querschiff, und es ist also im Irrtum, wer sagt, an Stelle der konstantinischen Goldplatten in der Wölbung der Apsis habe Leo der Große dort ein Mosaik — dasjenige, das uns hier beschäftigen soll — setzen lassen.

Das Mosaik (siehe Tafel I), wie es sich heute in seiner modernen Umgebung recht fremdartig vorstellt, seitdem Leo XIII. es aus seiner ursprünglichen Stelle in die neue Apsis übertrug, hat Papst Nikolaus IV. um 1290 durch Jacopo da Torrita — die Namen beider stehen auf dem Mosaik — ausführen lassen. Es ist jedoch keine durchaus neue Arbeit, sondern mehr eine Erneuerung und Ergänzung einer älteren Komposition, unter Änderungen am Original und unter neuen Zugaben. Freilich — und leider — waren diese Neuerungen so umfassend, daß sie sich auf den weitaus größeren Teil des Ganzen erstrecken. Es stammen nämlich aus

der Zeit Nikolaus' IV. zunächst die sämtlichen Heiligenfiguren, die rechts und links von dem Kreuze in der Mitte nebeneinander stehen. Den ersten Platz, rechts vom Kreuze, hat Maria, Kopftuch und Mantel aus einem Stück und von blauer Farbe, in violetter Tunika und roten Sandalen. Während sie die Linke zum Gebete erhoben hat, legt die Rechte sich hinab auf das Haupt des Papstes Nikolaus, der in kleinerer Figur neben der Gottesmutter kniet, die Tiara auf dem Haupte, das Pallium über die Schultern, in roter Kasel und mit weißen Handschuhen mit aufgestickten farbigen Kreuzen. Auf Maria folgt in der halben Größe der Hauptheiligen der hl. Franziskus von Assisi, mit dem Wundmal auf der allein sichtbaren, zum Gebete erhobenen Hand. An ihn reiht sich Petrus in Tunika und Pallium von matt bläulicher Farbe. Seine Linke hält eine entfaltete Schriftrolle mit der Aufschrift: TV ES CHRISTVS FILIVS DEI VIVI. Hinter ihm steht Paulus, dessen Schriftrolle die Worte enthält: SALVATOREM EXSPECTAMVS DN̄M IC̄. Die Köpfe beider Apostel haben den traditionellen Typus. Auf der anderen Seite steht zunächst Johannes der Täufer in langem Haar und vollem Bart, mit blauem Pallium und brauner Tunika bekleidet, die Rechte halb erhoben. Hinter ihm erscheint, als Pendant zu Franziskus, sein Jünger und Ordensbruder, der hl. Antonius von Padua, gleichfalls in kleinerer Gestalt, mit grauem Haarkranz und Bart und, wie Franziskus, in braunem Habit mit Kapuze und Zingulum. Der nun folgende Johannes der Evangelist, ein Jüngling ohne Bart, trägt unter dem hellblauen Pallium eine hellrote Tunika; die Rechte ist halb erhoben; die Linke hält eine Schriftrolle mit den Worten: IN PRINCIPIO ERAT VERBVM. Der letzte in der Reihe ist Andreas, mit struppigem Haar und langem Bart, in ein rotes Pallium und bläuliche Tunika gekleidet, mit den Worten auf der Schriftrolle: TV ES MAGISTER MEVS XCE. Neben jedem der Heiligen steht in untereinander gestellten Buchstaben der Name; bei Maria die griechische Abbreviatur M̄P Θ̄Y̆.

Daß alle diese Figuren das Werk Nikolaus' IV. sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Haben den beiden Apostelfürsten gegenüber die beiden Johannes hier einen Platz gefunden, so erklärt sich das aus der erst späteren Dedikation der ursprünglich dem Salvator dedizierten Basilika an Johannes den Täufer und (noch später) an den Evangelisten[1]; Andreas ist nur als Bruder Petri aufgenommen worden, ohne besondere Beziehung zu der lateranensischen Basilika. Die den Aposteln in den Mund gelegten Sprüche sind Zeugnisse für den SALVATOR, dessen Zeichen, das Kreuz, in der Mitte steht; die Worte des Andreas Tu es magister meus, Christe sind genommen aus seiner Passion.

Der Annahme, daß die großen Heiligenfiguren älter seien, und daß Nikolaus IV. nur die beiden Franziskaner in die größeren Zwischenräume der ersten und der zweiten Heiligen eingeschoben habe, widerspricht schon der Stil der Bilder, der ganz in die Frührenaissance des 13. Jahrhunderts mit ihren aus Byzanz berufenen Künstlern paßt; auch die Form der Buchstaben neben den beiden Mönchen ist die gleiche wie bei den großen Heiligen. Und warum wäre denn bei dem supponierten älteren Bilde zwischen den ersten und den zweiten Heiligen ein größerer Zwischenraum gelassen als zwischen den zweiten und dritten? Für eine frühere Komposition findet sich auch kein Grund der Einführung der Gottesmutter in das Mosaik der lateranensischen Basilika, wohl aber für Nikolaus IV., der sich in der Unterschrift SCE DEI GENETRICIS SERVVS nennt und die Rechte der Muttergottes schützend sich auf das Haupt legen läßt. Zum Verständnis des gesamten Apsisbildes muß

1) Noch in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeichnet Papst Martin die Kirche als Ecclesia Salvatoris, quae cognominatur Constantiniana (epist. XV in Concil. ed. Coleti VII, p. 66); von den beiden hl. Johannes ist da noch keine Rede.

es betont werden, daß alle Heiligen, die großen wie die zwei kleinen, von einer Hand und unter Nikolaus IV. ausgeführt worden sind.

Gleichzeitig mit den Heiligen in der Concha sind die Apostel unten zwischen den Fenstern; denn sie machen mit den drei oben die Zwölfzahl voll. Auch der Spitzbogen der Fenster spricht für die Zeit Nikolaus IV. Auf der breiten Wandfläche — früher sind dort sicherlich Fenster mit rundem Abschluß oben gewesen, mit Rundscheiben von dünnen, durchsichtigen Marmorplättchen, wie es u. a. die beiden Fenster über der Apsis in San Lorenzo fuori le mura zeigen — stehen rechts und links je drei Apostel, die durch schlanke Bäumchen mit dichten Kronen voneinander getrennt sind; ähnliche Bäume stehen, je zwei, neben den übrigen Aposteln zwischen den Fenstern; Jakobus, der das Mittelfeld einnimmt, hat zwei Palmbäume an seiner Seite. Neben jedem Apostel ist, wie bei denen oben, der Name in Lettern untereinander geschrieben. Jakobus und Judas Thaddäus haben als Verfasser heiliger Schriften ein offenes Buch in der Hand; Mathäus hält in der Linken eine geschlossene Buchrolle; Jakobus, der in der Mitte steht, hält ein offenes Buch mit der Stelle aus seinem Briefe: ESTOTE FACTORES VERBI NON AVDITORES. Auf dem Boden, auf dem die Apostel stehen, sprießt ein reicher, bunter Blumenflor. In kleinerer Figur knien rechts und links zwei Franziskaner in braunem Ordenskleide, der eine mit Werkzeug in der Hand; es sind die Mitarbeiter des Jacopo Torrita. Die Laibungen der Fenster sind mit reichem Mosaikornament dekoriert.

Den untersten Teil der Apsisrundung deckten Marmorplatten mit cosmatischem Mosaikschmuck, von welchem sich ansehnliche Überreste bis zum Ende des 19. Jahrhunderts erhalten haben. Auch diese Dekoration stammte aus der Zeit Nikolaus IV. —

Kehren wir zu der Hauptkomposition oben zurück! In der Mitte jener beiden Gruppen von Heiligen müßte, konform den Apsismosaiken anderer Basiliken, die Figur des Salvators stehen, hier um so mehr, da die Kirche von ältester Zeit her als Basilica Salvatoris bezeichnet wurde. Warum denn nicht hat Papst Nikolaus IV. hier den Erlöser hinstellen lassen? Die Antwort kann nur lauten: Weil er hier etwas Älteres vorfand, das er aus Ehrfurcht zu zerstören sich scheute. Was ist dies? — Damit kommen wir zur Betrachtung eines eigenen Stückes unseres Apsismosaikes.

Ein Kreuz, nicht eine crux gemmata mit glatten Rändern der Kreuzbalken, sondern ein Kreuz, dessen Arme aus ineinandergeschobenen, nach außen sich etwas erweiternden trichterförmigen Teilen bestehen, auf jedem Teile ein Edelstein, in der Kreuzung ein Medaillon mit der Darstellung der Taufe Christi durch Johannes, weiß auf dunklem Grunde, dominiert die gesamte Komposition des Mosaiks. Über dem Kreuze schwebt von oben die Taube des Hl. Geistes nieder und läßt aus dem Schnabel Lichtströme sich über dasselbe ergießen. Dieses Kreuz steht auf einem Berge, aus welchem oben, also aus der Wurzel des Stammes, die vier Paradiesesströme sich nach rechts und links ergießen. Zwei Hirsche oben und eine doppelte Gruppe von Schafen unten erquicken sich an den niederrieselnden Wassern. In immer kleiner werdenden, mit dem bloßen Auge nur schwer zu erkennenden Darstellungen steht nun in dem Dreieck zwischen den zwei Doppelströmen die himmlische Stadt Jerusalem. In ganzer Figur erscheint vor der Mauer, einen einfachen Nimbus in Gold um das Haupt, der Heiland in einem roten und weißblauen Gewande; zwei Engel in weißen Kleidern ragen von der Brust an über die Mauern neben dem Erlöser hervor. Hinter dem Herrn breitet ein Palmbaum seine Äste über die Stadt aus; in der obersten Spitze sitzt auf dem Baume ein Phönix mit goldenem Heiligenschein. Alle diese Mannigfaltigkeit auf so beschränktem Raume konnte nur durch winzig kleine Mosaiksteinchen ausgeführt werden; aber alles ist mit solcher Sorgfalt gearbeitet worden, daß sich doch jedes einzelne deutlich erkennen läßt.

Das Kreuz in seiner eigentümlichen Form, mehr noch die ganze Komposition am Fuße desselben werden wir als Werk des Jacopo da Torrita betrachten müssen. Dahin führt uns schon ein Blick auf das Medaillon inmitten des Kreuzes mit der Taufe Christi durch Johannes; war ja in späterer Zeit die Basilika Johannes dem Täufer geweiht. Aber wir werden nicht irre gehen, wenn wir das Kreuz Nikolaus' IV. *für eine Erneuerung eines älteren Kreuzes* halten. So verstehen wir, wie der Papst aus Pietät gegen die Überreste von dem Gedanken absah, in die Mitte seines neuen Mosaiks die dominierende Figur des Salvators zu stellen, die doch in den älteren Mosaiken ständig den Ehrenplatz inmitten der Heiligen der betr. Kirche einnimmt. In dem ursprünglichen Mosaik, das Nikolaus IV. erneuerte, hat in der Mitte nicht eine Christusfigur, sondern ein Kreuz gestanden, in der Form ähnlich demjenigen in Santa Pudenziana, vielleicht eine crux gemmata. Wenn aber jetzt der Papst unter sein neues Kreuz die vorhin beschriebene reiche Komposition als Basis setzen ließ, so wird auch das alte Kreuz nicht in der Luft geschwebt haben, sondern auf einer Basis zu denken sein, mit einer Darstellung, die mit dem Kreuze in Zusammenhang stand. Was dort ursprünglich gewesen sein mag, werden wir unten zu prüfen suchen.

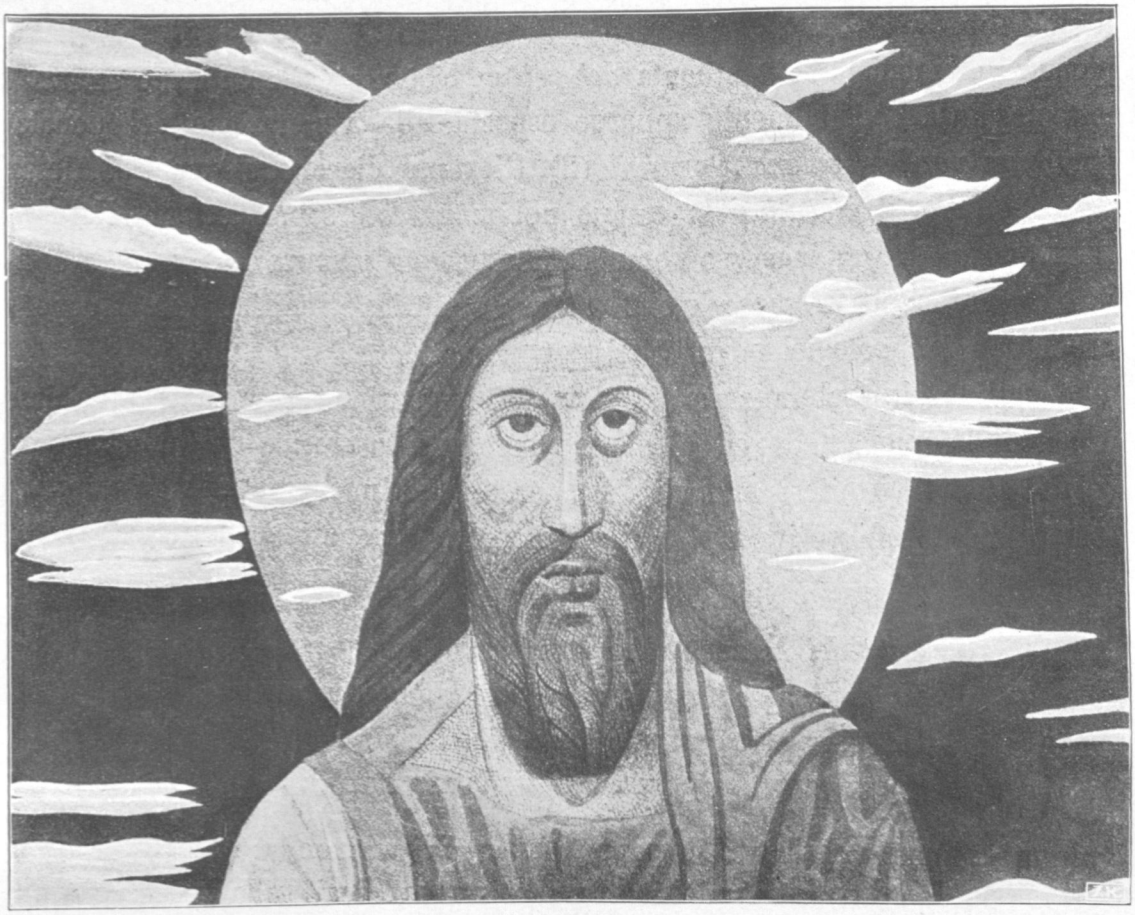
Über dem Kreuze und der Taube erscheint nun in der Höhe ein Brustbild Christi (siehe auch Tafel II, Abb. 1), das unser höchstes Interesse in Anspruch nimmt. de Rossi hat es in seinen Mosaiki in schwarz, wir haben es in unserer *Roma sacra* farbig, beide nach einer vor der Restauration Leos XIII. ausgeführten Zeichnung wiedergegeben. Beide Kopien wurden von kundiger Künstlerhand in nächster Nähe ausgeführt auf den Gerüsten, die Leo XIII. zum Abbruch der alten Apsis und zur Ablösung der Mosaiken hatte errichten lassen.

Hören wir zunächst de Rossis Beschreibung und Beurteilung: I lineamenti del volto del Salvatore rendono aspetto armonioso e benigno di maestà e gravità; i capelli folt idiscriminati in mezzo al capo descendono in masse eguali su ambedue gli omeri; la barba di identico colore prolissa è lievemente acuminata; la tunica brunastra è adorna di una lista tessuta d'oro sulla spalla destra; il pallio di porpora scura violacea copre la sinistra, il nimbo d'oro interrotto da nubi celesti è di notabile grandezza e semplicità non crucigero, non gemmato; tutto l'insieme è improntato di caratteri proprii dell'arte antica cristiana piutosto classica che bizantina o tendente alla medesima del secolo in circa V, forse anche del IV. ... Delle diverse riparazioni rimangono segni materiale ..... il suo carattere antico ed originale non è perciò distrutto, non radicalmente alterato.

Mit diesem Urteile stimmt das von Eugen Müntz überein, den de Rossi als estimatore sagace dello stile delle opere musive cristiane dei secoli antichi, und dessen Urteil er als assai autorevole bezeichnet. Müntz hatte von der Höhe des Gerüstes im Jahre 1876 das Bild in nächster Nähe studieren können; er schreibt: Nous avons acquis la conviction, que le portrait avait été soumis à de nombreuses restaurations, mais qu'il n'avait pas perdu tout caractère d'originalité .... Malgré tant d'épreuves diverses, l'ensemble respire encore je ne sais quel parfum antique, et on peut l'attribuer sans témerité au V. siècle environ".[1])

Wenn Barbier de Montault und Rohault de Fleury das Mosaik in die Zeit Gregors des Großen legen, so bezeichnet de Rossi dies als *mera ipotesi arbitraria*. Garrucci nimmt ein in Farben ausgeführtes Original aus der Zeit des Papstes Silvester an, das dann später in Mosaik erneuert wurde?) — *non determina quando*, fügt de Rossi hinzu. Aber es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Apsis im Lateran anfänglich nur bemalt gewesen sein sollte, zu einer Zeit, wo das Mosaik in solcher Blüte stand, daß es selbst an den

1) Revue Archéologique, Août 1879, p. 109, 110.
2) Storia dell' arte cristiana, I, p. 445.



Tafel II, Abb. 1: Bruſtbild Chriſti. Ausſchnitt aus dem Apſis-Moſaik in der Baſilika Conſtantiniana des Lateran.

Abb. 2. Bruſtbild Chriſti auf einer aus dem Orient ſtammenden Ölampulle von Monza.

Gräbern der Katakomben seine reiche Anwendung fand. Wohl aber hat der Christuskopf unter wiederholten Ausbesserungen viel von seinem ursprünglichen Charakter verloren; man darf nicht nach dem Eindruck, den er heute macht, ihn chronologisch fixieren wollen. Für das hohe Alter des Christushauptes spricht auch der Heiligenschein, der von ungewöhnlicher Größe und ohne jede Verzierung, selbst ohne Einfassung ist, und durch den die Wolkenstreifen hindurchschimmern. Auf dem ältesten Mosaikbilde des Herrn in Rom, in Santa Pudenziana, aus dem Ende des 4. Jahrhunderts besteht der Heiligenschein aus einer einfachen goldenen, aber durch einen doppelten Randstrich eingefaßten Scheibe; auf dem Triumphbogen in Sankt Paul, dessen Mosaik wohl noch unter Kaiser Honorius ausgeführt wurde, also nicht viel jünger ist als das in Santa Pudenziana, ist der Kreis durch eine schwarze Linie eingefaßt; aber vom Haupte Christi gehen Strahlenbüschel aus, und zudem hellt sich der Hintergrund des Clypeus nach dem Kopfe zu auf. Auf den Mosaiken des 5. und 6. Jahrhunderts hat der Herr schon den Kreuznimbus. Im Lateran ist der Nimbus also noch erst die aus der Antike entlehnte Sonnenscheibe, mit welcher wir auf konstantinischen Münzen auch das Haupt des Kaisers umgeben sehen.

Daß Papst Nikolaus IV. das Bild vorgefunden und mit Sorgfalt an seine ursprüngliche Stelle wieder eingesetzt habe, sagt er selber in der Inschrift im Halbkreis der Apsis: Sacrum vultum Salvatoris integrum in loco, ubi miraculose aparuit, quando fuit ista ecclesia consecrata. Er wiederholt das in der metrischen Inschrift:

Postremo, quae prima Dei veneranda refulsit
Visibus humanis facies hec integra sistens
Quo fuerat steteratque situ relocatur eodem.

In beiden Stellen gibt der Papst der mittelalterlichen Tradition Ausdruck, die uns zuerst in einem lateranensischen Lektionar des 10. oder 11. Jahrhunderts begegnet, wonach das Bild nicht von Menschenhand gemacht, sondern in wunderbarer Weise von selber — acherotipa — erschienen sei: imago Salvatoris depicta parietibus primum visibiliter (andere mirabiliter) omni populo romano aparuit.[1])

Die große Verehrung, welche das Christusbild als ein nicht von Menschenhand gefertigtes und darum die Züge des Heilandes getreu wiedergebendes durch das ganze Mittelalter genoß, findet ihren Ausdruck in der Kopie desselben, die Johann IV. in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts im Oratorium des heiligen Venantius beim lateranensischen Baptisterium in der Apsis ausführen ließ[2]). Ein deutscher Pilger, der 1452 im Gefolge Friedrichs III. zur Kaiserkrönung nach Rom kam, Nikolaus Muffels, berichtet von dem Bilde: Oben im Chor in dem Gewölb stet ein Antlitz Christi, des prachten die engel vom hymel gefurt durch die gulden pforten, do man die kirchen weihet — und des antlitz hat man newlich wolle vernewern (erneuern) und der maler ein strich auf der nasn gethan hat mit einem pensel, daraus ist geflossen plut, also sicht man ein strich von pluet auf der nasn und wollt sich nicht anders weit malen lassen[3]).

Fremdartig mutet uns die Verbindung des Kreuzes unten mit dem Brustbilde Christi

1) Das heutige Brevier hat am Feste der Kirchweihe der lateranensischen Salvatorkirche (9. Novbr.) die abgeschwächte Angabe: die, ... quo imago Salvatoris in pariete depicta populo Romano apparuit.

2) Unser Museum am Campo Santo bewahrt kleine Bleitäfelchen, Andenken an die Wallfahrt nach Rom, mit Ösen an den vier Ecken zum Anheften auf das Kleid; dort stehen Petrus und Paulus und über ihnen das Bild des Salvators. Ein Krüglein aus Blei mit dem Haupte des Erlösers hat, wie die bekannten Ampullen im Schatze zu Monza aus der Zeit Gregors des Großen, zum Aufbewahren von Öl gedient, das die Pilger aus den Lampen der Basilika im Lateran mit heim nahmen. (Vgl. Römische Quartalschrift 1900, Taf. I.)

3) Von Vogt, Literar. Verein in Stuttgart 1876 herausgegeben.

darüber an. Nachbildung hat die Darstellung gefunden in der Kapelle der heiligen Primus und Felicianus in San Stefano rotondo, wo über einem mit Edelsteinen besetzten Kreuze das in einem Kreise mit Kreuznimbus ausgestattete Brustbild Christi steht. Es ist Arbeit des 6. Jahrhunderts, nach de Rossi wahrscheinlich unter Felix IV. (526—539) ausgeführt. — Wir finden jedoch das gleiche auf mehreren der aus dem Orient stammenden Ölampullen von Monza aus der Zeit Gregors des Großen. Garrucci hat sie in seiner Storia dell'arte cristiana (Prato 1880) auf den Tafeln 433, 434 und 435 abgebildet. Tafel 433,8 zeigt das bärtige Brustbild Christi mit Kreuznimbus über einem Kreuze, neben welchem zwei betende Figuren, Adam und Eva, knien; rechts und links sind die gekreuzigten Schächer dargestellt. In reicherer Ausführung kehrt die Szene wieder auf Tafel 434,2 (siehe Tafel II, Abb. 2). Ein Kreuz mit trichterförmigen Einsätzen auf den Balken (die an die ähnliche Verzierung auf dem Laterankreuze erinnern!) hat über sich das bärtige Brustbild Christi mit Kreuznimbus; nebenan sind, als Brustbilder personifiziert, Sonne und Mond abgebildet. Rechts und links sind die Schächer an Kreuzen, die ersten Eltern zu den Füßen des Kreuzes Christi, zu äußerst Maria und Johannes dargestellt. In einer unteren Szene erscheint am Grabe des Herrn der Engel der Auferstehung den frommen Frauen. Die gleiche Komposition kehrt mit geringen Veränderungen auf Tafel 434,6 und 435,1 wieder. Dieselbe Tafel 434,1 wiederholt die Auferstehungsszene; aber auf dem spitzen Dache der Grabkapelle steht ein großes Kreuz und über demselben in einem Medaillon das Haupt Christi mit Kreuznimbus. Ein anderes Krüglein, Tafel 434,7, zeigt auf der einen Seite die Szene beim Grabe, auf der Kehrseite das Haupt Christi mit Kreuznimbus über einem von zwei knienden Personen adorierten Kreuze; nebenan die beiden Schächer. Das Krüglein Tafel 435,1 hat auf der einen Seite übereinander unten die Engelserscheinung am Grabe, in der oberen Zone wieder das gleiche Kreuzigungsbild mit dem nimbierten Christuskopf im Medaillon neben den gekreuzigten Schächern; die Kehrseite stellt die Himmelfahrt Christi dar. — Diese so konstante Wiederkehr des Brustbildes Christi über dem Kreuze muß ihre Vorlage in einem allverehrten Original haben. Bei mehreren jener Krüglein lautet die Umschrift: *ΕΛΕΟΝ ΞΥΛΟΥ ΖΩΗC*; sie enthielten also Öl aus der Basilika zu Jerusalem, in der das Kreuz Christi aufbewahrt wurde, und dort wird auch das Original der ganzen Darstellung zu suchen sein[1]). Dieses Original muß aber aus einer Zeit stammen, wo die Kunst den Herrn noch nicht als den Gekreuzigten darstellte, aber über das Kreuz das Brustbild des verherrlichten Christus setzte; es wird als Mosaik in der Anastasis-Basilica der hl. Helena zu sehen gewesen sein.

Wenn aber Nikolaus IV. in der Apsis der Lateranbasilika nur ein älteres Kreuz erneuerte, mit dem glorifizierten Haupte Christi darüber, dann werden wir für die Basis jenes früheren Kreuzes um so mehr irgendwelche Erinnerung an Jerusalem vermuten dürfen, als ja, wie Grisar nachgewiesen hat, die Päpste bei ihrem Lateran eine Nachbildung Jerusalems zu schaffen suchten. Man mag hier, im Hinblick auf das Mosaik in Santa Pudenziana, an einen Kalvarienberg denken oder an einen Berg, aus welchem die vier Paradiesflüsse entquellen, oder an die Grabeskirche mit den Engeln der Auferstehung. Hat Kaiser Konstantin die Lateran-Basilika gebaut, dann hat er sie, wie die über dem Grabe Petri, auch mit Mosaiken schmücken lassen, und wenn er selber im Vatikan sich darstellen ließ, wie er dem Heiland und dem Apostelfürsten die von ihm erbaute Kirche darbrachte,

1) Denn für den Orient gilt dasselbe, was Duchesne, Liber pont. I, p. 119, Note 29 von den römischen Malern und Kleinkünstlern des 4. Jahrhunderts sagt: s'inspirant assez évidemment de la décoration des basiliques, où elle (la pinture du Christ) figurait principalement dans les mosaiques absidales. Die Wiedergabe ist dann selbstverständlich im Detail eine freie gewesen; u. a. hat das Original sicherlich keinen Kreuznimbus gehabt.

dann legt sich die Vermutung nahe, daß auch in dem ursprünglichen Mosaik der Apsis im Lateran das Bild des Kaisers gestanden habe, falls es nicht auch hier am Triumphbogen ausgeführt war. Aber verlieren wir uns nicht in Vermutungen, für die uns die festen Anhaltspunkte fehlen. — Daß auch das Langschiff mit einer doppelten Reihe von Mosaiken geschmückt war, die man für konstantinisch hielt, erfahren wir aus einer Äußerung der päpstlichen Legaten auf dem zweiten Konzil zu Nizäa. Die konstantinischen Mosaiken im Vatikan aber sind sicherlich ebenso dauerhaft gearbeitet worden wie die in Santa Costanza, die uns heute nach anderthalbtausend Jahren noch erhalten sind, und wir würden es sehr befremdlich finden, wenn jene schon nach einem Jahrhundert, etwa unter Leo dem Großen, hätten durch neue ersetzt werden müssen. —

Das Christusbild ragt aus der unteren Goldmosaikzone hinein in das den obersten Teil des Mosaiks abschließende Kreissegment von dunkelblauer Farbe. Es ist von hellrosa Wolkenstreifen durchzogen, die innerhalb des großen goldenen Glorienscheins um das Haupt Christi verblassen. Um den Abschlußrand des Kreissegments stellen sich nun in äußerst anmutigen Gestalten neun Engel, die Repräsentanten der neun Engelchöre. Die vier auf je den beiden Seiten mit zwei vielfarbigen Flügeln reihen sich an den neunten in der Mitte oben an, der als Cherub zwei Flügel über den Kopf zusammenschlägt, zwei ausspannt und zwei nach unten faltet, so daß einzig der Kopf unverhüllt ist. In der Engelreihe schmiegen die untersten sich hingestreckt an die Segmentlinie hin, in ganzer Figur; die übrigen folgen nach oben hin in Brustbildern. Alle haben einfachen Heiligenschein; zum Christusbilde geneigt drücken sie in verschiedener Haltung der Arme und Hände ihre Verehrung aus. — Über dem Cherub und dem Engelreigen hören die Rosawolken auf: der einfach blaue Grund ist nur hinter dem Cherub mit helleren, gewellten Parallellinien durchzogen.

Diese anmutigen Engel sind nun unzweifelhaft wiederum das Werk des Jacopo Torrita, wie ein Vergleich mit den gleichfalls von ihm in der Apsis von Santa Maria maggiore ausgeführten Engelgruppen lehrt, die der Krönung der Gottesmutter zujubeln. Ob sie eine Erneuerung älterer Engelbilder sind, was sehr fraglich ist, oder aber was denn ehemals das Segment ausgefüllt hat, wird sich schwer erraten lassen. Man möchte an die Hand des himmlischen Vaters denken, die aus der Höhe einen Kranz über dem Haupte Christi herabhält, eine Darstellung, die auch über dem Haupte Christi in San Stefano rotondo und auf den späteren Mosaiken fast ständig wiederkehrt. In dem Apsismosaik von San Cosma e Damiano (von Felix III, 526—530) ist das oberste Kreissegment hellblau ohne jegliche Darstellung.

Richten wir nunmehr unser Auge auf den untersten Teil des lateranensischen Mosaiks, wo der IORDANES (von Jacopo Torrita geschrieben) sich hart um die ganze Rundung hinzieht, mit äußerst lieblichen idyllischen Darstellungen im Wasser wie an dem Ufer. In lauter ganz kleine Figuren, die der minutiösen Komposition unter dem Kreuze entsprechen, reihen sich auf den mit reichem Blumenflor bewachsenen Boden unter den Füßen der Heiligen aneinander von links nach rechts: ein nackter geflügelter Putto mit einem viereckigen Vogelbauer, ein weißer Vogel, ein Pfau, ein Putto, ein Hahn, eine am Boden brütende weiße Henne, verschiedene Vögel, ein Putto, nackt mit flatterndem Gewand, der eine Gans vor sich her treibt, ein geflügelter Putto. — Zwei nackte Putti ohne Flügel lassen rechts und links aus mächtigen Krügen, die sie auf den Schultern tragen, die Quellen und Wasserströme des Jordans sich ergießen, und hier nun folgen nacheinander: zwei Schwäne, zwei Putti in einem Kahn mit Netzen, zwei Enten, ein das Wasser scheidendes Gitterwerk, ein halb im Wasser schwimmender Putto, zwei Schwäne, in einem Kahn ein nackter, geflügelter Putto, halb aus dem Wasser ragend ein anderer Putto, ein Schwan, den ein Putto von hinten erfaßt hat, wiederum eine Wassersperre, ein auf einem Felsen sitzender Putto, zwei Putti

in einem Kahn, Wasservögel; durch den ganzen Fluß schwimmen Fische der verschiedensten Art. — Das ist das bunte heitere Leben, das sich im Jordan und an seinem Ufer abspielt; die Fische, die Vögel, die Putti sind mit größter Sorgfalt ausgeführt, das Werk schwerlich des Jacopo Torrita, sondern einer durchaus noch klassischen Zeit. Eine Parallele dazu haben wir in dem ehemaligen Kuppelmosaik von Santa Costanza bei der Agneskirche an der Via Nomentana; getragen und geschützt durch das breite Gesimse, über welchem die Wölbung der Concha aufstieg, konnten von demselben sich noch ansehnliche Reste erhalten. Eine teilweise, um 1620 angefertigte Zeichnung des Franz van Holland, die Garucci im Escurial wiederfand und in seiner Storia dell'arte Tafel 204 veröffentlicht und im Band IV, pag. 7 erläutert hat, ist von de Rossi in seinen Mosaici ergänzt worden. Dort nun zeigt der untere Rand des Mosaiks: einen geflügelten Putto in einem Schifflein, eine auffliegende Ente, Fische verschiedener Gattung und Größe, zwei nackte geflügelte Putti, die ein Netz ausgespannt halten, wobei der eine die Harpune nach einem Wasserpolypen wirft. Ein Putto mit Flügel hat die Arme um den Hals einer Gans geschlungen und läßt sich von ihr tragen; das Tier will schwimmend davonfliegen; am Ufer sitzt ein Putto mit rundem Hut auf dem Kopfe und mit ausgeworfener Angelrute; Enten fangen Fische; in einem Kahn fahren zwei Putti, der eine mit Harpune; ein am Ufer auf dem Bauche liegender Putto hat die Angelrute ausgeworfen, aber eine Ente schnappt ihm den Fisch weg; auf dem Ufer liegen überall gefangene Fische.

Die Verwandtschaft mit den Figürchen auf dem Lateran-Mosaik liegt auf der Hand. Die Szenerie am Jordan ist weder die Erfindung noch eine Nachahmung des Jacopo da Torrita; sie ist vielmehr eine Erneuerung oder Ausbesserung von Überresten eines älteren Mosaiks, das wir im Hinblick auf das Mosaik in Santa Costanza in die Zeit des Baues der Basilika hinaufrücken dürfen.

Daß man aber auch in der inneren Ausmalung der Kirchen solche profane Darstellungen wenigstens im Orient kannte, lehrt uns ein Brief des heiligen Nilus, der auf dem II. Konzil von Nizäa zur Verlesung kam[1]) und der es tadelte, daß man auf den Wänden der Kirchen Szenen der Jagd und des Fischfangs, Vögel und allerlei Getier dargestellt sehe. Das mache Kindern und Ungebildeten Vergnügen; für gereiftere Gläubige solle man das Kreuz in das Presbyterium und Bilder aus dem Alten und Neuen Testamente auf die Wände malen. — Wenn man aber mit Vorliebe, wie es die Mosaiken der Folgezeit in Rom lehren, den Jordan als unteren Abschluß der Apsis-Kompositionen verwendete, dann war es für eine noch vom klassischen Geiste nicht ganz losgelöste Zeit von selber gegeben, den Fluß wie seine Ufer durch idyllische Szenen zu beleben. —

Überschauen wir unsere Gesamtdarlegung, so sind in dem Apsis-Mosaik des Lateran die Heiligen wie die Engel oben Arbeit aus der Zeit des Papstes Nikolaus IV. Das Christusbild dagegen, das Kreuz, sowie die Dekoration des Jordans und seiner Ufer, wenngleich nicht mehr in ihrer ursprünglichen Erscheinung erhalten, sondern wieder und wieder und minder oder mehr überarbeitet, gehören einer viel älteren Zeit an; sie sind ehrwürdige Überreste der ursprünglichen Apsisdekoration der Basilika.

Was mag denn an Stelle der Heiligenfiguren anfänglich die großen Flächen zu beiden Seiten des Kreuzes ausgefüllt haben? Wir können hier nur, und zwar unter Vergleichung mit anderem Mosaikschmuck, eine Vermutung aussprechen. Die Apsis der Basilika von San Clemente hat unter Papst Paschal II. (1099—1118) ein neues Mosaik erhalten. Dort nimmt die Mitte der ganzen Komposition ein Kreuz ein, aber mit einem Crucifixus an demselben, und zwar so, daß auch noch 12 Tauben auf dem Kreuzesbalken Platz gefunden

1) Mansi, l. Conc. Collectio, Tom. III, pag. 35.

haben. Das Kreuz steigt aus einem reichen Blattornament auf; unter demselben aber brechen die 4 Paradiesesströme hervor, die sich nach rechts und links ergießen und an deren Wassern je ein Hirsch Erquickung sucht. Am untersten Rande ziehen sich landschaftliche Szenen hin. Das sind Dinge, die stark an unser Mosaik im Lateran erinnern. Aus dem Blattornament am Fuße des Kreuzes entwickelt sich ein reicher, die ganze Concha bedeckender Arabeskenschmuck mit eingefügten Bildchen. — Einen ganz ähnlichen Arabeskenschmuck aber hatten die beiden Apsiden der Porticus des konstantinischen Baptisteriums beim Lateran; in der einen ist er uns noch erhalten; man braucht aber nur die Abbildungen in de Rossis Mosaici zu vergleichen, um zu erkennen, wie weit die Nachbildung aus dem Ende des 11. Jahrhunderts hinter jener zurücksteht. — So weit uns die oben erwähnte Zeichnung aus der Kuppel von Santa Costanza einen Schluß für die dortige Dekoration gestattet, war auch hier reicher Arabeskenschmuck mit Blattornament zur Ausführung gekommen. So liegt denn die Vermutung nicht zu fern, daß das Mosaik in San Clemente eine, wenn auch freie und unbeholfene Nachbildung oder Nachahmung des ursprünglichen Mosaiks in der Apsis des Lateran gewesen sein dürfte, daß also auch in der Apsis der konstantinischen Basilika statt der Heiligenfiguren reiches Laubgewinde sich zu beiden Seiten des Kreuzes emporgeschwungen habe, in dessen Verschlingungen Platz für kleinere profane oder religiöse Szenerien war. Ein solcher, nichtssagender Arabeskenschmuck konnte einem Papste des 13. Jahrhunderts nicht mehr genügen: was etwa noch an Resten der alten Arabesken vorhanden war, mußte fallen, um den Heiligenfiguren Platz zu machen. —

Die Basilika des Lateran hatte seit ihrer Gründung schwere Unfälle erlitten, Plünderung durch Barbaren, ein Erdbeben und zwei Feuersbrünste. Aber wenn beim Brande von Sankt Paul 1823 die Mosaiken der Apsis wie die des Triumphbogens erhalten geblieben sind, dann konnten auch die im Lateran solche Unfälle im wesentlichen überdauert haben. Als Nikolaus IV. den Stuhl Petri bestieg, war, angeregt vom Abte Desiderius von Monte Cassino, ein neuer Geist über die verwilderte Kunst des Abendlandes gekommen; aus dem Orient wurden Meister berufen, um alte Mosaiken zu restaurieren, neue zu schaffen. Da mußte dem neuen Papste zunächst seine Kathedrale am Herzen liegen. So oft er von seiner Residenz im Lateran zu feierlichem Gottesdienst in seine Kirche zog, griff der Anblick der in wehmütigem Verfall ihn anschauenden Apsisdarstellung über dem päpstlichen Throne ihm ins Herz, und er beschloß ihre Restaurierung. Denn daß der Bau der Apsis noch stand, daß nach dem Erdbeben von 896 bloß der untere Teil durch äußeren Anbau verstärkt worden war, hat de Rossi aus alten Nachrichten dargetan. Mit frommer Pietät hat der Papst, was noch von dem ursprünglichen Mosaik erhalten war, oder was ergänzt werden konnte, belassen: das Kreuz und vor allem das hochverehrte Brustbild des Herrn, das zwar abgelöst, aber genau wieder an seiner ursprünglichen Stelle angebracht wurde. Was er dann durch die Hand des Jacopo Torrita neu hinzufügte, ist in meisterhafter Weise im inneren und äußeren Zusammenhang mit den alten Überresten gebracht worden.

Das Mosaik des Lateran hat auf viele und hochbedeutsame Ereignisse in der Kirchen- und Profangeschichte hinabgeschaut; unter ihm haben ein Leo der Große, ein Gregor der Große und so viele andere hervorragende Päpste auf der lateranensischen Kathedra gesessen, den Gottesdienst gefeiert, Konzilien abgehalten, fürstliche Besuche gesegnet; wie viele Millionen Pilger von Jahrhundert zu Jahrhundert mögen in frommer Andacht bewundernd zu dem Apsisgemälde emporgeschaut haben, aus welchem der Tradition zufolge ein großer Kaiser und ein heiliger Papst, Konstantin und Silvester, zu ihnen von der Glorie des Salvators redeten!

Die Totentanzforschung.

Von Hochschulprofessor Dr. Anton Dürrwächter in Bamberg.

Als vor kurzem der Totentanz von Theobald Weiß[1]) in 4. Auflage erschien, wurde von dem Verfasser des Vorworts die Feststellung gemacht, daß das Interesse für dieses Thema neuerdings ganz wesentlich wieder gewachsen sei. Den Beweis führte er mit der Aufzählung einer ganzen Anzahl künstlerischer Totentanzschöpfungen, welche erst in den letzten Jahren erschienen sind. Aber diese seine Zeugenreihe ist keineswegs vollständig, namentlich dann nicht, wenn man unter Totentanz, wie es jetzt allgemein üblich ist, nicht nur ganze Serien von Bildern versteht, sondern auch die zahlreich erschienenen Einzelszenen darunter begreift, und erst recht dann nicht, wenn man den Blick von den Arbeiten des Griffels und der Radiernadel auch den Schöpfungen dichterischer Muse zukehrt. Aber fast noch mehr oder zum mindesten doch im gleichen Grade vermag auch die wissenschaftliche Arbeit der letzten Dezennien klar zu machen, wie sehr, ohne daß wir dessen eigentlich so recht bewußt sind, der Totentanz wieder in unserem Empfinden und Denken günstig gestimmte Saiten berührt.

Nicht ohne Absicht habe ich das „wieder" mehrfach betont. Denn auch die Totentanzforschung hat ihre Etappen und ihre scheinbaren Wiederholungen. Auch sie pflanzt sich in einer Wellenbewegung mit Höhen und Tiefen fort und steigt, von günstigen Zeitstimmungen ausgelöst, immer wieder einmal empor, und zwar jedesmal so, daß der Pegelstand unseres Wissens vom Totentanze am Ende der neuen Welle etwas höher angesetzt werden darf.

Die Frage aber, welche ihn auch wissenschaftlich immer wieder erweckt, ist die rätselvolle nach seinem Ursprunge, und sie ist in neuerer Zeit das eigentliche Thema der Forschung, ja das Totentanzproblem an sich geblieben. Und doch ist sie eigentlich nicht die einzige. Vielmehr wird im folgenden darauf noch hinzuweisen sein, wie viel Erforschenswertes auch die spätere Geschichte des Totentanzes noch bietet, so daß also nicht nur, wo wir stehen, sondern auch ein wenig, wo wir gehen sollen, in diesen Zeilen niedergelegt werden mag. Damit aber werden sie auch eine Antwort sein auf ein Bedauern, das Professor Karl Künstle gelegentlich aussprach, als er meinerseits eine Stellungnahme zu dem Probleme des Totentanzes vermißte[2]).

Seinem Buche aber verdanke ich es, wenn ich in der Betrachtung der Totentanzforschung mich verhältnismäßig kurz fassen und mich vielfach mit einfachen Rückverweisen auf das, was er und vor ihm Th. Prüfer und W. Seelmann[3]) über die einschlägige Literatur zusammen-

1) Ein moderner Totentanz. Dreiundzwanzig Blätter aus dem Bilderbuche des Todes gezeichnet von Professor Tobias Weiß. Mit Begleittext und Gedichten von † P. W. Kreiten S. J., erweitert von Anton Plattner.

2) Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz. Nebst einem Exkurs über die Jakobslegende im Zusammenhang mit neueren Gemäldefunden aus dem Badischen Oberland. Freiburg i. B. 1908, S. 87, A. 2.

3) Th. Prüfer, Der Totentanz in der Marienkirche zu Berlin und Geschichte und Idee der Totentanzbilder überhaupt. Mit vier Blatt farbiger Lithographien, Berlin 1883. W. Seelmann, Die Totentänze des Mittelalters im Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung XVII (1891).

gestellt haben, beschränken darf. Denn Künstle hat in der genannten Schrift die vor ihm liegende Totentanzforschung noch einmal einer ausgiebigen Musterung unterzogen, so daß ich den Vorteil habe, mich mit dem Detail derselben hier nicht weiter beladen zu müssen. Wohl aber möchte ich zu ihrer allgemeinen Charakterisierung etwas beitragen und muß ich eingehender das zu würdigen versuchen, was Künstle selbst und nach ihm andere zur Förderung des Themas geleistet haben.

Nur im Vorübergehen sei sonach noch festgestellt, daß die deutsche Totentanzforschung mit ihrem Beginne um ein ziemliches weiter zurückliegt, als man gemeiniglich ansetzt und als es auch Künstle getan hat. Denn schon der lutherische Theologe und Polyhistor Paul Christian Hilscher, der an dem Dresdener Totentanze die Anregung zu tieferem Eindringen in das Thema schöpfte, richtete bereits 1705 und ausführlicher noch einmal 1718 den Blick auf das Allgemeinere der Totentänze und ging, so gut er es vermochte, auch ihrem Entstehen nach[1]). Wenn er dabei über Nächstliegendes auch nicht hinauskam, so ist doch nicht unwichtig, daß auch er schon forschte, weil eine Zeitstimmung dem Totentanze günstig war. Doch ist er, wenn ich recht sehe, lange einsam und bis auf Ludw. Suhls 1783 veröffentlichte unbedeutende allgemeine Erläuterungen[2]) ohne Nachfolge geblieben. Erst der Hauch des romantischen Geistes hat sie ihm in wachsender Anzahl erstehen lassen, und nun allerdings, als im Einklang mit seiner Gefühlswelt die Gestalten des Mittelalters wieder lebendig wurden, die romantische Ironie an dem grausen Spiel des Knochenmanns ihr Gefallen fand und Jenseitssehnsucht und Daseinspessimismus neue Totentänze schuf, begann auch die wetteifernde Arbeit französischer und namentlich deutscher, im geringeren Grade auch englischer und italienischer Forscher, den Totentanz zu überblicken und ihm in die innere Werkstätte seines Entstehens zu folgen. Mit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts kann man so eine zusammenhängende Literaturgeschichte des Totentanzes beginnen und in ihr wieder sowohl eine äußere wie eine innere Gruppierung wahrnehmen. Die erstere, mehr chronologischer Natur, läßt sich insofern feststellen, als tatsächlich die Zeiten der Romantik bis in die vierziger Jahre hinein, der Spätromantik im 6. und 7. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts und der Neuromantik seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das regere Leben auf diesem Forschungsgebiet erkennen lassen. Doch sei bemerkt, daß von einer scharfen Abgrenzung dieser Gruppen nicht die Rede sein kann und daß einzelne Verbindungsglieder zwischen allen sich zeigen. Die innere Einteilung umfaßt gleichfalls drei Gruppen, die aber mit den eben genannten äußeren nicht zusammenfallen. Denn erst die abschließenden Zusammenfassungen von Seelmann in der früher schon zitierten Arbeit scheinen mir nach oben hin eine Markierung zu bedeuten, indes der so begrenzten, zeitlich umfangreichsten ersten Inhaltsgruppe eine zweite bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und eine dritte seit dem Jahre 1906 sich anreihen.

Was diesen drei Gruppen ihre Eigentümlichkeit gibt, wird weiter unten zu behandeln sein. Hier sei zunächst noch auf folgendes aufmerksam gemacht. Der Anteil der europäischen Länder an der Literatur des Totentanzes entspricht in hübscher Weise ihrem uns bekannten Anteil am Totentanze überhaupt. Am schwächsten hat England sich mit seiner Erforschung beschäftigt, stärker, aber am spätesten, ist Italien in sie eingetreten. Frankreich und Deutschland aber bemühten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wetteifernd um sie, in der zweiten dagegen und zumal im 20. Jahrhundert gewann Deutschland einen

1) Beschreibung des Todten-Tanzes an H. Georgens Schlosse in Dreßden. Leipzig 1705 und Beschreibung des sogenannten Todten-Tanzes, wie selbiger in Dreßden an Herzog Georgens Schlosse als ein kurioses Denkmal menschlicher Sterblichkeit zu finden. Dreßden 1718.

2) In Der Todten-Tanz nach einem 320 Jahre alten Gemälde in der Marienkirche zu Lübeck auf einer Reihe von acht Kupfertafeln. Lübeck 1783.

solchen Vorsprung, daß ihm das Vorrecht wie in den Totentänzen, so auch in deren Literatur und Erforschung gesichert erscheint.

Auch der Grad der Leistung war ein sehr wechselvoller. Tiefer gehendes Eindringen ist nicht allzu häufig gewesen, und oft hat mehr die Phantasie als die verstandesmäßige Schärfe das Wort geführt. Das ist natürlich bei einem Thema, das, wie der Totentanz, so vielseitig ist und sich nicht einer Wissenschaft allein und ihrer Methode nur erschließt. Da Kultur- und Kunstgeschichte, Literaturgeschichte und Philologie, allgemeine und lokale Interessen durch den Totentanz berührt wurden und schließlich auch der Wissensdurst der Nichtfachmänner lebhaft durch ihn sich angeregt fühlte, so hat eher alles andere als berufliche Einseitigkeit in den Reihen seiner Erforscher vorgeherrscht. Zwar wurde ihr Gros, wie das natürlich ist, von den Kunsthistorikern wie W. Lübke, Th. Prüfer, G. Ballardi, Wessely, Woltmann usw., gestellt, die ja bald zu dem Allgemeinen des Totentanzes, bald auch zu Einzelheiten desselben Stellung nahmen oder nehmen mußten. Aber auch Germanisten beziehungsweise Philologen wie H. F. Maßmann, W. Wackernagel und andere, Literaturhistoriker wie W. Seelmann, Kulturhistoriker und endlich Bibliophilen wie Francis Douce und Jos. Heller, konnten sich dem Reize des Themas nicht entziehen, und, was die Dilettanten betrifft, so verdunkelt, zumal wenn man die lokale Totentanzliteratur mit in Betracht zieht, ihre Schar, an Masse wenigstens, geradezu die Träger wissenschaftlicher Methode.

Denn es ist klar, daß in der ersten Epoche der oben genannten inneren Gruppierung dieser Forschung das Bestreben obwalten und vorherrschen mußte, das vorhandene Material im einzelnen zu betrachten und im ganzen zu sammeln. So entstanden, wie die Gelegenheit der Entdeckungen sie ergab, eine große Anzahl von Einzelbeschreibungen und daneben frühzeitig Zusammenstellungen des bildlichen und des bibliographischen Materials, wobei für das erstere Engländer und Franzosen wie 1833 Fr. Douce und 1852 E. H. Langlois, eine Hauptrolle spielten, während deutsche Gründlichkeit sich in der Bibliographie Maßmanns von 1840, den Zusätzen J. Hellers und seinen handschriftlich auf der Bamberger Bibliothek erhaltenen Notizen betätigte[1]). Aber auch für die Bibliographen kam fast nur das bildliche Material in Betracht, und es hat ungebührlich lange gedauert, bis auch die literarische Seite des Totentanzes beachtet und die Texte erforscht wurden. Zwar hatte schon 1847 einmal, wie man rühmend hervorheben muß, der Germanist Maßmann durch eine parallele und philologisch-kritische Edition solcher älteren und jüngeren Totentanztexte einen Weg gezeigt, der unbedingt zu gehen war, aber erst die zweite nach Seelmann 1891 einsetzende innere Forschungsepoche hat hier die Entdeckungen zu machen begonnen, die des Fleißes gründlichen Eindringens noch harrten.

Von den allgemeineren Fragen dieser Forschung mußte von vornherein natürlich keine so interessieren als die nach dem Ursprung der Totentänze, und mit ihr befaßten sich denn auch schon die frühesten Bearbeiter. Da man diese Schöpfungen rasch als eine erst im Mittelalter eigenartig zutage getretene Erscheinung erkannte — Versuche, Paralleles aus dem Altertume beizubringen haben freilich nicht gefehlt —, so strebte man zunächst, kulturgeschichtlich den näheren Hintergrund zu ermitteln, aus dem sie sich hervorhoben. Auf das frühe Mittelalter verfiel dabei nur F. Naumann, der für ihr Entstehen an die bewegte Zeit des Kampfes zwischen Kaisertum und Papsttum dachte. Dagegen hatte schon mehr als 20 Jahre früher der Kunsthistoriker J. D. Fiorillo die These vertreten, daß das große Sterben in der Mitte des 14. Jahrhunderts die Darstellung des Totentanzgedankens ausgelöst habe, und über Peignot und Wessely herauf ist ihm immer wieder beigepflichtet worden. Ja diese Ansicht erlangte fast so etwas wie kanonische Geltung seit den fünfziger Jahren des

1) I. H. Msc. Art. 98. Für die übrigen, auch die folgenden Angaben verweise ich auf die oben hervorgehobenen Zusammenstellungen von Prüfer, Seelmann und Künstle.

19. Jahrhunderts, seit nämlich Wackernagels feinsinnige Arbeit über den Totentanz dieser Annahme einen festeren Unterbau schuf, wenn er selbst auch allgemeiner nur vom 14. und 15. Jahrhundert als der Entstehungszeit gesprochen hatte. Natürlich legte man sich neben dem Zeitkreis der Entstehung auch die Frage nach dem Lebenskreis des Werdens des Totentanzes vor. Aber man beachtete als bewegende Kraft für ihn weniger das Volk, obwohl die Bedeutung des Volkswitzes für denselben schon K. Grüneisen, A. Ellisen u. a. m. aufgefallen war, sondern man dachte, durch einzelne Darstellungen und Textinhalte veranlaßt, ebenso sehr aber auch langherrschender Richtung der Geschichtschreibung entsprechend bis auf Woltmann 1874 herauf in erster Linie an einen der höhern Stände, an den Klerus in der Weise, daß der Totentanz eine Erfindung der kirchlichen, speziell der mönchischen Kreise des Mittelalters sein sollte. Wenn später aber, im Jahre 1901, P. Vigo im Gegensatz dazu auf die geradezu offensive Haltung vieler Totentänze gegen Klerus und Adel den Nachdruck legte, so zeigt dies sehr gut den Umschwung, der wiederum etwa seit Seelmann sich in den Anschauungen und Erkenntnissen vollzogen hatte.

Frühzeitig wurde von der Forschung natürlich auch der besondere Weg ins Auge gefaßt, den der Totentanz genommen hatte, um sich aus dem geschilderten oder angenommenen Kulturkreis heraus zu seiner eigenartigen Gestalt herauszubilden. Dabei muß es wieder als eine Eigentümlichkeit der ersten Forschungsperiode bis auf Seelmann bezeichnet werden, daß sie zu keiner schärferen Scheidung zwischen Bild und Text vorwärts schritt, sondern beide vorwiegend nur in ihrer gegenseitigen Bedingtheit betrachtete. In diesem Zusammenhang aber hatten Künstles spätere Forschungen bereits ihre Vorläufer gefunden. Denn den Ursprung des Bildes und Textes hatten schon ältere Forscher, wie 1841 und 42 A. Jubinal und Fortoul, in der weitverbreiteten Legende von den drei Lebenden und den drei Toten gesehen, und diesen beiden Landsleuten hatte später noch (1873) ein dritter Franzose, V. Dufour, beigestimmt. Seit jedoch Wackernagel die Priorität eines Totentanzdramas behauptet und auch zu beweisen gesucht hatte, seit sie ungezwungen die meisten Schwierigkeiten zu lösen schien, war diese Annahme mächtig geworden und geblieben. Rahn, Wessely, Bäumker, Prüfer, namentlich also auch Kunsthistoriker hatten ihr zugestimmt, und Seelmann schien es in seiner bedeutenden Arbeit 1891 nur vorbehalten zu sein, sie noch mehr zu stützen, auszuarbeiten und unangreifbar zu machen. Er nahm nämlich den seit Maßmann fast unbenützt liegen gebliebenen Faden einer selbständigen Textforschung wieder auf und gab ihr nach einer Seite hin, für die Gruppe der niederdeutschen Texte, eine ganz bedeutende Vertiefung. Zum ersten Male erhielt man damit eine Geschichte dieser Dichtungen, und über den niederdeutschen Text von Lübeck, den französischen von 1424 und den spanischen der Danza general de la muerte hinaus, die alle drei enger verwandt sind, eröffnete sich die Aussicht auf einen älteren nicht mehr vorhandenen französischen Urtext des 14. Jahrhunderts. Dieser Urtext aber erschien Seelmann als ein französisches Totentanzdrama und wurde von ihm für das Ursprüngliche, vor dem Bilde Gewesene erklärt, da es gegenüber den vielen Toten der Bilder mit seinem einfachen Tode das Einfachere gewesen sei. Daß für dieses Drama bezw. den genannten Text von manchen auch ein Dichter namhaft gemacht wurde, sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Man glaubte, seinen Namen in der französischen Bezeichnung des Totentanzes Dance macabre zu finden und sprach von einem fabelhaften deutschen Dichter Macaber, den schon im 16. Jahrhundert Peter Desrey und nach ihm 1613 Melchior Goldast als den Autor der von ihm edierten Totentanzverse namhaft gemacht hatten[1]), während freilich

1) Speculum Omnium Statuum Totius Orbis Terrarum, Imperatoris, Papae, Regum, Cardinalium ... Sortem generis homani, eiusque commoda et incommoda repraesentans Auctore Roderico Episcopo Zamorensi ... Cui ob similem materiam est adjunctum Macabri Speculum Morticinum. Utrum-

andere, wie schon 1833 Douce, das unverständliche und auch jetzt noch unerklärte Dance macabre nach Vasaris Vorgang mit dem Einsiedler Macarius als dem Verkünder aller Vergänglichkeit und wieder andere, wie van Praet und 1849 Ellisen, es mit dem arabischen Wort maqabir = Gräber oder mit den Makkabäern zusammenbrachten oder irgendwelchen anderen Abteilungen huldigten[1]).

Allerdings hatte schon Schnaase 1861 gegen das Totentanzdrama opponiert, und war bei allem Vorteil, den die Dramenhypothese zu gewähren schien, ein sehr wichtiger Umstand ungeklärt geblieben: das Tanzmotiv in diesen Darstellungen. Denn die Herleitung desselben von volkstümlichen Tänzen auf dem Friedhofe, wie sie Douce angedeutet hatte, oder der Verwendung des Tanzes als Heilmittel gegen todbringende Krankheit nach Prüfers Ansicht hatte eigentlich nichts mit dem Drama zu tun, sondern setzte neben dasselbe ein nicht unmittelbar mit ihm in Einklang zu bringendes Element. Der ihm etwas näher gelegene Hinweis aber auf einen Aufzug aller Spieler im Stück, wie ihn das mittelalterliche Schauspiel kannte, wurde, soviel ich sehe, nicht versucht. Außerdem trat nun der von Seelmann noch nicht gewürdigte oberdeutsche Text in den nämlichen Vordergrund, in den sich bereits der niederdeutsche gerungen hatte, und half den Widerspruch zwischen Bild und Text noch mehr zu fühlen, als es Seelmann schon bemerkt hatte. Es handelte sich um die Auffassung des Todes in beiden. Während nämlich die ganze ältere Forschung bei ihrer nur oberflächlichen Beachtung des Textes seit Fiorillo geglaubt hatte, es bei Text wie Bild nur mit einer einheitlichen Auffassung des Todes, und zwar des personifizierten Todes, zu tun zu haben, den, nebenbei bemerkt, J. Grimm als den Spielmann erklären wollte, machten nun Seelmann und nach ihm 1897 noch A. Goette entschieden darauf aufmerksam, daß zwischen Text und Bild hier keine einheitliche Übereinstimmung bestehe, daß dem einen Tode der Bilder vielmehr die Vielzahl von Toten im Texte entgegenstünde.

Zum ersten Male hatte sich, gefördert durch die Textforschung, damit eine entschiedene Kluft zwischen Texten und Bildern aufgetan, ohne daß sie freilich zunächst schon in ihrer Bedeutung gefühlt wurde. So kam es, daß auch noch Goette und F. X. Kraus keine Einwendungen gegen das Totentanzdrama als das Grundlegende erhoben, sondern erst Schreiber an die Auflösung der herrschenden Anschauung ging. Doch machte seine Kritik vorerst mehr den Eindruck, als ob sie nur geographisch-nationaler Art wäre, wie wenn ihre Hauptsache in der Frage liege, ob der Totentanz in Frankreich entstanden sei. Aber diese Frage war nebenher begleitet von der, ob dies wirklich auch in einem Drama geschehen sei. Indem Schreiber nun im Rahmen einer Gesamtbetrachtung aller älteren Totentänze die oberdeutschen Blockbücher und Handschriften besonders zu Wort kommen ließ, hob er ihre eigenartige Gestaltung noch mehr hervor, vermißte in ihnen namentlich die moralischen Tendenzen und theologischen Anschauungen der französisch-spanisch-niederdeutschen Gruppe und erschloß daraus, was allerdings nicht durchschlagend war, ihre stärkere Ursprünglichkeit. So gelangte er zunächst zu seinem ihm wichtigst erscheinenden Resultat, daß Deutschland das Ursprungsland des Totentanzes noch vor Beginn des letzten Drittels des 14. Jahrhunderts gewesen sei und auf diesem Umwege auch zu dem Nebenergebnis, daß die Urform nicht in einem französischen Totentanzdrama gesucht werden könne. Noch mehr, er ließ das Drama überhaupt fallen und mußte sich dazu schon deswegen gedrungen fühlen, weil sich für ein deutsches Totentanzdrama keine sichtbaren Anhaltspunkte zu bieten schienen. Außerdem konnte sich Schreiber die Entwicklung des

que recensitum et editum ex Bibliotheca V. N. Melchioris Goldasti Haimisfeldii etc. . . . Hanoviae apud Heredes Joan. Aubrii, Anno 1613.

1) Vgl. W. L. Schreiber, Die Totentänze, in Zeitschrift für Bücherfreunde. 2 (1898/99) S. 341, der übrigens wieder der Erklärung mit dem Dichternamen zuneigt. Vgl. auch P. Vigo, Le danze macabre in Italia. Bergamo 1901. S. 19 f.

Reigentanzes nicht dramatisch, sondern nur lyrisch erklären. Er suchte daher die Urform in einem deutschen Tanzliede, in welchem der Tod als Bote an die einzelnen Lebenden herangetreten war. Man hat aber von seinen Darlegungen den Eindruck einer gewissen Unsicherheit, wie sie da sich geltend macht, wo man sich des schwankenden Bodens, auf dem man steht, recht bewußt ist, und so schließt Schreiber diese zweite kurze Epoche der Totentanzforschung, die wir aus inneren Gründen oben abgegrenzt hatten, passend ab. Sie stellt eine Art Übergangszustand dar, in dem man mit den frühern Aufstellungen noch weiter operierte und doch schließlich nicht umhin konnte, sie selbst immer stärker aufzulösen. Den Weg dazu aber hatte — und dies ist das Feine in dieser Entwicklung der Forschung — W. Seelmann, also derjenige selbst gewiesen, der alles abzuschließen geschienen und gemeint hatte.

Zunächst trat nun eine Pause, man möchte sagen, des Sichbesinnens, teilweise auch des Weitervegetierens ein. So konnte noch in einer 1903 abgeschlossenen Arbeit K. Escher von dem Totentanzdrama als etwas ganz Sicherem reden, und ähnlich geschah es in der einen oder andern populärwissenschaftlichen Studie. Das Totentanzrätsel aber war trotzdem aufs neue zur Lösung aufgegeben und, daß sein Thema im stillen weiter wirkte, das bezeugte eben das wieder häufigere Erscheinen kleinerer Dilettantenarbeiten, mochten sie auch manchmal noch so verfehlt sein. Für seine wissenschaftliche Erforschung aber mußte notwendigerweise eine Reaktion eintreten. Ihr Strom war zuletzt, in dem zweiten Abschnitte, durch das literarische Bett der Totentanzgestaltung hindurchgegangen, war zu einem einzigen Lösungsziel gelangt, hier aber nun am Versanden. So schien es wenigstens. In Wirklichkeit jedoch waren hier neue Quellen erschlossen worden, die bald genug hervorbrachen. Außerdem mußte eine Reaktion sich geltend machen, indem an die Stelle der Einheitlichkeit der Lösung wieder ihre Vielheit trat. Das Totentanzbild als solches, das zuletzt allzusehr in den Hintergrund getreten war, mußte die Augen stärker wieder auf sich ziehen und als Gegenstand der Forschung, als Möglichkeit der Problemlösung wieder an Ansehen gewinnen. Eine wechselnd an Bild oder Wort sich heftende Forscherarbeit, ein Experimentieren, wenn man so sagen darf, setzte damit ein und gab der dritten Epoche der Totentanzforschung ihre eigentümliche Signatur. Eingeleitet aber wurde sie durch eine 1905 erschienene Arbeit von J. Kupka. Er vertrat nämlich, wenn auch in vorsichtigen Verklauselierungen, neuerdings die Ansicht, daß die literarische Form der Legende von den drei Toten und den drei Lebenden dem Totentanze Pate gestanden habe, und ward damit ein Vorbote für die den Bildern dieser Legende zugewendeten Studien Künstles. Ehe aber diese in die Öffentlichkeit traten, stieß W. Fehse das Dogma von der dramatischen Urform des Totentanzes vollständig um. Zwei die Totentanztexte angehende Fragen, die bei Schreiber noch keine klare Beantwortung gefunden hatten, waren von ihm gestellt worden, nämlich:

1. War der Urtext, welchen Seelmann erschlossen hat, wirklich ein Drama? und
2. Ist dieser Text auch tatsächlich der älteste?

Die Antwort fiel vernichtend aus im negativen und im positiven Sinne. Denn während der genannte Urtext als Drama einer genauen Prüfung nicht standhielt, vollendete nun Fehse für den oberdeutschen Text der Handschriften und Blockbücher den Beweis seines Vorrangs im Alter und seiner Art als einfachster, unmittelbarster, jeder nachgeborenen Anempfindung entbehrender, also altertümlichster Wiedergabe des Gedankens von einem wirklichen Tanzreigen der Toten und der Lebenden. Was Schreiber begonnen hatte, baute er sonach sicher aus: einen volkstümlich lyrischen Ursprung des Totentanzes.

Damit hatte, was die Textfragen betraf, die genaue, methodisch geführte philologische Prüfung endlich einen festen Boden geschaffen und über mehr äußerlich schöngeistige und literarhistorische Neigungen obgesiegt, und zwar zu gleicher Zeit, als diese selbst noch einmal in H. Olbertz einen Vertreter gefunden hatten, der mit allzu kühnem Schritt von dem Rei-

ter Tod der Apokalypse zu dem Tod als Reigenführer gekommen war und daneben auch noch den Grimmschen Spielmann Tod und den Schreiberschen Boten Tod umsonst zu Hilfe nahm, um die Vielzahl der Toten aus dem Totentanz zu eliminieren[1]). Es war dafür zu spät. Aber auch Fehse selbst hatte doch noch nicht alle Fragestellungen erschöpft. Eines besonders hatte er in der Schwebe gelassen. Denn wenn er sein Resultat dahin faßte: Aus der Volksanschauung vom Reigen der Toten ist das erste Totentanzbild, ist der erste Totentanztext herausgeboren, so war damit noch immer die Frage offengelassen, wer das erste war, ob Text oder Bild.

Und hier nun setzte Künstle ein, der, wie er selbst bemerkt, schon vor dem Erscheinen der Arbeiten Fehses und Kupkas zu seiner Ansicht durchgedrungen war. Von einem Fresko der drei Lebenden und der drei Toten in der Jodokuskapelle in Überlingen ausgehend, untersuchte er die Verbreitung dieser Legende, und zwar zunächst ihrer literarischen Form in Frankreich, Italien und Deutschland und verfolgte sie bis in das 13., vielleicht sogar bis in das 12. Jahrhundert hinein. Dann aber unterzog er auch ihre bildliche Darstellung einer, wie später W. F. Storck bemerkte[2]), allerdings nicht erschöpfenden Untersuchung und beachtete besonders ihre Vereinigung mit dem Totentanz in Kermaria in der Bretagne, in dem oberitalischen Clusone und mit dem Trionfo della morte in Sacro Speco und Pisa. Indem er dann den eigentlichen Totentanz selbst noch eingehender Würdigung unterstellte, gelangte er über den dem Kunsthistoriker naheliegenden Satz, „daß man von den ältesten und unveränderten Monumenten in Frankreich, Deutschland und Oberitalien ausgehen müsse, zu der Annahme, daß der Totentanz in Kermaria der älteste sei". Von diesem aus aber, der die Legende der drei Toten und Lebenden und den Totentanz kombiniert, glaubte er, feststellen zu können, daß die bildliche Darstellung der ersteren sich über allerdings nicht mehr bekannte Zwischenglieder hinweg zum Totentanz hin entwickelt habe, ja daß „der Totentanz eine der vielen Variationen der Legende sei, in jener frühen Form, wo die Lebenden zu Fuß auf demselben Plan mit den Toten zusammentreffen"[3]). Der so entstandene Urtotentanz, ein nordfranzösischer Bilderzyklus, war so gestaltet, daß die Lebenden und die Toten wie in Kermaria einen geschlossenen Reigen bildeten. Dieses Motiv eines Tanzes der Toten mit den Lebendigen sei der Legende ursprünglich allerdings fremd gewesen; es sei aber aus der Volksanschauung vom Tanz der Toten, wohl zu Ende des 14. oder Beginn des 15. Jahrhunderts, mit ihr verbunden worden, und zwar nicht, wie man bisher geschlossen hatte, in Oberdeutschland, sondern doch wieder auch in Nordfrankreich, auf dessen Beeinflussung auch die oberdeutschen Totentänze zurückzuführen seien.

Hier war also zum ersten Male energisch mit dem Versuche ernst gemacht worden, den Zusammenhang mit einer Legende zu konstatieren, deren prachtvolle Rolle im Triumph des Todes von Pisa schon immer aufgefallen war. Eine ganz natürliche Entwicklungsgeschichte von ihr bis zum Totentanz schien dargelegt und veranschaulicht, und zwar, was in dieser tief eindringenden Weise gleichfalls fremd war, nach der bildnerischen Seite des Motivs hin. Das Totentanzbild war zum Ursprünglichen, zum Leitenden, zum Tonangebenden erhoben. Das aber war im ersten Augenblicke so überraschend und schien doch so natürlich, daß man es begreift, wenn allzu rasch geäußerte Referentenweisheit sich davon hinreißen ließ und von einer endgültigen Lösung des Totentanzproblemes sprach, hinter der nicht nur die Theorie Seelmanns, sondern auch alle übrigen zurückzutreten hätten.

---

1) Die Idee der mittelalterlichen Totentänze in Deutsche Geschichtsblätter 8 (1907) S. 108 ff.

2) Vgl. Literarische Rundschau 1910 S. 344 f. Zu den monumentalen Darstellungen ist neuerdings auch noch eine vor kurzem erst aufgedeckte in Chammünster im Bayerischen Walde gekommen.

3) S. 98.

Dem war aber nicht so. Gerade die scharfe Hervorkehrung des kunsthistorischen Standpunktes und damit des bildlichen Totentanzes forderte alsbald den Widerspruch der übrigen heraus, und das um so mehr, als diese vorzugsweise auf das Bild eingeschworene Theorie mehr als eine Achillesferse hatte.

Es gebrach nicht nur, wie schon bemerkt, der Entwicklungsreihe an wichtigen Zwischengliedern, auch der Totentanz von Kermaria, auf den Zeit und geographische Herkunft der behaupteten Vereinigung der beiden Motive stark gestützt waren, erschien zu früh angesetzt und in seiner Bedeutung übertrieben. Außerdem litt Künstles Hypothese an dem Fehler, daß sie neben der event. Abstammung des Totentanzmotivs aus dem Legendenmotiv die Möglichkeit einer parallelen Ableitung aus einem dritten, dem Todesmotiv, nicht genügend berücksichtigt hatte. Die vom literarischen Totentanz ausgehende Forschung fand also in Künstles Aufstellungen erst recht nur den Ansporn, sich noch zu vertiefen und den Ursprung desselben noch weiter hinauf zu verfolgen. Insbesondere ging Fehse noch einmal gründlich auf die Frage ein[1]). Gegen Künstle gewendet, stellte er zunächst fest, daß das Werk von Kermaria auch mit seinem Text nicht standhalte, weil dieser auch nicht der älteste französische Text, sondern jünger als die Verse der Pariser Dance macabre sei. Aber auch diese letzteren sind selbst wieder nur ein Durchgangsstadium und weisen mit der spanischen Dança und dem Texte von Lübeck-Reval auf einen Quelltext hin, der aus Anreden des Todes und monologischen Äußerungen der Menschengestalten bestand und in der Auffassung der Todesgestalt nicht einheitlich war, sondern sie zwischen Tod und Toten schillern ließ. Dieser französische Quelltext, der nicht mehr vorhanden, aber als bisher ältester schon von Seelmann nachgewiesen war, erhält nun durch Fehse einen mindestens gleichzuordnenden Rivalen in der lateinischen Textfassung des Heidelberger Cod. pal. 314, welche der internationalen geistlichen Literatur des Mittelalters angehört. Indem sie aber nur monologische Äußerungen der Menschen enthält, erscheint sie gewissermaßen als die Urzelle der organischen Entwicklung des Totentanztextes, der jedoch selbst noch ein Entwickeltes ist. Denn sie weist direkt an ältere lateinische Versdichtungen, die in Distichenform gehalten, den Menschen mit Vado mori sein Todesschicksal verkünden lassen. Diese Vadomori-Verse, für welche in der nämlichen Zeitschrift Storck eine weitverbreitete und zahlreiche handschriftliche Überlieferung bis in das 13. Jahrhundert nachweist[2]), hatten bereits eine Gliederung nach Ständen und eine fortgesetzte Beziehung auf die Standestätigkeit, so daß damit in ihnen schon eine erste Haupteigenschaft des späteren Totentanzes gegeben war. Die andere, den Tanz, erhielt er, wie auch Fehse hypothetisch annehmen muß, durch die Verbindung mit der oben schon berührten Volksanschauung vom Tanz der Toten. Aus dieser Verbindung entstand ein Quelltext, den man als Zwischenstufe annehmen muß, und dieser war ein selbständiges moralisches Gedicht, während der wirklich vorhandene lateinische Totentanztext des Cod. pal. 314 nur den Wert eines Begleittextes zu dem Bilde hat, dem er beigegeben ist. Wort und Bild scheinen überhaupt von vornherein zusammen gegangen zu sein, ohne daß entschieden werden könnte, wo das zuerst geschah. Aus der Anregung aber dieser zweiten, hypothetisch anzunehmenden Zwischenstufe der ganzen Entwicklung entstand der französische Urtext, indem er zu den Strophen der Menschen auch solche des Todes fügte und die Vielheit der Toten durch die Einheit des Todes zu ersetzen suchte. Daraus entwickelte sich dann wieder der spanische Text ohne Bild, der Pariser, der dem Bilde zuliebe umgearbeitet wurde, und der lübeckisch-revalische. Jener zweiten Zwischenstufe entsproß aber auch, nur viel unmittelbarer sie wieder-

1) Das Totentanzproblem in Zeitschrift für deutsche Philologie 42 (1910) S. 261 ff.

2) Das Vado mori, Zeitschrift für deutsche Philologie 42 (1910) S. 422 ff. Vgl. auch Lit. Rundschau 1910 S. 344.

spiegelnd, der oberdeutsche Text, der im Anfange des 15. Jahrhunderts in vierzeilige deutsche Strophen übersetzt und durch Strophen der Toten erweitert wurde. Seine Bilder, die nicht mehr die Toten, sondern den Tod zu zeigen schienen, wurden durch irgend ein Mittelglied nach Basel gebracht und sind dort wieder die Grundform für eine lange entwicklungsreiche Reihe geworden.

Ich habe eingehender bei diesen Aufstellungen Fehses verweilt, weil sie das bisher letzte Wort zur Totentanzforschung waren. Auch sind sie wohl imstande, die Eigenschaften derselben in ihrer jetzigen Gestaltung erkennen zu lassen. Systematischer, methodischer geworden, hat sie alle Ansätze, die vorher schon betreten, aber dann meist auch wieder allzuraſch verlassen worden waren, benutzt, um von Stufe zu Stufe sich tastend tiefer in das Dunkel des Ursprungs dieser merkwürdigen Gebilde einzudringen. Wetteifernd sind dabei zuletzt die beiden möglichen Wege, die zum Ziele zu führen schienen, benützt worden, der über die Texte und der über die Bilder hinweg, und dem, was im 19. Jahrhundert Maßmann, Wackernagel und Seelmann geleistet hatten, sind Künstle und Fehse im 20. mit ihren Forschungen ehrenvoll an die Seite getreten. Das aber leuchtet, wenn man das Resultat dieser erneuten eifrigen Forschungsarbeit buchen will, von vornherein in die Augen: Es ist wesentlich komplizierter geworden, und man ist versucht, darauf hinzuweisen, wie selbst in diesem scheinbar abgelegenen Winkel der Kultur- und Kunstbetätigung sich ein guter Teil der viel stärkeren Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit spiegelt, die vor der neueren Forschung das mittelalterliche Leben gewonnen hat. Mit wie viel einfacheren Formeln ließ es sich früher erklären, und wie simpel war da auch der Stammbaum des Totentanzes, den die Vorgänger in seiner Erforschung aufstellen konnten! Zwar geht auch jetzt noch dieser Stammbaum, da kein älteres Monument gefunden wurde, in der Vereinigung von Wort und Bild bis zum Jahre 1424, d. h. bis zu dem Werke auf dem Friedhofe der Innocents in Paris. Aber Bild und Wort haben nun jedes eine eigene Geschichte. An die Stelle der einfachen Entwicklungslinie aus einem Drama, dessen Szenen mit Bildern versehen wurden, sind mehrere solcher Linien getreten, die selbst wieder wurzelartig sich verästelnd, in die Tiefe früherer Epochen hineinführen. Ihr einer Hauptarm, der des Textes, senkt sich zu den Vadomori-Gedichten und mit ihnen bis in das 12. Jahrhundert und nimmt seinen Weg über einen Dialog zwischen Lebenden und Toten hinweg zu einem Monologe der dem Tode verfallenen Lebenden, der leider an der Stelle verblaßt ist, wo wir deutlicher das Werden des Dialogs zu sehen wünschten. Es scheint aber fast, als ob ein ebenso alter Zweig dieses Hauptarms, obgleich noch mehr unterbrochen, auch von der literarischen Fassung der Legende von den drei Toten und Lebenden herkomme und dem Totentanze sich verbunden habe, um ihn, wie jener andere der Vadomori-Gedichte, aus dem kirchlich-gelehrten Untergrunde des ganzen mittelalterlichen Lebens zu speisen. Dieser Untergrund, oft einseitig betont, oft auch nicht weniger einseitig geleugnet, war schon durch das oben zitierte Buch von P. Vigo dem aufmerksamen Beobachter wieder deutlicher gemacht worden und darf nun als der eine sichere Nährboden des Totentanzes betrachtet werden. Dazu kommt aber ein zweiter. Die bildliche Gestaltung des Motivs zeigt nämlich gleichfalls doppelte Verwurzelung. Sie hat unleugbare, wenn auch unterbrochene Zusammenhänge mit Darstellungen der oft genannten Legende in dem einen Wurzelast. Der andere aber führt direkt hinab in ein Gebiet, aus dem wie aus einem noch tiefer liegenden Brunnen der Volksgeist des Mittelalters in den Totentanz emporgestiegen ist. Es ist das Gebiet des Volksglaubens bezw. Volksaberglaubens, und aus ihm gelangte in das leblosere, gestaltarme Gefüge der mehr gelehrten und moralisierenden Anschauungen ein drastisch und plastisch kräftiges und formgebendes Motiv hinein, eben das vom Reigen oder Tanze der Toten mit den Lebenden.

Wie man sieht, suchte ich hier mit dem, was ich als Resultat der jüngsten Totentanz-

forschung buchte, sowohl den Darlegungen Künstles wie denen von Fehse gerecht zu werden. Aber eines muß dabei doch hinzugefügt werden. All diese Ergebnisse sind nicht so bestimmt und unangreifbar, wie wir sie gerne sehen möchten. Hypothesen und ihre Schatten, Bedenken, können fast bei keinem entbehrt werden. Wertvolle Zwischenglieder fehlen uns in den einzelnen Entwicklungslinien, und an ihrer Vereinigungsstelle stoßen wir noch immer auf Rätsel. Dabei scheint mir das größte immer noch das zu sein, wie der volkstümliche Tanz der Toten in die Dichtung oder das Bild vom Walten und der Macht des Todes eintrat. Aber neben dieser größten Frage gibt es noch eine ganze Reihe anderer, wie die nach der Umwandlung von Monolog in Dialog nach der Verbindung von Wort und Bild, nach der Heimat des Totentanzmotivs u. a. m. Das Totentanzproblem ist uns in mancher Hinsicht klarer, aber es ist, wie gesagt, auch komplizierter geworden. Es hat reiche Förderung erfahren, aber eine allseits befriedigende Lösung fand es nicht.

Aber auch sonst sind von der neuesten Etappe der Totentanzforschung noch Desiderata hinterlassen worden. Je mehr sie sich in das Einzelne vertiefte, um so mehr ließ sie die allgemeinen Zusammenhänge außer acht, und je mehr sie neue Lösungen vor sich sah, um so stärker legte sie das Alte beiseite. So ergab es sich, daß der allgemeine Kulturhintergrund, der von der ältesten und älteren Forschung so gerne betont worden war, wenig oder kaum mehr gewürdigt wurde, und daß man das Totentanzdrama mit einer gewissen Verachtung vollständig zum alten Eisen warf. Beides, wie mir scheinen will, mit Unrecht. Gerade die jetzt aufgedeckte starke Verästelung der Quellen, aus denen die Totentanzidee genährt wurde, ruft nach einer Aufdeckung der geheimnisvollen Tiefe, der zeitbewegenden Empfindungen und Strebungen, aus der sie alle erflossen. Das Totentanzthema, das eine Zeitlang stark ein kunstgeschichtliches und ein philologisches war, birgt den Drang in sich, wieder ein kulturgeschichtliches zu werden. Wir möchten nun erst recht doch auch deutlicher sehen, aus welchem innersten Geiste heraus, aus welchen sie günstig auslösenden Umständen die Totentanzidee sich herausgebildet hat. Ich kann dabei an dieser Stelle die Richtung, die ich zu erkennen glaube, nur andeuten, weil ich selbst dem nicht allzusehr vorgreifen möchte, was ich zu diesem Punkte in einem eigenen Buche über den Totentanz ausführen werde. Aber auf folgendes sei wenigstens aufmerksam gemacht: Wer die Geschichte des Totentanzes nicht nur des ältesten, sondern des gesamten Totentanzes überblickt, der bemerkt ihn bis in unsere letzten Tage hinein immer wieder neu belebt unter gewissen sich wiederholenden Voraussetzungen. Immer wieder nämlich erscheint er auf dem Untergrunde eines demokratisch gerichteten, eines innerlich, namentlich auch religiös stärker bewegten Zeitalters, in welchem die Gegensätze zwischen einer hohen Außenkultur und einem sittlichen Wertsverlust in Diesseitspessimismus und Jenseitssehnsucht besonders fühlbar werden. Ähnlichen Stimmungen muß man, denke ich, auch für die erste Entstehung des Totentanzes nachgehen und nicht so sehr nach äußeren Ereignissen, wie dem Zug des Todes um die Mitte des 14. Jahrhunderts, sondern nach innerer geistiger Disposition das spätere Mittelalter durchforschen. Dann aber wird vermutlich das letzte Drittel des genannten Jahrhunderts, auf welches auch die italienischen Trionfi des Todes von Sacro Speco und Pisa hinweisen, als Geburtszeit auch des Totentanzes sich herausstellen, da es alle die Eigenschaften vereint, welche wir oben hervorgehoben haben.

Was aber dann weiterhin das Totentanzdrama betrifft, so wird man wohl auch hier wieder ein wenig mehr in die früheren Bahnen zurücklenken müssen. Allerdings meine ich dies nicht in dem Sinne, als ob sich ein grundlegendes Drama, so wie Seelmann es annahm, noch halten ließe. Aber wenn im Andrang des Neuen an die Aufgabe dieser Position bewußt oder unbewußt die Folgerung geknüpft würde, daß dieses Drama für die Totentanzforschung überhaupt belanglos und verflüchtigt worden sei, so geht man darin ganz offenbar

zu weit. Es ist auch jetzt durchaus nicht ausgeschlossen, daß der Totentanz schon in seiner ältesten Zeit auch in dramatischer Form bearbeitet wurde. Künstle schiebt zwar das von Al. Brandl veröffentlichte englische Stück The Pride of Life[1]) mit einer raschen Handbewegung zur Seite. Aber es verdient solches nicht. Zweifellos ist doch, daß in ihm der Tod auftrat als der von dem Menschenkönig Herausgeforderte, und daß er, wie man aus dem ganzen Charakter des Fragments erschließen darf, seine alles überwältigende Macht zur Darstellung brachte. Man wird das zwar keinen eigentlichen Totentanz in dem strengeren und älteren Sinne des Wortes nennen dürfen, sondern an eine ähnliche Rolle des Todes zu denken haben, wie sie in dem Everyman und ähnlichen Moralitäten des 15. Jahrhunderts vorhanden war und nach dem ersteren in dem „Alten Spiel von Jedermann" nun wieder auf die neueste Bühne gestiegen ist. Aber die Tatsache einer dramatischen Rolle des Todes überhaupt möchte ich doch nicht so gering anschlagen, und ebensowenig leicht darf man es nehmen, daß dieses Stück mit solch dramatischer Verwendung der Todesgestalt bereits in den Anfang des 15. Jahrhunderts gehört, demnach älter ist als unser ältestes, zeitlich belegtes Totentanzbild. Damit ergibt sich doch die Tatsache, daß der Tod auf der Bühne schon vorher heimisch war, und man braucht für ihre Vertrautheit mit ihm gar nicht erst darauf hinzuweisen, daß die Totentanzaufführungen in Brügge 1449 vor Herzog Philipp dem Guten und die in Besançon 1453 durch die Franziskaner doch nicht so leicht hinwegzudisputieren sind, wie wiederum es in der neuesten Forschung beliebt wurde. Denn die natürlichste Erklärung für die kurzen Notizen über sie ist doch die, daß es Totentanzaufführungen waren. Aber originell brauchten sie allerdings nicht zu sein. Schließlich kann man sie sich sehr wohl aus schon vorhandenen Bilderzyklen abgeleitet denken. Dagegen ist nicht zu übersehen, daß Künstle selbst in dankenswertester Weise einen viel älteren Text dramatischer Art veröffentlicht hat, in welchem Tote und Lebende im Zwiegespräch einander gegenübertreten. Nun ist freilich auch dieser Text kein Totentanz, sondern eine Dramatisierung der Legende von den drei Toten und den drei Lebenden. Aber oberrheinischem Gebiet, dem alten Totentanzlande also, entstammend, bringt er die Toten schon um die Mitte des 14. Jahrhunderts auf die Bühne, geht also in der künstlerischen Fixierung der Todesgestalt über alle Totentänze hinaus[2]). Warum aber dieser Text als ein dramatischer Anknüpfungspunkt für sie neben anderen unbeachtet bleiben sollte, ist nicht einzusehen. Denn wer eine bildliche Entwicklung des Totentanzes aus den Darstellungen der genannten Legende annimmt, dem bietet eine literarische aus ihrer dramatischen Verwendung doch sicherlich keine Schwierigkeiten.

Wir dürfen also — und deswegen wurden die obigen Ausführungen gemacht — das Totentanzdrama auch in seinem älteren Auftreten, so weit wir es fassen können, aus der Forschung nicht eliminieren. Wir haben vielmehr allen Grund, nach wie vor noch darauf zu achten und zu sehen, ob es nicht doch in irgend einer Form den Totentanz hat vorbereiten helfen. Aber neben dem schwerer zu fassenden älteren Totentanzdrama gibt es ein gut belegtes, jüngeres, das freilich bisher noch recht wenig Liebe gefunden hat. Bin ich doch fast der einzige gewesen und geblieben, der dieser Gestaltung des Totentanzes einmal etwas genauer nachgegangen ist und für die Bühne der Jesuiten in Bayern und darüber hinaus nachgewiesen hat, wie hier Tod und Totentanz seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zu einer gar nicht so unansehnlichen Rolle kamen, wie hier neben der einfachen, aber sehr häufigen Personifikation des Todes auch der Ständetotentanz der älteren Zeit und neben

1) Quellen des weltlichen Dramas in England. Straßburg 1898.

2) Künstles Vermutung über das Alter und die Herkunft der Dichtung hat mir Herr Geh. Hofrat von Steinmeyer in Erlangen in dankenswerter Weise genauer dahin bestätigt, daß man sie ohne Bedenken etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts zuweisen könne und daß zu dem elsässischen Ursprung auch der singularisch verwendete Plural cleinöter S. 89 passe.

diesem sogar holbeinisch gedachte Imagines mortis auf die Bühne gebracht wurden[1]). Seither hat sich für dieses Thema noch mancherlei Stoff ergeben, und es wird sich überhaupt im Gebiete des Volks- und Schuldramas vermutlich noch mancher Fund machen lassen, welcher sich zu der totentanzartigen Rolle des strafenden Knochenmannes in dem 1550 aufgeführten Weltspiegel des Valentin Boltz[2]) harmonisch gesellen läßt, so daß wir ein noch vollkommneres Bid von dem jüngeren dramatischen Totentanze erhalten können.

Damit aber eröffnet sich überhaupt die Aussicht auf noch weitere Gebiete, die der Totentanzforschung bisher recht unbekannt geblieben sind. Denn ein solches ist sicher die Entwicklung des literarischen Totentanzes diesseits der Grenze des Jahres 1500. Das Jahr ist natürlich nur approximativ zu nehmen und nur gesetzt, um eine feste Zeitgrenze zu haben für eine Tatsache der Forschung und eine solche des Forschungsgegenstandes. Bis zu diesem Zeitpunkte ungefähr haben die Totentanztexte die Forschung lebhaft interessiert. Viel weniger darüber hinaus. Und doch ist gerade an dieser Zeitenschwelle die nicht uninteressante Beobachtung zu machen, daß die bisher verhältnismäßig festen Formen des literarischen Totentanzes sich aufzulösen beginnen, und so wie sich die Reihe der im Tanze vertretenden Stände immer mehr vervielfältigt, auch in den Texten eine immer stärker variierte Formenwelt um sich greift. Zwar leben die alten Textreihen in volksmäßigen, traditionellen Totentänzen, wie die von Füssen und Oberstdorf sind[3]), bis tief in das 16. Jahrhundert weiter, und noch weit darüber hinaus behauptet sich wenigstens die Anordnung in vierzeiligen Strophen. Aber schon der Holbeinsche Totentanz regt noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts eine ganz selbständige Text- und Versbehandlung an, und wahrscheinlich schon vorher entstand neben den Versdichtungen ein in Prosa gehaltener Totentanz, wie auch neben den nationalsprachlichen und mittelalterlich-lateinischen Texten ein humanistisch-lateinischer erwuchs[4]). Von diesen Texten und denen des 18. Jahrhunderts ist bisher kaum einer oder der andere beachtet worden, und meist waren es auch nur die, welche Zugaben zu einem Bilderzyklus sind. Auch hier wäre einzusetzen und diese ganze Literatur in ihrer weiteren Verzweigung und Verbreitung zu untersuchen, nicht nur um das Gesamtbild des Totentanzes zu vervollständigen, sondern auch der Bereicherung wegen, welche das allgemeine geschichtliche Kultur- und Stimmungsbild vom 16. bis zum 19. Jahrhundert dadurch gewänne. Würde man dann z.B. doch auch die Linie verfolgen können, welche noch im 18. Jahrhundert anscheinend plötzlich wieder zu der Vadomori-Dichtung zurückführt und jetzt sogar in dem Vado mori sive via omnis carnis morte duce mortualibus in processione mortuorum monstrata eines Anton Steinhauer ihren umfangreichsten und bis in die kleinsten Ständetypen ausgezirkelten Ausbau ermöglicht[5]).

Aus den nämlichen Gründen aber ist auch die Vernachlässigung der Spezialforschung für die bildlichen Totentänze nach dem 16. Jahrhundert zu beklagen. Gewiß ist es ja richtig!

---

1) Die Darstellung des Todes und Totentanzes auf den Jesuitenbühnen, vorzugsweise in Bayern, in Forschungen zur Kultur- und Literaturgeschichte Bayerns, herausg. von Karl Reinhardstöttner 5 (1897) S. 89 ff.

2) Hrsg. in Schweizerische Schauspiele des 16. Jahrhunderts. Bearb. von J. Bächtold, 2. Bd. Zürich 1891.

3) Vgl. meine Studie: Der Füssener Totentanz und sein Fortleben, in Jahrbuch des Histor. Vereins für Schwaben und Neuburg 1899.

4) E. Borchling, Ein prosaischer niederdeutscher Totentanz des 16. Jahrh. in Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 1902 S. 25 ff. O. Clemen, Ein Totentanzgedicht aus Rotenburg o. T. in Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte 18 (1912) S. 124 ff.

5) Zu den von Storck aufgeführten Ausgaben Straßburg 1731 und Köln 1745 füge ich eine Bamberger von 1750 (bei Gg. And. Gaertner) und mache auf die von Sommervogel, Bibliothèque d. l. Compagnie de Jésus s. v. Steinhauer verzeichnete von 1771 (Cassoviae) und 1820 (Pestini) aufmerksam.

Viele dieser Werke, ja die meisten sind alles andere als Kunstschöpfungen, sind von ungeübter oder grober Hand schlecht und recht auf Wand oder Tafel gemalt. Verkannte Künstlerpersönlichkeiten sind mit ihrer Hilfe nicht zu entdecken, ja nicht einmal, wie es scheint, neue Tatsachen der Kunstgeschichte. Und dennoch würde sich die Mühe lohnen, die diesen einfachen Werken gewidmet würde, zumal für eine Zeit wie die unsrige, welche die Volkskunde preist und mit wachen Sinnen und ehrlicher Begeisterung der Geschichte des Volkes und seiner Art nachzugehen sucht. In diesen Totentänzen, wie sie von dem schweizerischen Freiburg an bis in verlorene Winkel der Oberpfalz hinein noch erhalten sind, steckt noch ein Stück Volkskunst und Volkskultur aus einer Zeit, wo es wie kaum anderswann quantité négligeable geworden war, und aus Gegenden, hauptsächlich katholischen Bekenntnisses, welche abseits der nordwärts vorbeiströmenden Kulturbewegung ein mit Früherem enge zusammenhängendes Sonderdasein lebten. Darum sollte versucht werden, diese Werke mit Hilfe der modernen Vervielfältigungsmittel festzuhalten und weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Ihre Entstehungsgeschichte sollte, soweit und so gut als nur möglich, durchforscht und dargelegt, ihre Bilder, ihre Texte im Rahmen der ganzen Totentanzüberlieferung gemessen und eingeordnet werden. Im nämlichen Sinne aber wäre endlich auch noch das gewaltig gehäufte und jetzt so gern beachtete Material der Einblattdrucke zu durchforschen, von denen anzunehmen ist, daß es noch manches für die Geschichte des Totentanzes birgt. Darf man dies schon aus der Tatsache vermuten, daß von Zeit zu Zeit immer wieder einmal das eine oder andere solcher Blätter auf dem antiquarischen Büchermarkt sich sehen läßt, so ergab sich mir der Beweis dafür aus einer Einsichtnahme in einschlägige Bestände der hiesigen K. Bibliothek. Dabei zeigte sich nebenbei das verhältnismäßig reiche Fortleben des Totentanzes nach Einzelszene wie Reihe in der fast ganz verschollenen Emblemata-Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Wie viel aus ihr wieder Exlibris, Stammbücher und Kalender geschöpft haben, dafür habe ich nur zufällige Andeutungen erhalten. Doch sind sie reich genug, um der Totentanzforschung auch dieses Material als Quelle näherbringen zu dürfen.

Doch genug von diesen Fingerzeigen! Wie man sie auch einschätzen mag, eines leuchtet jedenfalls aus ihnen hervor, daß die Totentanzforschung noch eine Fülle von Problemen und Aufgaben bietet. In glücklichen Fortschritten, wenn auch unter angestrengtester Arbeit in den beiden letzten Jahrzehnten vorwärts gekommen, hat sie doch auch den Tribut aller Forschung darbringen müssen: hinter den verschlossenen Rätseln neue auftauchen zu sehen, und auf dem gefundenen Weg zu neuen verschlungenen Pfaden zu kommen. Aber sie hat damit auch den Reiz aller Forschung neu verkostet, der eben in der Entdeckung neuer Probleme liegt. Beides aber zu zeigen, das Entschleierte und das noch Verhüllte, das war der Zweck dieser Zeilen, die aus der Beobachtung der Gegenwart in die Vergangenheit geführt und aus dem Bewußtsein heraus geschrieben wurden: daß mit dem Totentanze durch die Jahrhunderte zu gehen heißt, ihr Leben besser zu begreifen.

Religion, Kunst und Poesie.

Von Karl Muth in München.

Wir haben uns daran gewöhnt, Religion und Kunst als Erscheinungen anzusehen, die notwendig, wenn auch im Verhältnis der Über- und Unterordnung, zusammengehören. Wir haben mit Recht diese Zusammengehörigkeit wieder und wieder verteidigt, aber wir mußten uns oft mit einem halben Erfolg begnügen, der noch immer solchen Methoden beschieden war, die sich in der Hauptsache auf historische Beweisführung beschränken. Die Religion hat an der Wiege der Kunst gestanden, wie ein Schwesternpaar sind sie Hand in Hand durch die Jahrtausende gewandert, die größten Künstler haben ihre Inspirationen aus der Religion geschöpft und sich in ihren Dienst gestellt — also . . . Mit diesem Also beginnen unsere Behauptungen, die vorher unbestreitbar waren, den Boden zu verlieren. Daß etwas immer so war, beweist für den modernen Menschen nicht, daß es nun auch immer so sein müsse. Über eine Wahrscheinlichkeitsrechnung kommen wir mit solchen „Beweisen" nicht hinaus. Sie haben nur akzidentelle oder auch methodische Bedeutung in dem Sinne, uns zu zwingen, darüber nachzudenken, warum wohl dieser Parallelismus von Religion und Kunst durch die Jahrtausende bestanden habe. Damit kommen wir auf den Weg zu den inneren Kriterien der Zusammengehörigkeit; der Beweiskraft dieser aber kann sich niemand entziehen, von dem das tiefere Wesen der beiden Erscheinungen wenigstens geahnt und empfunden wird. Das sind — ein Glück für die historische Methode — verhältnismäßig immer nur wenige, aber auf diese Wenigen kommt es an; denn sie sind die Schaffenden, und die ihnen am nächsten stehen, die nachschaffenden und genießenden Vermittler des Geschaffenen.

Betrachten wir Religion und Kunst nach ihren inneren wesenhaften Gemeinsamkeiten, so werden wir leicht einsehen, daß die Kunst, weit entfernt, etwa durch die Macht der Verhältnisse oder was sonst immer, in den Dienst der Religion gezwungen worden zu sein, sich vielmehr ihr in tiefer Wahlverwandtschaft zugesellte und mit ihr den Bund schloß, den die Geschichte so auffällig bestätigt. Wenn der Dichter meint: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion", so ist das mehr paradox als heterodox; denn derselbe Goethe gibt auch eine abgrenzende Erklärung, indem er an anderer Stelle sagt: „Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen, unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gerne mit der Religion vereinigt." Doch auch damit ist nur eine Seite der Beziehungen ausgesprochen. Die religiöse und ästhetische Weltbetrachtung haben vor allem jenen gemeinsamen Zug innerer Verwandtschaft, daß sie beide ein Reich der Freiheit begründen, in dem das innere Gesetz der Harmonie waltet, und daß sie in dem Betrachtenden jene ruhige, sichere Stimmung erzeugen, die den wahrhaft Frommen wie den Künstler stets durch das Gewimmel der Erscheinungen auf das Wesen der Dinge, auf das Ursprüngliche und Göttliche hinleitet.

Dürfen wir somit auch ferner Religion und Kunst als wesensverwandt ansehen, so dürfen wir auch von einer christlichen Kunst sprechen, ohne damit schon dem Begriff Kunst ein heterogenes Element, wie es immer in dem den Stoffkreis umschreibenden Beiwort

gelegen ist, beizugesellen. Denn im Christentum erst ist sich die Menschheit ihrer inneren Freiheit vollkommen bewußt geworden und hat das im schöpferischen Menschen von jeher lebendige Gefühl der Erlösung aus der Naturgebundenheit seine übernatürliche Sanktion und Begründung erhalten. Im Christentum sehen wir in bezug auf die Kunst mit Schiller: „Die Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzig ästhetische Religion". Während die vorchristlichen Völker gleichsam aus einer unbewußten religiös-künstlerischen Genialität schufen, haben wir zwar jene Naivität eingebüßt, dafür aber den tieferen Blick in die immanenten Zusammenhänge von Kunst und Religion gewonnen. An Stelle der Mythologie der Alten bietet sich dem modernen Künstler ein Stoffkreis dar, der der alten Mythologie ästhetisch in nichts nachsteht, sofern die Künstler, wie in der Renaissance, ihren Vorteil kennen, der diese Mythologie aber an innerem Wert in demselben Maße überragt, als die Menschheit sittlich durch die jenem Stoffkreis zugrunde liegenden Ereignisse gewonnen hat. . . .

Die vorstehenden Gedanken sind vor Jahren niedergeschrieben worden, um als Einleitung zu dienen bei der Würdigung eines zeitgenössischen christlichen Künstlers. Einer näheren Überlegung wollte es jedoch scheinen, als ob eine gründlichere Ausführung, als in jenem Zusammenhang möglich war, am Platze wäre, und so wurde sie auf die Seite gelegt. Eine Ausführung, die sich ebensowohl spekulative Vertiefung wie geschichtliche Breite zur Aufgabe macht, scheint um so unentbehrlicher, als die vorhandenen neuesten Versuche einer Ästhetik vom Standpunkt des christlich empfindenden Menschen aus in keiner Weise befriedigen können. Was insbesondere die philosophische Arbeit auf katholischer Seite anlangt, so ist das Gebiet der Ästhetik als philosophischer Disziplin ja noch kaum ernstlich in Angriff genommen worden. Denn selbst da, wo sich einmal ein solches Buch eine „Philosophie des Schönen" nennt, bleibt es im wesentlichen doch nur eine praktische Kunstlehre, bei der einige philosophische Begriffsbestimmungen den spekulativen Unterbau abgeben müssen. Mag eine spekulative Betrachtung für die praktische Übung und den Fortschritt der Kunst auch belanglos sein, um die Stellung der Kunst im menschlichen Geistesleben zu begreifen, ist sie unerläßlich, und gar ihr Verhältnis zur Religion wird im tiefsten Grunde nur aus ihr heraus faßbar. Der herrschende Zeitgeist ist allerdings einer solchen Betrachtungsweise noch immer abgeneigt, und gerade auf ästhetischem Gebiet scheint er das neuerwachte Interesse der allgemeinen Philosophie für metaphysische Probleme noch nicht zu teilen. Man hat eben nicht vergessen, daß das abstrakt idealistische Denken sich für die Kunst nicht nur als vollkommen unfruchtbar erwiesen hat, sondern daß es sie direkt auf Abwege geführt hat durch die Aufstellung von Schönheitsidealen, bei denen jede unmittelbare Verbindung mit dem konkreten Leben fehlte. Aber indem man begann, künftig alles Heil von einer induktiven Ästhetik zu erwarten, gelangte man notwendig zu einem Empirismus, der die ganze psychologische und erkenntnistheoretische Begründung der Ästhetik durch psychophysische Experimente glaubte ersetzen zu können, Experimente, die zweifellos auch für eine höhere Erkenntnis von großer Bedeutung sind, die aber das in aller Kunstübung steckende geistige Problem nicht einmal zu stellen, geschweige denn zu lösen vermögen.

Ein mittlerer Weg mußte sich somit von selbst aufdrängen, und er ist in der Tat auch beschritten worden. Indem diese ästhetische Richtung den Ideen eine konkrete Bedeutung im Leben zuerkannte, ja sie als das Konkrete schlechthin ansah, überwand sie den einseitigen Subjektivismus der Kantschen Schule. Man begann, objektive Prinzipien zu gewinnen, ohne welche eine Ästhetik als Wissenschaft undenkbar ist, da sie dann lediglich zu einem Teilgebiet der Psychologie herabsinken muß; man ließ das Wahre, Schöne und Gute als absolute Realitäten gelten und gewann damit allerdings einen formal richtigeren Standpunkt. Aber auch dieser konkret formulierte Idealismus, wie er durch Hegel angebahnt, in

Vischer, Schasler, Carrière, Hartmann u. a. seine Hauptvertreter fand, bewegte sich noch immer viel zu einseitig in den Bahnen logischer und dialektischer Gedankenoperationen, als daß er einen unmittelbaren Anschluß an das Leben, wie es sich im menschlichen Bewußtsein offenbart, hätte finden können. Er blieb im Grunde ein Gedankending, dem gegenüber das individuelle, persönliche Leben zu nichts verpflichtet war, weil jenen Kategorien der substantielle Persönlichkeitscharakter abging. Für die Ergründung des Verhältnisses, in dem Kunst und Religion zueinander stehen, war hier nichts zu erwarten. Denn die Religion wie die Kunst setzen den konkreten Menschen voraus und können nur von der Wirklichkeit des Lebens, der sittlich positiven Erfahrung aus wahrhaft verstanden werden.

Mit diesem Gedanken sind wir bei einem Punkt angelangt, von dem aus eine allmählige Verständigung mit der Gegenwart und ihrem Philosophieren aussichtsvoll wird. Unsere Zeit beginnt ja wieder Verständnis zu zeigen für organische Zusammenhänge des geistigen Lebens, und wie sie, in allerdings einseitig pragmatistischer Weise, sich der Religion als einer Forderung unseres inneren Lebens zunächst vom Standpunkt des subjektiven Bedürfnisses wieder nähert, so hat sie auch gelernt, die Kunst als eine Lebensfunktion zu würdigen, deren Ausübung in der menschlichen Natur begründet und daher ebenso notwendig ist wie Denken und Tätigsein. Das war lange Zeit nicht so, und wer dagegen einwenden wollte, daß doch gerade unsere Gegenwart ein merkwürdig gesteigertes Interesse für alles, was Kunst heißt, an den Tag gelegt habe, der würde sich über den tieferen Grund dieser Kunstbegeisterung einer großen Täuschung hingeben. Diese Begeisterung ist nämlich, genau betrachtet, eine höchst oberflächliche Sache und hat mit der Auffassung der Kunst als einer Lebensfunktion nichts zu tun. Soweit nicht ein gewisses Luxusbedürfnis in Frage kommt — und es kommt ziemlich stark in Frage —, ist die Hauptquelle jene ästhetische Lebensanschauung, die sich gerade über die Lebenswidersprüche hinwegtäuscht, aus denen die Kunst allein verstanden werden kann. Für das schöpferische Ringen der eigenen Zeit ist bei den Anhängern dieser Lebensanschauung daher auch kaum tiefere Teilnahme vorhanden, denn ihnen steht ja die Kunst einer ganzen Welt und aller Zeiten zur Befriedigung ihres äußerlichen Schönheitssinnes offen. Und so ist denn der ernste Künstler in unseren Tagen trotz scheinbarer Bejubelung so einsam wie nur je. Aber, so wird man einwenden, ist dies nicht zu allen Zeiten ähnlich gewesen? War nicht auch in Epochen, da die Kunstübung in hoher Blüte stand, die Freude der Großen und Reichen am Schönen, ihre Eitelkeit und ihr gebildeter Geschmack ein äußerliches Motiv für die Schätzung der Kunst, und war der Künstler von damals im Grunde genommen nicht auch nur geschätzt, weil er diese Dinge hervorbrachte? Oder wäre er am Ende doch vielleicht geschätzt worden, weil man die transzendentalen Geheimnisse seines Schaffens an sich ahnte und ehrte? — Nun, der Durchschnitt der Menschen ist sich zwar noch immer und allenthalben gleich geblieben. Dennoch läßt sich ein Abstand von einst und jetzt in unserer Frage nicht ganz übersehen. Er ist in dem Unterschied begründet, in dem religiös gestimmte Epochen zu solchen stehen, die nicht religiös gestimmt sind. Überall, wo das Gefühl des Religiösen die Gesellschaft durchdringt, mag der einzelne für sein praktisches Handeln die Folgen daraus ziehen oder nicht, da ist eben auch die richtige Bedingung für das tiefere Leben der Kunst vorhanden, sei es nun, daß dieses Leben bewußt erfaßt oder mehr dunkel geahnt wird. Denn alle Religion wurzelt subjektiv in der sicheren und unmittelbaren Erkenntnis der zwiespältigen Natur des Menschen, die auf den Widerspruch von Seele und Leib, Natur und Geist, Denken und Vorstellen, Notwendigkeit und Freiheit gegründet ist, und dieser selbe Dualismus ist es, der auch die Sehnsucht nach Harmonie in der Kunst gebiert. Diese Harmonie zu empfinden, wird nur dasjenige Geschlecht ganz fähig sein, dem auch die Disharmonie bekannt ist, gleichviel ob es sie, wie bevorzugtere Seelen, unmittelbar klar empfindet, oder ob sie ihm durch die Lehre der Religion erst geklärt und ins

Bewußtsein erhoben wird. Erst wo dies der Fall, kann die Kunst in ihrem metaphysischen Grund erkannt und geliebt werden, ein Motiv zur Liebe, dem gegenüber jedes andere ästhetisch noch so hochstehende Motiv niemals die gleichwertige Bedeutung gewinnen kann.

Schon ein oberflächlicher Blick auf die moderne Zeit genügt, um einzusehen, daß ihr Verhältnis zur Kunst lediglich von der Peripherie aus, nicht aber von diesem zentralen Gedanken aus bestimmt und genährt wird. Denn der moderne Mensch, ein Produkt aus der Verbindung von Materie und Verstand, empfindet den Zwiespalt der menschlichen Natur, wie er dem geistigen Menschen unmittelbar gegenwärtig ist, nicht mehr und glaubt, da Materie und Verstand (technische Kultur) sich wohl vertragen, einer widerspruchslosen Einheit gegenüber zu stehen. Der Mensch ist aber keine widerspruchslose Einheit; ein freies und ein unfreies Prinzip walten in ihm. Das Bewußtsein dieser Doppelnatur hat der moderne Mensch verloren. Seine Lebenserfahrungen sind durch ein einseitig intellektualistisches Verhältnis zur Welt eingeengt und vorwiegend auf das äußerliche Leben beschränkt. In unserer klassischen Zeit war das Verständnis und Gefühl dieses Zwiespalts noch lebendig; es gab der damaligen Dichtung sogar jenen heroischen Schwung, dessen nachwirkende Kraft sich auch heute noch nicht völlig verloren hat. Wie sehr insbesondere Schiller davon erfüllt war, erhellt allein schon daraus, daß er die Kunst um dieser menschlichen Besonderheit willen als die höchste menschliche Funktion ansah:

„Dein Wissen teilest du mit vorgezognen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast du allein."

* * *

Noch immer, wo der Künstler oder der künstlerisch empfindende philosophische Kopf über die Kunst, deren Ursprung, Wesen und Bedeutung nachgedacht haben, gingen sie vom Menschen in erster Linie und nicht von Begriffen und Allgemeinheiten aus. Und je echter und tiefer sie das Menschliche erfaßten, um so weniger gerieten sie in Einseitigkeiten. Ihre Ästhetik erhielt dadurch einen anthropologischen Charakter ohne deshalb ihren transzendentalen Ausblick zu verlieren. In diesem Punkte war die höhere Vernunft, die echtere Erkenntnis immer auf seiten der schöpferischen Menschen, während die abstrakten Philosophen nur insoweit dem Richtigen treu zu bleiben vermochten, als sie sich an dem schöpferischen Denken orientierten und von den hier gebotenen Grundlagen aus ihre logischen Gebäude errichteten.

Es ist in dieser Beziehung kennzeichnend für unsere schulmäßige Ästhetik, daß sie allemal mit begrifflichen Erörterungen über Schönheit beginnt und vom Naturschönen zum Kunstschönen aufsteigt, anstatt den umgekehrten Weg einzuschlagen. Die Natur ist an sich weder schön noch unschön. Daß wir sie in so vieler Beziehung als schön empfinden und immer wieder neue Schönheit in ihr entdecken, das ist nur die Frucht der Ausbildung unseres künstlerischen Sinnes. Hätte der Mensch nicht die Gabe der Kunst, die Natur würde ihm unbeseelt und stumm erscheinen. Die Geschichte des Naturgefühls kann in dieser Hinsicht interessante Aufschlüsse geben. Viele Mängel unserer heutigen Kunst, besonders auf dem Gebiete der Malerei und der Musik, liegen in dem Umstand begründet, daß unser ästhetisches Denken seinen Ausgangspunkt immer wieder von Begriffen oder ebenso einseitig von der bloß sinnlichen Erfahrung aus nimmt, anstatt auf das Ganze des Menschen zu gehen, dessen leiblich-geistige Natur keine dieser Richtungen bis jetzt konsequent festgehalten hat. Um so mehr sind die Künstler und künstlerisch empfindenden Kritiker dieser anthropologischen Auffassung der Kunst zugetan und haben ihr praktisch auch stets gehuldigt. Aber für alle diese und ähnliche ästhetischen Einsichten, die sich nicht dem Zwang eines Systems, noch einem begrifflichen Schema einfügen, hat der reine Wissenschaftler die Rubrik „Popular-

ästhetik" bereit. Dort bringt er sie wie in einem ungeordneten Magazin unter, um dann je nach Bedarf bald diesen, bald jenen Gedanken für sein System herauszuholen; was Wunder, daß jene Gedanken dann meist als das einzig Lebendige und Echte in dem ganzen System dastehen.

Nun hat aber die oben charakterisierte Betrachtungsweise auch ihren Systematiker gefunden, und auf ihn mit allem Nachdruck hinzuweisen, scheint mir hier die rechte Stelle, zumal sich bei keinem Ästhetiker, weder vor noch nach ihm, so bedeutsame und tiefgehende Gedanken über das Verhältnis von Kunst und Religion finden wie bei — Martin Deutinger.

* * *

Im Jahre 1845 ließ Deutinger (1815—1864) zu Regensburg als vierten und fünften Teil der „Grundlinien einer positiven Philosophie" seine „Kunstlehre" erscheinen, die in zwei Teile: „Das Gebiet der Kunst im allgemeinen" und in „Das Gebiet der dichtenden Kunst", zerfällt. Wie er sein gesamtes System als „vorläufigen Versuch einer Zurückführung aller Teile der Philosophie auf christliche Prinzipien" bezeichnet, so ist speziell bei der Ästhetik dieser Gedanke mit solcher Konsequenz und mit so viel Geist durchgeführt, daß Ed. von Hartmann („Die deutsche Ästhetik seit Kant", Berlin 1886, S. 173) sagen konnte, sie sei „mit einer für einen katholischen Theologen bewunderungswürdigen Unbefangenheit und aus großartigen spekulativen Gesichtspunkten in angenehm lesbarer Form behandelt" und gewinne dadurch „eine geradezu epochemachende Bedeutung in der Geschichte der Ästhetik". In befremdlichem Gegensatz zu diesem Urteil eines doch wahrlich Urteilsfähigen steht die Tatsache, daß Deutingers Ästhetik auf katholischer Seite bis heute kaum die Beachtung und Schätzung gefunden hat, die sie verdient. Zweifellos ist die dialektische Form und Methode, die in der ausgiebigen Abwandlung des Ternars subjektiv, objektiv und objektiv-subjektiv das Stigma der Zeitphilosophie an der Stirne trägt, dem Eindringen dieser Ästhetik in philosophisch ungeschulte Kreise hinderlich geworden; aber der eigentliche Grund der Ignorierung seitens der berufenen Faktoren liegt doch ganz wo anders, er liegt in der polemisch ablehnenden Haltung Deutingers gegenüber der einseitig scholastischen Richtung in der Philosophie, wie sie um jene Zeit besonders durch die Jesuiten vertreten war. Auch künftig wird es noch redlicher Selbstbesinnung bedürfen, damit jener Gegensatz mehr und mehr verschwinde und man einsehe und eingestehe, daß von dem beiderseitig eingenommenen christlichen Standpunkt aus die Deutingerschen Gedankenentwicklungen zu dem Fruchtbarsten gehören, was das ästhetische Denken eben von jenem Standpunkt aus bis heute gezeitigt hat. Das gilt insbesondere mit Bezug auf das tiefere Verhältnis von Religion, Kunst und Poesie. Was mich vor Jahren zum Abbrechen der in der Einleitung mitgeteilten Gedankenfolge bewog, weil es mir klar wurde, daß die auf katholischer Seite gangbaren Redensarten über den Zusammenhang von Religion und Kunst die Frage nur von der Außenseite streifen, das ist es auch, was mich nunmehr antreibt, mit allem Nachdruck auf Deutinger hinzuweisen, den ich erst später kennen lernte. Er hat bis jetzt die Frage am tiefsten angefaßt und die glücklichste Antwort gegeben. Eine knappe Skizzierung seines Ideengangs wird daher hier wohl am Platze sein.

* * *

In der Zwiespältigkeit der menschlichen Natur erblickt Deutinger den unwidersprechlichen Erfahrungssatz menschlicher Erkenntnis. Der Mensch ist nicht bloß natürliches Wesen, das in den Grenzen eines fest umschriebenen Naturgesetzes handelt, er ist aber auch nicht reiner Geist, dem die Natur keine Schranken zieht, sondern er steht auf einer Zwischenstufe zwischen Natur und Geist, er ist ein geistig-leibliches Wesen. Als solches ist er zugleich frei und

bestimmt. In dem Augenblick, da er sich der Möglichkeit bewußt wird, der Natur innerlich nicht unterworfen zu sein, erwacht in ihm das ideelle Leben und damit das Persönlichkeitsgefühl. Nun vermag sich aber der Mensch in dreifacher Beziehung über das Naturgesetz zu erheben, nämlich im Denken, im Können und im Wollen. Eine jede dieser drei Formen der Freiheitsbetätigung ist eine wesentliche Grundkraft der menschlichen Natur. Ihnen entsprechen die drei Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten.

Wie nun der Mensch im Denken seiner Freiheit bewußt wird, indem er ein Äußerliches durch den Gedanken zu einem Innerlichen macht, so erhebt er sich durch die Kunst, die auf der Fähigkeit des bewußten Könnens beruht, über den Stoff, mittels dessen er ein Innerliches äußerlich macht. Das Können als die bewußte Fähigkeit der Umgestaltung eines Gegebenen nach einer im Innern wohnenden freien Form (Idee) ist demnach eine Potenz der Freiheit. Mit dem Können wesentlich verbunden ist die Idee des Schönen. Das Schöne hat nämlich seinen inneren Grund im Können und ist in seiner wahren Bedeutung gar nicht zu begreifen, wenn dem Menschen nicht das Verhältnis klar wird, in dem er als Könnender, als Künstler zu der mittelbar sich kundgebenden Freiheit des Geistes steht. Auch bei der Feststellung dessen, was das Schöne ist, geht Deutinger nicht von irgendeinem metaphysischen Obersatz aus, sondern auch hier gilt als methodische Regel die Forderung, daß ein einfaches Element subjektiv unmittelbarer Gewißheit zur Grundlage diene. Dieses Element ist hier die sinnliche Empfindung; sie kann aber nicht qualitätslos sein, ohne aufzuhören, Empfindung zu sein, und muß sich daher als angenehme oder unangenehme Empfindung äußern. Aber auch das Angenehme ist verschieden, je nach der Art der Wahrnehmung. Die Verschiedenheit ist begründet in der Verschiedenheit unserer Sinnesorgane, die in solche niederer und höherer Ordnung zerfallen. Nur in den höheren Sinnen, Auge und Ohr, kann das Wahrgenommene jederzeit deutlich in dem Akte der Wahrnehmung unterschieden werden. Wo dieses Wissen um den Gegensatz nicht jederzeit möglich ist, dürfen wir nur von sinnlicher *Lust* sprechen, während wir das aktive Verhalten als die Empfindung des *sinnlich* Schönen bezeichnen. Indem der Mensch durch dieses den Abstand wahrende, aktive Verhalten in der Lage ist, das äußerlich Erscheinende mit seinem Innern zu vergleichen und, je nachdem, die größere oder geringere Übereinstimmung oder Einheitlichkeit festzustellen, erhöht oder verringert sich sein Wohlgefallen. Nun ist aber die Innerlichkeit im unterscheidenden Subjekt nicht bei allen gleich hoch und rein entwickelt. Ihre Höhe richtet sich ganz nach der geistigen und freien Tätigkeit des persönlichen Lebens. Deswegen ist auch nicht alles, was der individuellen Wahrnehmung durch Aug und Ohr angenehm oder unangenehm ist, schön. Aug und Ohr sind überhaupt nur *Vermittler* für die Wahrnehmung des Erscheinenden, niemals aber *Richter* über das Schöne. Mit ihnen ist nur die Möglichkeit gegeben, zu unterscheiden, was im Schönen in innerlicher Einheit erscheint und zugleich im Schein sein Wesen offenbart. „Wer den Schein für das erscheinende Wesen nimmt, täuscht sich. Aber ohne den Schein kann auch das Wesen nicht erkannt werden. Da, wo mittels des Scheins das Wesen der Empfindung sich offenbart, da tritt an die Stelle des Scheins das Schöne." Je höher die Bildung des geistigen Lebens in einem Individuum gestiegen ist, und je inniger sie mit dem ganzen Leben verbunden ist, um so höher sind auch seine Anforderungen an die Erscheinung — das Schöne. Und umgekehrt läßt das Bedürfnis, das sich in der künstlerischen Umgestaltung der Erscheinung offenbart, jederzeit den geistigen Standpunkt des Menschen erkennen. Da aber das Wesen des Schönen als das im Sinnlichen erscheinende Geistige in der Macht des den Schein hervorbringenden menschlichen Geistes seinen Ursprung hat, also nichts anderes ist als die Einheitsform der Wechselwirkung eines persönlichen und unpersönlichen Grundes, gehört es ausschließlich dieser Welt an. Das Absolute ist weder schön noch unschön. Dieser Gedanke Deutingers ist für

seine ganze Auffassung der Kunst von großer Tragweite. Indem er in der Kunst eine wesentlich nur dem Menschen zukommende Fähigkeit erblickt, kann er in der Bezeichnung der Welt als Kunstwerk Gottes nur eine metaphorische Sprechweise sehen. Zwischen der Offenbarung des göttlichen Geistes in der Schöpfung und des menschlichen in der Kunst besteht ein wesentlicher Unterschied. Während nämlich der Mensch durch seine Natur an die Form gebunden ist und ihm das Geistige, durch das er sich im Stoffe selbst offenbart, nur als das Schöne faßbar wird, ist der sich offenbarende Gottesgeist von diesem Zwang der Form unabhängig; er trägt die höchste Schönheit als jedwede *Möglichkeit* in sich, thront also als letzter Grund *über* der Schönheit. Somit kann die Natur bloß in ihrer *Allheit*, die aber nur gedanklich faßbar ist, als unerschöpfliches Ideal aller Kunstschöpfungen gelten, nie aber in ihrer einzelnen Erscheinung. In ihrer Vereinzelung steht sie vielmehr unter dem in sich vollendeten Kunstwerke, weil dieses die Einheit von Geist und Natur, Form und Stoff in sich trägt, was bei der Natur im einzelnen nicht zutrifft.

Hier wäre es nun zum tieferen Verständnis der ästhetischen Gedankenwelt Deutingers, auch im Hinblick auf die Frage nach dem Zusammenhang der künstlerischen Tätigkeit mit dem höchsten persönlichen Leben, wichtig, kurz seine Ideenlehre zu streifen. Aber das würde diese Ausführungen gedanklich mehr belasten, als für ihre beabsichtigte Wirkung gut wäre. Ich muß mich daher auf die notwendige Andeutung beschränken, daß Deutinger den Ideen keine selbständige Wesenheit zuschreibt, sondern in ihnen nur Beziehungen sieht, die der menschliche Geist zu Gott als dem Objekt aller idealen Aufblicke unterhält. Diese Beziehungen kann der Mensch zwar nie verlieren, da sie auf einer angeborenen Anlage beruhen, wohl aber ist er in der Lage, ihren Inhalt freitätig zu entwickeln, und er kann ihn daher ebensowohl mit Sehnsucht anstreben wie verächtlich negieren. Mit dieser Erkenntnis tritt der Wert der Religion für den Künstlergeist nach der subjektiven Seite hin in seiner vollen Bedeutung in die Erscheinung. Nur der religiöse Mensch ist der geistige Mensch; nur der geistige Mensch vermag Herrschaftsrechte über die Natur auszuüben und sich so der Kraft seines Könnens bewußt zu werden. Aber dieses Können bedarf eines Zieles, auf das es sich richtet, um einen Inhalt zu verwirklichen. Das Ziel aller Kunst ist, ein Bild des Geistes im Sinnlichen hervorzubringen. Die Höhe des Geistigen, das sich auf diese Weise offenbart, wird aber bestimmt durch die Lebhaftigkeit der Beziehungen, die der endliche Geist des Menschen zu dem unendlichen Geiste, zu Gott, unterhält, mit anderen Worten, durch die Höhe seines idealen Lebens. Die Religion steht somit nicht nur an der Wiege der Kunst, sondern muß, wenn sie gleich im Begriffe nicht mit ihr zusammenfällt, doch im wesentlichen Zusammenhang mit ihr gedacht werden. Ohne Religion ist jegliche Kunst unmöglich, weil der Mensch sich dann nicht einmal der geistigen Seite seiner Natur und somit seiner Freiheit bewußt ist. Wo dennoch Kunst ohne Religion zu bestehen scheint, da ist die Religion als Naturreligion in der Kunst verborgen. Der völlig irreligiöse Mensch würde notwendig dem natürlichen Leben verfallen und damit alle Freiheit auch über den Stoff einbüßen. Es ist somit richtig, daß da, wo der Mensch sich künstlerisch betätigt, er dem natürlichen religiösen Leben nicht ganz abgestorben ist, daß, „wer Wissenschaft und Kunst besitzt, auch Religion hat". Aber die mögliche Höhe der Kunst ist doch abhängig von dem Stand der religiösen Anschauung. Wie die Kunst ihren Ursprung in der Erinnerung des Menschen an seine Gottähnlichkeit hat, so wird sie sich über diese ersten Stufen in demselben Maße erheben, als dieses ursprüngliche Verhältnis sich in einer inneren Liebeseinheit des kreatürlichen Geistes mit dem Gottesgeiste wieder herstellt und erhöht. Diese Erhöhung ist erst wirklich und vollkommen geworden in der Zeit der christlichen Offenbarung. Durch sie ging dem Menschen das Bewußtsein der höchstmöglichen persönlichen Beziehung zu Gott auf. Der Künstler kann nicht schaffen, ohne für die Idee begeistert zu sein, die

er in seinem Werke verwirklichen will. Begeisterung aber setzt Liebe voraus; wir können uns unmöglich für etwas begeistern, das wir nicht lieben. Um aber das Übersinnliche, das Geistige, das Göttliche lieben zu können, müssen wir daran glauben. So ist also der Glaube der Grund jeder Liebe zu einem Höheren, Geistigen, Idealen. Der Geist aber wird nur in demselben Maße für uns liebenswürdig, als er sich offenbart. Das Unsichtbare bleibt solange ungeliebt, als es sich nicht offenbart. Nur in der Erscheinung liegt die Nötigung zur Liebe. Insofern als die Erscheinung des Göttlichen erst im Christentum vollkommen wurde, ist auch hier erst die Liebe und die Begeisterung auf ihren Höhepunkt gelangt. So wurde im Christentum die Kunst wiedergeboren. Diese Wiedergeburt erwies sich in zweifacher Beziehung als dringende Notwendigkeit. In der orientalischen Kunst hatte die Last einer unfrei ergriffenen Objektivität des höheren Lebens, wie sie sich in zahllosen Lehren, Kultübungen, Gesetzen und erstarrten Gebräuchen darbot, den Künstler so bedrückt und eingeengt, daß er den Reichtum der ihm gebotenen Vorstellungen bildnerisch nur unvollkommen aussprechen und verwirklichen konnte. Er mußte seine Zuflucht zum symbolischen Ausdruck nehmen; es gebrach ihm an der inneren Freiheit, an der wirklichen Subjektivität, um das Objektive sich ganz zu eigen zu machen. Der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen konnte nur durch eine möglichst große Vielheit der Formen Genüge geleistet werden, wodurch dieses Herumschwärmen durch alle Gebiete des Lebens entstand, das zugleich mit der Liebe zum Ungeheueren und Maßlosen das Kennzeichen der orientalischen Kunst und Dichtung ist. Umgekehrt war die griechische Kunst auf dem Boden der Subjektivität erwachsen. Sie wollte das subjektive Leben objektiv machen, ihm Form und Dauer verleihen, indem sie das Besondere zum Typischen, Allgemeinen erhöhte. Aber da die griechische Kunst über diese natürliche Typik und Idealität nicht hinauskam, ging sie schließlich an dem Mangel eines ewigen, mit Begeisterung aufgegriffenen und im Glauben festgehaltenen Inhaltes zugrunde. Die innere Gegenstandslosigkeit ließ sich nicht durch die bloße Form ersetzen, und diese hinwiederum entartete in vollkommene Leerheit. Aus dieser zwiefachen Schwierigkeit brachte der Kunst erst das Christentum die Erlösung. Es befreite den Menschen einerseits von dem Druck und der Gewaltherrschaft des Objektiven und gab diesem andererseits einen neuen Inhalt und eine bei aller Einfachheit doch umfassendere Lebensbedeutung. Erst die christliche Religion hat dem subjektiven Leben des Menschen in ihrem geoffenbarten Glaubensinhalte einen Anhaltspunkt gegeben, von dem aus es sich zur wirklichen Freiheit erheben kann, also erst wahrhaft persönlich wird. Alle Kunst geht aus dem persönlichen Leben hervor; je höher dieses ist, desto reicher tritt auch das künstlerische Schaffen in die Erscheinung. Es ist der große Irrtum unserer Zeit, daß sie Subjektivität mit Persönlichkeit verwechselt. Damit legt sie den Grund zu allen Irrtümern, denen wir heute auf dem Gebiete der Kunst verfallen sind. Denn die Subjektivität steht im Widerspruch und Gegensatz zur Objektivität, und wenn in diesem Verhältnis auch der Ursprung der Kunst nach ihrer subjektiven Seite hin gelegen ist, so kann sie doch nur aus der innerlichen Einheit beider zutage treten. Der Gegensatz aber wird überwunden nur in dem innerlich freien Leben der Persönlichkeit, das sich in der *Liebe* vollendet.

* * *

Das ist in den knappsten Linien das Gedankengerüste der Deutingerschen Kunstlehre, soweit sie sich auf den Zusammenhang von Kunst und Religion bezieht. Aber man erkennt aus diesen Andeutungen die eigenartige und fruchtbare Wendung, die er einer alten, bis heute noch nicht ausgeschöpften Wahrheit zu geben wußte. Hier steht ein philosophisch hochgebildeter Verstand ganz im Dienste ernstester Lebenserkenntnis und konkreter Kunstbetrachtung, welch letztere sich in den einen großen Teil des Werkes ausmachenden, die Kunst

und Dichtung von ihrer historischen Seite in die Ästhetik entwicklungsgeschichtlich eingliedernden Abschnitten kund gibt. Welch eine Fülle geradezu überraschend geistvoller Betrachtungen und Würdigungen hier geboten ist, kann allerdings nur derjenige ganz beurteilen, welcher die Mühe nicht gescheut hat, sich in den Denkschematismus Deutingers einzuleben; aber auch wer nur aphoristisch liest, wird von Abschnitt zu Abschnitt durch die tiefsten Ein- und Ausblicke überrascht und bereichert.

Eduard von Hartmann legt den Schwerpunkt von Deutingers ästhetischer Leistung in die Betrachtung der Kunstgeschichte aus der philosophischen Perspektive und findet, daß die Anerkennung, die Th. Vischer geworden sei, weil er als erster die geschichtliche Entwicklung der Künste in die Ästhetik hereinbezogen habe, eigentlich Deutinger gebühre. Das ist zweifellos richtig. Dennoch wird man die prinzipielle Klärung durch die Deutingersche Ästhetik nicht gering anschlagen dürfen. Gerade in unserer Frage ist sie noch niemals so energisch versucht worden wie hier. Deutingers ganze Ästhetik gipfelt in dem Gedanken, daß das Kunstwerk der Zukunft nur aus dem Geiste des Christentums geboren werde, und daß es künftig eine andere Kunst und Poesie als eine christliche gar nicht mehr geben könne. Die christliche Kunst will ja nicht mehr wie die griechische Kunst bloß den Körper als mögliche Form des Geistes, sondern sie geht auf wirkliche Einheit mit dem lebenden und liebenden Geiste aus. „Der Ausdruck in der christlichen Kunst ist nicht mehr bloß der Ausdruck des Lebens überhaupt, sondern Ausdruck des Lebens, insoferne es Liebe ist." Zu dieser Entwicklung hat das Christentum allerdings nur den Keim in die Zeit gelegt; denn wie es den Menschen nicht die wirkliche geistige, sondern nur die historisch höhere, vorgeschichtliche und seelische Lösung der Widersprüche und Gegensätze des Lebens gebracht hat, so wird auch das christliche Kunstwerk nur wirklich werden, wenn sich der Christ „des Reichtums seiner Offenbarung mit der vollkommenen Freiheit seines subjektiven Strebens wird bemächtigt haben; und nicht im ersten Ergreifen des objektiven Glaubens seiner Natur vergißt, aber auch nicht im Rückblick auf seine Natur diese ohne die Freiheit des Glaubens und der Liebe festhalten will".

Die Befürchtung, daß mit dieser Einschätzung der christlichen Kunst die Bedeutung und Geltung aller vorchristlichen Kunstübung herabgedrückt und ihr lediglich ein sekundärer Wert beigelegt werde, ist leicht zu beschwichtigen. Es ist keine „christliche Kunst" möglich, die absolut klassisch, d. h. von aller zeitlichen Entwicklung losgelöst und daher für alle Zeiten normgebend wäre. Auch die christliche Religion kann sich nur historisch entfalten. Ihre Verwirklichung wird allezeit stufenweise erfolgen und nahezu in jedem Jahrhundert ein anderes Gesicht zeigen. Ebenso wird sich auch das ästhetische Leben nur im Stufengang der Zeiten allseitig entwickeln können, niemals aber in einem einzigen Punkte in seiner ganzen Möglichkeit mit einem Male erscheinen. Die griechische Kunst bleibt jederzeit klassisch, weil in ihr die griechische Lebensauffassung ihren vollkommensten ästhetischen Ausdruck gefunden hat. Aber sie ist eben nur als griechische Kunst klassisch und setzt zu ihrem vollkommenen Verständnis ein Einleben in den Geist des Griechentums voraus. Ganz dasselbe gilt nun auch von den christlichen Kunstperioden. Keine von ihr gleicht der andern in bezug auf die Art, wie sich ihre Menschen dem objektiven Inhalt der Offenbarung gegenüber verhalten, wie sie ihn verstanden und subjektiv verwirklicht haben. Der mittelalterliche Christ war ein anderer als der Christ der Renaissance, und dieser glich dem christlichen Menschen der Barockzeit so wenig, als unsere Christen von heute noch den Gefühlsüberschwang des 17. Jahrhunderts in sich erleben. Und dennoch hat jeder dieser Zeitabschnitte die ihm adäquate Kunstform hervorgebracht, die überall da klassisch heißen muß, wo Inhalt und Form sich vollkommen entsprechen. Daraus ergibt sich nun eine wichtige, auch von Deutinger immer wieder betonte Erkenntnis, die von der richtigen Auffassung des Wesens der Kunst gar nicht getrennt werden

kann, die Erkenntnis nämlich, daß der echte Künstler nie bereits künstlerisch einmal Ausgesprochenes wiederholen, also auch nicht in Formen schaffen darf, die einer früheren Zeit angehören, es sei denn, er selber gehöre geistig und seelisch noch vollkommen jener Vergangenheit an, ein Fall, der höchst selten sein wird und schon deshalb nicht ernst zu nehmen ist, weil einer solchen Kunst eine wirklich tiefgehende Wirkung auf die nicht in der gleichen Lage lebenden Zeitgenossen notwendig versagt sein muß. Ursprünglichkeit ist somit das Kennzeichen aller echten Kunst, Nachahmung aber, nach einem geistreichen Wort Deutingers, „die Originalsünde der Geistlosigkeit".

Auch die christliche Kunst sieht es wie alle Kunst nicht auf Zwecke ab, die nicht zu ihrem Wesen gehören. Dies Wesen ist, ein Bild des Geistes im Stoffe hervorzubringen. Ein Künstler, der dieses Ziel nicht als höchstes und einziges anerkennen würde und ihm andere Zwecke wie die der Belehrung, der Erbauung, der Warnung, der Abschreckung beiordnen wollte, würde damit nicht ein Mehreres leisten, sondern unter das Mögliche seiner Leistung herabsinken. Indem unsere neuere christlich orientierte Ästhetik dem künstlerischen Schaffen nicht diejenige hohe und selbständige Stellung im Geistesleben einräumte, die sie z. B. in Deutingers Gedankensystem einnimmt, wagte sie auch nicht, mit der alten Tendenzidee resolut zu brechen, sondern fristete ihr mit zum Teil kindlichen Distinktionen einen kümmerlichen Fortbestand. Weil man die Kunst nicht in ihrem metaphysischen Grund erfaßte, verstand man auch nicht, daß, wie Deutinger es ausdrückt, „ein moralischer Zweck den ganzen Standpunkt der künstlerischen Tätigkeit des Menschen verändert", und daß daher „alle moralischen Anforderungen an die Kunst, insofern diese von einem einseitigen moralischen Bewußtsein ausgehen, und die Form des Sittlichen auf die Form der Kunst anwenden, nur unzureichende und auszehrende Bestrebungen sind, die ihre eigene Schwächlichkeit und Armseligkeit zum Maßstabe fremden Eigentums machen und als wahrhaft revolutionäre Bestrebungen das für sich Bestehende angreifen, statt an ihrem eigenen Wachstum zu arbeiten."

Selbst der religiöse Künstler steht nicht im Dienste der Religion als objektiver Erscheinung. Was ihn mit ihr als Künstler verbindet, ist nur sein subjektives Bedürfnis, seine durch das religiöse Leben in ihm bereicherte geistige Welt in den Formen der überlieferten Religionsvorstellungen auszusprechen. Indem er dies tut, legt er wohl für die innere Lebendigkeit der Religion Zeugnis ab und wirkt damit auf seine Umwelt, aber ein apologetischer Zweckgedanke wird in seiner Seele nicht unmittelbar bei der Hervorbringung des Künstlerwerkes mitwirken. „Der echte Künstler", so heißt es einmal sehr schön bei Deutinger, „wird immer nur das eine ihm vorschwebende Bild schauen und empfinden, und weil er in ihm das Höchste an sich besitzt, für nichts anderes Empfindung haben, das nicht mit diesem seinem Urbild zusammenhängt. In Anschauung dieser Idee vertieft, liebt und sucht er nur dies eine und ruht nicht, bis er sich geistig mit ihm vermählt hat, sich ihm hingebend, empfangend und ergänzend geworden ist. Es ist eine unbesiegbare Liebe zu diesem höchsten Gegenstande seiner Sehnsucht in ihm, die ihn, wie den wahrhaft Liebenden, nur dies eine suchen und für alles übrige gefühllos und wie nicht dafür lebend werden läßt. Ganz in Liebe sich verzehrend, fällt der Geist in ein Vergessen seiner selbst und lebt nicht mehr für sich, sondern in dem Bilde seiner Liebe. In diesem Schlummerzustande des individuellen Begehrens und Lebens, der gleichsam träumend das Ewige schaut, muß das Ewige den Menschen finden, um sich ihm innerlich als Empfindung zu offenbaren in einer Liebe, die jener gleicht, von der das hohe Lied meldet: Conjuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam meam."

In einem solchen Zustand gleicht der Künstler dem Propheten. Er sieht und nimmt Dinge wahr, die dem gewöhnlichen Menschen entzogen sind. Aber dennoch ist der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Künstler wesentlich. Während jener seine Erkennt-

nis aus dem innigen Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarungswelt empfängt, ist sie diesem nur durch einen Zusammenhang mit der Welt der Natur und des Menschengeistes gegeben, wie er bei den übrigen Menschen in solcher Stärke und Innigkeit nicht besteht. Daher greift das, was der Künstler hervorbringt, in seiner Bedeutung oft weit über sein individuelles Bewußtsein hinaus. Er drückt und spricht in seinem Werke meistens mehr aus, als er selbst weiß. Als Virgil seine vierte Ekloge schrieb, da hat er die anbrechende Zeit der christlichen Freiheit zwar nicht gemeint; aber er hat sie geschildert. „Der Künstler ist höchster Schwingungspunkt seiner Zeit, insoferne diese des göttlichen Wirkens nicht ganz vergessen hat, durch den Künstler berührt die Natur die Religion."

Aus diesem eigenartigen Verhältnis zur inneren Welt folgt, daß man das individuelle Leben des Künstlers bei der Würdigung seiner Kunst nicht allewege in Anschlag bringen darf. Nichts beweist die unmittelbare Beziehung, die Deutinger zur schöpferischen Persönlichkeit hat, besser und deutlicher als diese Einsicht. „Ein anderes", so lesen wir bei ihm, „ist der Künstler als Mund des allgemeinen menschlichen Lebens und ein anderes das besondere Individuum, in dem jene Kraft wohnt. Es wird zwar zwischen beiden Beziehungen ein gewisser Zusammenhang walten, aber dieser kann als ein verborgener keinen geraden Schluß von der einen zur anderen gestatten. Neben der überwiegenden Kraft des Bildens und Gestaltens wohnen auch im Künstler noch die übrigen natürlichen Potenzen der menschlichen Subjektivität, und er ist nicht ohne Denken und Handeln, wenn er auch vorzugsweise ein Könnender ist. Als Könnender gehört er mehr der Zeit, dem allgemeinen Leben als sich selbst an, und es ist wohl möglich, daß er das, was er darstellen kann, keineswegs auch im Begriffe erfassen oder handelnd die Würde der ihn begeisternden Idee festhalten kann." Deutinger verkennt nicht im geringsten den großen Nachteil einer moralischen Schwäche im Künstler, da sie trotz alledem seine Kunst in ihrer Kraft und Würde beeinträchtige, indem der moralisch Sinkende unmöglich das höchste Bedürfnis der Menschheit, das doch ein sittlich-religiöses ist, in der vollen Reinheit der rein menschlichen Empfänglichkeit auffassen kann, wie die reine und ungetrübte Einfachheit und Unschuld des sittlichen Menschen, oder die tiefe Reue des nach Reinheit Ringenden dies vermag. Demnach stehen die beiden Vermögen nicht im geraden Verhältnis zueinander. Es kann sogar in der künstlerischen Kraft eben durch die Gewalt der die Individualität beherrschenden natürlichen Anlage eine Wirkung der Reinigung, Buße und idealen Erhebung gegeben sein, die auch das Individuum über seinen dem Begriffe wie dem Zwecke nach noch undeutlichen Zustand hinauswachsen läßt. Wer sich dieser Erkenntnis verschließt, wird niemals verstehen können, wieso die Schöpfer großer Kunstwerke, selbst solcher religiösen und kirchlichen Charakters, oft Naturen waren, die der menschlichen Schwäche reichlichen Tribut gezahlt haben.

Als Deutinger seine Kunstlehre, insbesondere auch seine Ästhetik der dichtenden Kunst, schrieb, war die immerhin eigenartige und von echter Persönlichkeit getragene Kunst der Nazarener und die religiös inspirierte Dichtung der späteren Romantiker noch lebendig. Wie ihm ein Teil seiner ästhetischen Anschauungen noch aus diesem Kreis, insbesondere von dem älteren Friedrich Schlegel, zugewachsen war, so wurde auch seine Begeisterung für eine künftige Höhe der christlichen Kunst und Dichtung immer noch von der Gegenwart gespeist. Dennoch fühlt er bereits ein Nachlassen der Kräfte, und seine Klagen darüber sind nur zu verständlich, wenn wir uns gegenwärtig halten, was ihm die Kunst und Poesie bedeutete. Die geistige Kraft eines Volkes, so ruft er aus, messen wir nach der Höhe seiner Begeisterung. Was aber ist es, das den Menschen wahrhaft begeistert, wenn nicht die Religion! Da wo sie ihn ganz durchdringt, regt sie ein feines Wehen des Geistes auf, und hell tönt das begeisterte Wort von seinen Lippen, und seine Sprache wird Poesie. „Wann aber", so fragt er an anderer Stelle, „steht ein Volk im Höhepunkt der feurigsten Begeisterung?

Dann, wenn es der Offenbarung eines inneren Lebens mit zurückgehaltenem Odem lauscht, wenn es glüht im freudigen Zurufe für die Stimme des Geistes, die ihm die höheren, unsterblichen Geheimnisse des Glaubens und der Liebe verkündet, wenn es das Interesse des Tages vergißt über dem Anhören höherer Wahrheiten."

Wie nimmt sich im Lichte solcher Gedanken unsere Gegenwart aus! Ist es nicht, als ob das Grablied, das die Hegelsche Philosophie der Kunst gesungen hat, auch durch unsere Tage noch forttöne? Spüren wir doch nur allzu deutlich den leisen Flug der Eule Minervas über unseren Häupten, jenen Flug, der erst anhebt, wenn die Sonne Homers unter den Gesichtskreis gesunken ist und der Dämmerung Platz zu machen beginnt! Und doch, so wendet man ein, ist gerade unsere Zeit eine Zeit der vielseitigsten Kunstpflege, des eifrigsten Kunstvereinswesens, der regsten öffentlichen Kunstförderung! Aber dann erhebt sich die Frage: Wann sind die Ärzte am zahlreichsten, und wann wird am meisten von der Gesundheit gesprochen? Wirklich dann, wenn sie in der Blüte steht und alles mit Leben und Schaffenslust erfüllt? Nein, es ist kein Zweifel, unser Kunsttreiben ist nur noch ein Postulat bewußter Kultur, kein aus der Tiefe quellendes Bedürfnis, kein Lebensübermut, keine tiefmenschliche Forderung, kein Siegel unserer wahren Menschlichkeit. Wird das nicht besonders offenbar, wenn wir den Stand unserer christlichen Kunst und Dichtung ins Auge fassen? Wo sind hier die treibenden Kräfte, wo der Wagemut, ein inneres starkes Leben energisch auszusprechen, wo jene echte Freiheit, die den Künstler unabhängig macht ebenso von Zeitmoden wie von der Forderung veralteter Kunstanschauungen? Wenn nur die wahre Begeisterung das wirklich Große schafft, die Religion aber die allein echte Quelle aller tiefen Begeisterung ist, welcher Rückschluß von der Schwächlichkeit unseres Kunstlebens ergibt sich dann auf unser religiöses Leben! Religion, Kunst und Poesie hängen so innig zusammen, stehen in so lebendiger Wechselwirkung, daß überall, wo die religiösen Wahrheiten nicht wahrhaft begeisternd das innere Leben durchdringen, starke Empfindungen, große Vorstellungen weckend, auch die schöpferischen Mächte im Menschen schwach werden und schließlich nur noch in geistloser Wiederholung des Alten ein klägliches Dasein fristen. Aber gerade die Erkenntnis dieses Zusammenhangs der Kunst mit der Religion ist auch die Quelle neuer Hoffnung. Denn das religiöse Leben wird in der Menschheit von neuem erstehen, sobald der Bann jener einseitigen Verstandesherrschaft gebrochen ist, der uns von der tiefen Erkenntnis der eigenen Natur, ihrer Widersprüche und Bedürfnisse abhält, jenes tiefen, durch unsere ganze irdische menschliche Existenz hindurchgehenden Zwiespalts, den allein die Religion zu erklären, die Kunst zu verklären mächtig ist.

Vom Ursprung des Bösen.

Von Professor Wilhelm Schleußner in Mainz.

Der Widerstreit von Gut und Böse ist wohl die erste quälende Frage, die sich dem Menschengeist bei Betrachtung der Umwelt und des eigenen Innern aufdrängte (Gen. 3, 5.). Das Gute ist ihm selbstverständlich, aber woher das Böse? Die Religionen des Altertums haben sich daran abgemüht und blieben im Dualismus verstrickt; den Weltanschauungen der Neuzeit ist dieser Gegensatz das unbequemste, unlösbarste Problem. Diese innerweltlichen Weltanschauungen, die die Erklärung für das Rätsel der Welt in ihr selbst suchen, identifizieren ohne zureichende Ursache und ohne Beweis zwei sich ausschließende Gegensätze in einer vorausgesetzten Einheit (die monistischen Systeme) oder erklären ein Teilprinzip (z. B. den Willen) als Urprinzip des Seins. Ein Ausgleich der Gegensätze innerhalb der Gesamtheit der Welt vollzieht sich jedoch nicht in einem angeblich damit identischen Weltgrund. Das Rätsel ist da, die Gegensätze (Existenz — Nichts, Geist — Stoff, wahr — falsch, gut — böse) sind klaffend, unüberbrückbar, die Welt lebt von ihnen, ihre Entwicklung entsteht aus der Scheidung [1]). Unmögliche Identifizierungen lösen sich nicht im „Monismus". Der behauptete Monismus bleibt Dualismus. So versuchte man schließlich der metaphysischen Frage vom Ursprung des Bösen, deren Lösung über diese Welt hinausragt, entwicklungstheoretisch durch eine historische Erklärung zu entgehen, als ob eine solche Umbiegung, ein Überspringen auf ein anderes Gebiet, als Ersatz für die von der Vernunft geforderte metaphysische Lösung dienen könnte!

Wie stellt sich nun der (christliche) Theismus zu dieser Frage? Er ist das einzige philosophische System, das über eine Nur-Weltanschauung hinausgeht, monistisch ist, d. h. den Vernunftbeweis für den Ursprung der Welt aus einer Ursache führt und so allein dem Kausalprinzip, das sich keine willkürlichen an der Außenwelt haftenden Denkschranken setzen läßt, genügt. Kann er die Antinomien enträtseln? —

Versuchen wir die philosophische Lösung der Antinomie von Gut und Böse auf Grund des christlichen Theismus [2]).

Zunächst also die theistische Basis in möglichst kurzer Fassung:

„Das erste Prinzip ist ein Wesen von sich selbst und nicht von einem anderen; demnach ist es notwendig auch wegen sich selbst und somit das höchste, ganz mangellose Gut. Es gibt also nichts und kann nichts geben, was das Erste und zugleich Böse an sich ist: denn das Erste besagt die höchste Vollkommenheit, und das Böse an sich besagt die größte Unvollkommenheit. Das erste Prinzip kann sonach als höchstes und vollkommenes Sein weder

---

1) Kluge, Eine Parallele zur Entwicklungslehre, Breslau 1913.

2) Die theologischen Grundlagen werden vorausgesetzt. Philosophisch untersucht wird also zunächst der Ursprung des Bösen und seine Folgen beim Menschen. Unberücksichtigt bleiben in der Dogmatik enthaltene Konsequenzen, die philosophisch wenig zugänglich sind, die Frage der gefallenen Geister und der Zusammenhang des Bösen und des Übels in der geschaffenen Welt rc., um die Erörterung der Grundfrage, die davon nicht abhängig ist, nicht verwirrend zu belasten. So wird auch allgemein Bekanntes, was in jeder systematischen Psychologie, Metaphysik und Dogmatik zu finden ist, nur behandelt, soweit es der Zusammenhang erfordert.

in seinem Dasein, noch in seinen Wirkungen mangelhaft sein; ferner gibt es kein Böses an sich, noch irgend eine böse Substanz oder irgend ein böses Prinzip" (Bonav., Brevil., übersetzt von Widmer, Sarmenstorf 1839, T. III, K. 1). — „Das Böse hat keine Idee in Gott" (Thom., Contr. gent., qu. 3, art. 4).

Das Böse ist demnach nur in der geschaffenen Welt. In einem einheitlichen Prinzip kann es keine Stelle haben, es würde es dualistisch zersprengen. Aber wie konnte es in die irdische Welt hineinkommen? — Die Schöpfung ist eine Offenbarung, Ausgestaltung von Eigenschaften Gottes, also „sehr gut" (Gen. 1. 31). Die Harmonie des Weltenplanes deutet auf den Zusammenhang, die Einheit dieser Eigenschaften im Wesen des Schöpfers.

Versuchen wir, uns in den Gedanken des Schöpfers zu versetzen bei Erschaffung des Wesens, von dem, wie wir sehen werden, das Böse seinen Ursprung nahm. Innerhalb der geistig-körperlichen Welt ist es der Mensch.

Was macht den Menschen zum Menschen, d. h. zum höchsten Wesen der irdischen Schöpfung? — Gott wollte in seiner Güte, wie sie nur dem Schöpfer eigen ist, auch seine höchste Eigenschaft, die Freiheit, einem Geschöpfe mitteilen und damit seine Liebe offenbaren, die „erste Liebe", wie Dante sagt (Inf. III. 6). (Es gibt natürlich keine Rangordnung in den Eigenschaften Gottes; aber für den Menschen, das aus Teilprinzipien geformte Wesen, ist die Freiheit die höchste mögliche Eigenschaft.) War dies möglich? — Gott machte es möglich. —

Was ist die Freiheit des Geschöpfes?

Die Freiheit ist die Fähigkeit, aus Selbstbestimmung zu handeln. Gott stellt in seiner großen Güte und Liebe sein Geschöpf sich selbst (Gott) gegenüber, ausgestattet mit diesem größten aller Vorrechte. Das Geschöpf erhielt die Wahlfreiheit (liberum arbitrium) und wurde der selbstbewußte Herrscher dieser Welt: Es kann wählen unter allen positiven Gütern und bleibt dann in Gott und mit Gott; es empfing aber auch mit dieser Selbstbestimmung notwendig die Möglichkeit, das Gegenteil zu tun, es kann sich von Gott abwenden, vom unendlichen Gut absehen und ein Teilgut wählen; die Wahlfreiheit stellt ihm zugleich die Aufgabe — denn jede Wahl ist eine solche —, sich dem Positiven, dem Guten (bezw. dem Besseren) zuzuwenden und sich in der Zeit für ein Leben in und bei Gott vorzubereiten. Außer Gott gab es nichts, was nicht gut war; also lag diese Möglichkeit nur auf der Bahn, die nicht von Ewigkeit her existierte, ins Nichts ging: auf dem Weg der Negation.

Was ist das Nichts?

Das Nichts ist nicht Gegensatz zu Gott. Gottes absolute Subsistenz, seine Notwendigkeit hat keinen Gegensatz[1]). (Die Notwendigkeit, schon als logischer Denkakt, steht nicht unter dem Kausalgesetz.) Das Nichts ist nur der Gegensatz zur Existenz, d. h. zur Schöpfung.

Das Wesen des Nichts ist, daß es kein Wesen hat. „Das Nichts hat durchaus nichts vom Sein noch von seinen Eigenschaften. . . . Da aber das Nicht-Sein ein Mangel (privatio) des Seins ist, so fällt es nicht in den Verstand außer durch das Sein" (Bonav., Itin. V. 3). Es hat nicht Form noch Inhalt, nicht Sein noch Leben; das Nichts ist das Substanzlose, aber auch kein Akzidenz der Existenz. Sein Kriterium ist die Unbestimmbarkeit, weil alle Bestimmungen positiv sind.

Das Nichts ist ontologisch nicht mit den Wörtchen „nicht" und „nein" in Beziehung zu setzen. „Nicht" trennt zwei Begriffe, wie die Kopula sie verbindet (A ist nicht

1) Kluge, Philosophische Fragmente, Freiburg, Herder 1878, S. 275. Auch eine Reihe weiterer Gedanken und Anregungen sind diesem tiefgründigen Werke sowie anderen Schriften des gleichen Verfassers entnommen.

B). Es bedeutet die Begrenzung durch einen anderen Begriff oder durch eine Kategorie, es ist nicht wie das Nichts der Gegensatz zur Existenz. Das ontologische Nichts, logisch betrachtet, ist nicht die Leugnung der logischen Grundgesetze. (Ein viereckiger Kreis ist kein Beispiel, das hier in Betracht kommen kann.) Wir projizieren wohl das Denkunvollziehbare in das Nichts, weil es im (auch gedachten) Sein keine Stelle findet. Aber das Nichts bleibt indifferent dazu. Wäre das Nichts das Unmögliche, so würde es dem Schaffen widerstehen. „Nicht" kann auch zu Unterscheidung göttlicher Eigenschaften dienen (Gottes Gerechtigkeit ist nicht seine Barmherzigkeit), aber „das Nichts" hat in Gott keine Stätte[1].

Dagegen hat Beziehung zum Nichts die Negation. Aber das Wort hat eine doppelte Bedeutung. Die Negation, welche durch die Wörtchen nicht, nein geschieht, ist der oben erwähnte logische Akt: die Verneinung; sie hat ein Objekt (A ist nicht B), ist Erkenntnisoperation. Die Negation geht dagegen in das Nichts ein, wo sie ihr Objekt, ihre Bestimmung zur Unterscheidung, Abgrenzung verliert. Weil der Verstand sich nur in Kategorien bewegt und außerhalb der logischen Abgrenzung keine vernünftige Möglichkeit ihrer Anwendung besteht, der Verstand sie in diesem Fall nicht mehr kontrolliert, bemächtigt sich ihrer die andere Seelenströmung: der Wille; sie wird alogisch, Willensnegation. Sie ist dann ein Schritt in das Nichts ohne Schranke, in das Unfeste, Gestaltlose, Uferlose, Unkontrollierbare, Willkürliche, Unbeweisbare, wird, wie sich zeigen wird — böse.

Der Weg der Willensnegation ist Trennung vom Schöpfer. Das Positive kann das Positive, Gott sich selbst nicht negieren. Im Sein ist aber diese Trennung von Gott, von Positiven unmöglich, denn das existierende, das heißt geschaffene Sein bleibt immer von dem (im eminenten Sinne) subsistierenden göttlichen Sein abhängig. Eine Negierung des Seins wäre ein Rücktritt ins Nichts, eine Vernichtung der Substanz, und diese ist dem Geschöpf unmöglich. Also auf welchem Gebiet ist die Trennung möglich? — Auf dem des Wollens, dem ethischen. Die Freiheit gehört dem Wollen, dem Tun an, dem Leben[2]. Gott umfaßt alles Gute. Außer Gott und dem von ihm Geschaffenen gibt es nichts Gutes. Es ist die Aufgabe des freien Geschöpfes, wofür es in die geschaffene Welt als Vorbereitungsort gesetzt ist, seine positive Aufgabe, sich die ewige Vollendung zu verdienen, für sie heranzureifen: dazu bedarf es der Möglichkeit, den entgegengesetzten Weg zu gehen. Aber dieser mögliche Weg des Gegenteils vom Guten ist außerhalb Gottes und des von ihm geschaffenen und gewollten Positiven. Da es nun außer Gott und dem von ihm Geschaffenen nichts gibt, so ist das Böse ein Schritt ins Nichts. Da aber das Nichts (das οὐκ ὄν Platos) nicht böse ist, so bleibt das Böse im Lebensakt, womit sich der Mensch ihm zuwendet, haften. Es bleibt in Rücksicht auf das Sein ewig nichts (ein μὴ ὄν, „privatio boni", Aug., Dion., Bonav., Thomas usw.). Diese „Privation und Korruption des Wesenhaften", diese Störung im Verhältnis von Sein und Leben kann also nur in der geschaffenen geistigen Substanz, der selbstbewußten Persönlichkeit (Selbstbewußtsein ist der Erkenntnisakt der Freiheit) entstehen, ist deren Abwendung von der Gesamtheit des Guten im Sein, der negative Schöpfungsakt des nichtigen Geschöpfes. Weil es die schöpferische Eigenschaft Gottes abbildet, scheint es zu schaffen, „schafft" es — das Böse. Das böse Prinzip möchte das von Gott geschaffene Sein zerstören und seinem bösen Akt zum Sein verhelfen, was ewig unmöglich bleibt, ein Ringen ohne erreichbares Ziel. Die böse geschöpf-

1) Die seit Dionysius Areop. in der Mystik beliebten Redewendungen vom göttlichen Nichts haben selbstverständlich einen anderen Sinn; sie bedeuten den Versuch, der menschlich diskursiven Teilerkenntnis von der Gottheit das Irdisch-Beschränkte zu nehmen.

2) Über diese Unterscheidung von Sein und Leben s. Kluge, Die Sabbatruhe Gottes, S. 69/70. Das Grundlegende darüber siehe in desselben Autors Philosophischen Fragmenten, insbesondere Kap. VIII, IX, XIII (Nr. 35). (Das „Leben" umfaßt alles Geistige; die Erkenntnis ist Leben.)

liche Wirksamkeit ist also nur ein Stören, zunächst gegen die Harmonie von Sein und Leben im eigenen Selbst gerichtet. Sodann greift diese Störungswut auf andere Willen über, um auch in diesen die Störung hervorzubringen (Verführung, Propaganda für das Unmoralische und das Falsche), und weiter in die vernunftlose Schöpfung (Schmerz, Übel) [1]).

In welcher Weise geht nun die Tätigkeit der Negation im Menschen vor sich?

Das Geschöpf, das in seiner moralischen Schwäche das Weltgesetz nicht erfüllen will, wendet sich ankämpfend gegen das Positive, das Gute, das Sein und das Leben. Ist es der Stolz, der es beherrscht, so will es die Tatsache seiner Stellung im Rahmen des Weltganzen nicht anerkennen. Es richtet den Angriff gegen alles, was über ihm steht, gegen Gott, Sein, Ordnung und Gesetz, es will es zerstören und seinen Akt an die Stelle setzen, aber es kann seinem bösen Akt nie zum Sein verhelfen. Das ist seine Qual. Vor dem Widerstand des Seins prallt das Leben im Willen zurück und wendet sich gegen dessen andere Seite, die Gegenströmung im eigenen Leben, die Erkenntnis, denn der freie Wille beherrscht die Erkenntnis. Aber auch hier kann er nicht zerstören, sondern nur stören: Der böse Wille verdunkelt und fälscht die Erkenntnis durch die Negation. Der aus dem Willen hervorgegangene Irrtum braucht nicht vor der Schranke des Seins halt zu machen. So entstehen die falschen Weltanschauungen. — Zunächst wird die Welt von Gott getrennt: Deismus; in der Folge wird der Schöpfer geleugnet: Atheismus; der Schöpfer wird in die Welt herabgezogen, so daß er nicht mehr über dem Geschöpf steht, aus der Subsistenz (Notwendigkeit) zur Existenz herabgedrückt: die verschiedenen Formen des Pantheismus, Monismus. Alle diese Konstruktionsversuche geschehen durch Negation, jene uferlose Willensnegation, die die logische Bedeutung der Verneinung außer acht läßt und sich, da sie nicht uferlos bleiben kann, willkürliche Grenzen und Objekte setzt. Alle gehen vom Theismus aus und negieren, beschränken ihn nach einer Seite. Es sind falsch orientierte Teilanschauungen nach subjektiven Bedürfnissen von einem menschlichen Teiltypus erdacht, die Schöpfung einer Einzelindividualität und diese abspiegelnd: Anthropomorphismen. Die Schildknechte haben die Eigenschaften Gottes unter sich verteilt und um sein Gewand gelost (Ps. 21, 19). Keiner dieser aus Teilerkenntnissen abstrahierten Gottesbegriffe ist somit allgemein; er kann daher nie seine Notwendigkeit erweisen, nie zum Sein, zur Subsistenz gelangen, nie die Welt erklären, nie wahr sein. —

Der Stolz in praktischer Richtung wird Herrschsucht. Er sucht den Willen der anderen von Gott zu trennen, ihr Leben negativ zu beeinflussen, ihren schwachen Willen zu verlocken, ihn vom Positiven loszulösen, sei es direkt, indem er sie zur Teilnahme am Bösen verleitet, sei es indirekt, indem er ihre gläubige Erkenntnis zu verdunkeln sucht. — Welche Verantwortung lädt derjenige auf sich, der ohne die Sicherheit für Wahrheit und Güte seiner Weltanschauung — und keine von den nichttheistischen kann einen Beweis für ihre Tatsächlichkeit erbringen — als Apostel für seine Negationen auftritt! Er will auch gar nicht für seine Meinung einstehen, sondern läßt den einzelnen im Chaos des Weltgrundes wieder untergehen, während der christliche Theismus verspricht, wenn diese Zeit vorübergegangen, sein Sein von Angesicht zu Angesicht zu erweisen, dort wo wir uns ohne verführerische Scheinhülle und ohne Möglichkeit der Erkenntnisanzweifelung sprechen werden, in voller Verantwortung für die Moral und die Wahrheitsliebe unseres irdischen Lebens.

Ist direkte Schwäche der psychologische Grund der Abwendung, taucht das Wollen im

---

1): Die Trennung eines Teils der geschaffenen Geister von Gott bewirkte in der ihrer Herrschaft übergebenen Welt („Fürst dieser Welt") die Störung der ursprünglichen Harmonie, Störung zwischen den Substanzen und den sie beherrschenden und durchdringenden Kräften und Ideen: Sein und Leben: Tod. Der Mensch vor seinem Fall ist zunächst durch besondere Einwirkung Gottes ausgenommen von den Folgen dieser Störung: Paradies.

Genuß des Geschaffenen unter (die irdischen Güter sind „utenda“; nur Gott ist das zu genießende Gut: „fruendum“, Aug.), so wird der Kampf um das Gute nach und nach schwächer. Es entsteht die Ansicht, nur die Mischung von Gut und Böse sei das Normale, das allein Mögliche. Das Gute als das einzig Positive wird verkannt, als falscher Idealismus gebrandmarkt, als unerreichbar hingestellt. Ist dies zum Habitus geworden, so wird das Böse als notwendig angesehen, aus der Willensschwäche entsteht der Fatalismus, und die absolute Abwendung vom Guten, von Gott ist da. Auch hier ein Umschlag zur Erkenntnisnegation: die Erkennbarkeit des Positiven wird geleugnet. Es entsteht aus dem praktischen Materialismus der theoretische und der Skeptizismus und die Leugnung der Willensfreiheit[1]). Da der Skeptizismus keine Erkenntnis bedeutet und man keine echte Erkenntnis mehr will, so wendet der so gestimmte Wille sich einer jener erstgenannten innerweltlichen, ethisch nicht verpflichtenden Anschauungen zu. Typisch ist für den heutigen Skeptizismus das Aufgehen in der Einzelwissenschaft ohne genügende Verbindung mit den orientierenden allgemeinen Wahrheiten und Einsicht in den Zusammenhang des Geschehens.

Hiermit soll natürlich die psychologische Seite der Frage nicht erschöpft sein; dazwischen liegen die mannigfaltigsten Möglichkeiten und Variationen. Der Grad des Bösen hängt von seiner stärkeren oder geringeren Bewußtheit ab: Erbsünde und nicht ganz freiwillige Sünde werden, wie sie den Willen nur schwächen, zunächst nur Irrtümer auf dem Erkenntnisgebiet zeitigen. Erst die volle Abwendung von Gott wird zur vollen Leugnung der die Welt erklärenden Tatsachen fortschreiten. So erweist sich die Negation als Schwäche, als Unfähigkeit des moralischen Lebens, seine Freiheit zur Gottähnlichkeit zu gestalten. Wenn der Schöpfer dem Geschöpf die „Autonomie“ schenkt und sein Gewissen zum Richter über sein eigenes Handeln einsetzt, es damit über die irdische Kausalwelt und das dumpfe brutum hinaushebt, es als Persönlichkeit dem eigenen Schöpferwillen frei gegenüberstellt und so gleichsam zum Gott macht (Ps. 81,6): wie niedrig steht der Mensch da, der den Imperativ zur Noblesse hier nicht sieht, das Geschenk so zu gebrauchen, wie es der Gabe und dem Geber angemessen ist: die göttliche Eigenschaft kann nur edel verwandt werden oder sie sinkt sofort zur Bosheit herab. Will das Geschöpf die nur zum Guten geschenkte Autonomie zur absoluten machen, in hochmütiger Lüge das Weltprinzip umkehren, sich Gott gleichstellen als absoluter Herrscher über Gut und Böse, so verliert damit — und das ist die selbstgewollte und selbstvernichtende Strafe — das Geschenk seinen wesentlichen Charakter; die Freiheit wird Willkür, Schwäche, Sinnlosigkeit, Unfreiheit. Das Geschöpf verfällt der Heteronomie des bösen Prinzips, das ihm, seinem Leibeigenen, seine Gesetze auferlegt, Gesetze, die auch der tiefststehende Mensch, wenn das Irdische verronnen ist, ewig hassen und als erniedrigend empfinden muß. Der Stolz wird hier, wo sich der Verstand nicht mehr beeinflussen läßt, wo Erkenntnis und Wollen im ewig erkannt-torheitvollen Widerspruch stehen und die Kraft der Persönlichkeit zerreiben und vernichten, zur Selbstverachtung, dem Fürchterlichsten, was dem Selbstbewußtsein widerfahren kann. — Wie erbärmlich ist doch ein Wesen, das, auf den Weg der Befreiung von allen Schranken gestellt, sich abwendet und die dauernde Sklaverei des böse gewordenen Geschöpflichen und des Materiellen aufsucht oder gar in voller Geistesknechtung durch das böse Prinzip seinen Gott leugnen will in stetem Kampfe mit dem Widerspruch seines Herzens, in dem „der Lebendige“ sich nicht töten läßt.

1) Die Begriffe Ethik, Erziehung, Charakterbildung, Ehrgefühl, Verantwortlichkeit, Recht und Unrecht, Schuld und Sühne, die aus dem Geist nicht ausgeschieden werden können, weil darauf alles menschliche Leben und Handeln beruht, werden zur Phrase und vermehren bei ihren Vertretern die innere Unwahrheit, die Grundlage der ethischen Defekte.

Die Willenstrennung von Gott, die Negation der Freiheit, ist also Verlust der höchsten Würde: der freien Persönlichkeit. Die Sünde ist Knechtschaft. Jede Einzelsünde ist Minderung der Freiheit. Jede Sünde hat ihr besonderes Brandmal der Knechtschaft (vgl. die wundervoll erhebende Schilderung bei Dante, Purg. XII, 121 usw., wo die P. eins um das andere ausgelöscht werden); sie sind dem Menschenkenner nicht unbekannt (Lüge, Trunksucht, Unzucht).

Religion, Aszese ist also der einzige Weg zur Freiheit, zur Erringung des persönlichen Lebens im eminenten Sinn.

Es ist klar, daß die Trennung von Gott eine zeitliche ist, wenn der Mensch sich nach und in Erkenntnis des Bösen wieder zu Gott zurückwendet. Es ist klar, daß diese Trennung eine ewige sein wird, wenn der Mensch wesentlich dem Bösen nachgibt und sich so dauernd von Gott scheidet in der Zeit, dem Diesseits, wo ihm diese Form der (entwicklungsfähigen) Freiheit gegeben ist[1].

Gott stößt also den Menschen nicht in die ewige Verdammnis. Die freiwillige, prinzipielle Trennung von Gott, die prinzipielle Vernichtung der Güte im Wollen ist ewige Qual. Alles Positive ist in Gott. Davon hat sich der Todsünder mit seinem Leben getrennt. Sein Sein kann er nicht von Gott trennen, es bleibt ewig mit Gott verbunden, sonst würde das Geschöpf ins Nichts zurücksinken. Der Sohn, der das Vaterhaus ohne Zustimmung der Eltern verläßt, trennt sich von allem Guten, das er darin genoß; er kann nicht mehr daran teilnehmen. Es ist die ewige Qual der von Gott auf immer Geschiedenen, daß ihr negativ gewordenes Willensleben sich ewig gegen ihr unvernichtbares Sein kehrt. Im Erkenntnisleben ist die böse Lust am Irrtum vorüber, der Zweifel sinnlos geworden. Hier, wo mit dem gesamten Wesen, ohne Möglichkeit der Täuschung, erkannt wird, ist die Leugnung von Tatsachen nicht mehr möglich. Die Willkür der Forschung weicht der Klarheit, daß die Forschung an die Wahrheit gebunden ist; daß die Dogmen schon für die irdische Erkenntnis Forschungsregeln von ewiger Gültigkeit sind. Den diesseitigen Willensleugnern andererseits ist es nun sichtbar, daß im Willen das Wesen der Freiheit ruht, und so ist diese Erkenntnis den einen ewige Beseligung, den anderen ewige Qual[2].

In Gott allein, in seiner offenbarten Erkenntnis und in der Zustimmung zu seinem Wollen und Wirken ist Harmonie. Sein und Leben in Harmonie, weil eins in Gott.

Wenn Gott überhaupt schuf, so hatte es nur Sinn und Zweck, die Welt für Wesen mit Vernunft und freiem Willen zu schaffen. Eine vernunft- und willenlose Welt für sich hat keinen Begriff von ihrer Schönheit, weisen Anordnung, ihrer Größe und Güte. Die tierische Erkenntnis, die höchste untermenschliche, ist eine ganz niedere Teilerkenntnis, auf Sinnliches gerichtet, nicht so hoch wie die des kleinen, noch nicht zum Selbstbewußtsein gelangten Kindes. Gott braucht die Schöpfung, die Welt, nicht; sie kann zu seiner Glückseligkeit nicht das geringste beitragen. Also hat die Welt nur Sinn, wenn sie von vernünftigen Geschöpfen betrachtet und von willensfrohen beherrscht wird; denn auch Vernunft allein, Erkenntnis wäre Qual, wenn die Möglichkeit nicht gegeben wäre, das aufgenommene Bild der Welt aus der eigenen Substanz heraus zurückzustrahlen und den Gang des Weltgeschehens durch freie Kausalsetzung zu meistern.

1) Von theologischen Bestimmungen der ewigen Verdammnis wird hier, wo es sich um den philosophischen Erweis der Möglichkeit der ewigen Trennung von Gott handelt, abgesehen.

2) Auch die Störung des fremden Willens und der unbewußten Geschöpfwelt, das scheinbare Schaffen und seine böse Lust gehen vorbei — „vorbei, ein dummes Wort, warum vorbei?“ (Mephistopheles am Schluß des „Faust“) — mit dem Abschluß des letzten Weltages („Instauratio omnium“, Eph. 1, 10); es bleibt nur die Disharmonie im eigenen Wesen als ziellose Qual.

Ein theoretischer Beweis für die Tatsächlichkeit der Freiheit des menschlichen Willens.

Von Universitätsprofessor Dr. Philipp Kneib in Würzburg.

Ein merkwürdiges Etwas, dieses Problem von der menschlichen Willensfreiheit! In drei Gebiete der philosophischen Wissenschaft schlägt es ein, in die Psychologie, in die Ethik und in die Metaphysik. Vielleicht ist das der Grund, warum die Menschheit darum kämpft, seitdem sie philosophisch denkt. Vielleicht das auch der Grund, warum manchem die Lösung so leicht scheint, manchem so schwer. Vielleicht das endlich auch der Grund, warum so merkwürdig viele „Bekehrungen" stattfinden von der positiven Anschauung zur negativen und von der negativen zur positiven. Es wird da eben ankommen auf den Standpunkt, von dem aus man das Problem betrachtet.

Der mehr praktische Standpunkt, der die Willensfreiheit in Zusammenhang mit dem ethischen Urteil und dem ethischen Verhalten des einzelnen und der Gesamtheit bringt, reicht für viele zur Annahme des liberum arbitrium aus. Und das gewiß mit vollem Rechte.

Andere dagegen möchten auch durch theoretische Argumente an der Lösung der Streitfrage mitarbeiten bezw. überzeugt werden. In dieser Hinsicht hat das Selbstbewußtsein bislang eine große Rolle gespielt. Man versteht das leicht, weil die Willenstätigkeit ein innerer Vorgang ist, welcher durch die Selbstbeobachtung festgestellt wird. Der Akt des Wollens freilich. Ob aber auch die Eigenschaft der Freiheit? Allerdings *scheint* ja das *Selbstbewußtsein* bei der Tat zu sagen, daß ich auch anders handeln könnte, und *nach* der Tat, daß ich auch anders hätte handeln können.

Aber ganz abgesehen von der Frage, ob diese Erkenntnis eine Aussage des Selbstbewußtseins ist und nicht vielmehr ein Vernunfturteil, welches auch durch die Wahrnehmung abstrakter Möglichkeiten hervorgerufen sein kann, trägt jene Aussage immer die Bedingung, wenn ich *wollte* bezw. wenn ich gewollt *hätte*. Ob aber dieses *Wollen* nicht etwa abhängig ist von der Existenz stärkerer Motive, die in seiner Richtung wirken, darüber gibt sie nicht Zeugnis. Und gerade das ist die Frage. Wird dieses Wollen in ausschlaggebender Weise von dem menschlichen Geiste erzeugt, oder ist der Geist ausschließlich Ursache unter dem zwingenden Druck der Beweggründe?

Es ist diese Frage etwas allgemein gestellt. Und das macht ihre theoretische Betrachtung vom Standpunkte der Selbstbeobachtung aus etwas schwierig, führt leicht zu Unklarheiten und Mißverständnissen. Wer sich davon überzeugen will, braucht nur zu dem Fundamentalwerk Gutberlets „Die Willensfreiheit und ihre Gegner" zu greifen und die so mannigfachen irrigen Auffassungen dieser Gegner zu beachten. Es ist ja an sich auch keineswegs wertvoll, etwa die Freiheit im allgemeinen festzustellen. Was liegt an sich daran, ob einer mit Freiheit zu Mittag ißt oder nicht, ob er mit Freiheit eine Zigarre raucht oder mit Unfreiheit usw. usw.

Die Frage, ob der Mensch frei will oder nicht, wird bedeutungsvoll, wenn es sich handelt um Taten, die wir als gut oder schlecht, als nobel oder unnobel, als charaktervoll oder

charakterlos, als gerecht oder ungerecht, als pflichtgemäß oder pflichtwidrig usw. bezeichnen, kurz: um Taten, die wir mit einem sittlichen Wert oder mit einem sittlichen Unwert belegen. Wählen wir aus dieser Gruppe nun ein konkretes Beispiel, um unser Argument noch mehr zu spezialisieren. Nehmen wir an, es steht jemand in der Wahl zwischen zwei Handlungen, von denen die eine pflichtgemäß, die andere pflichtwidrig ist. Die Würdigung der ersteren zeigt ihm, daß er durch ihren Vollzug an innerem Wert gewinnt, daß er den Willen seines Gottes erfüllt, der ihn bindet. Was ihn von der anderen abhält, ist der Gedanke an den Unwert, eventuell auch die Schlechtigkeit derselben. Aber durch Vorstellungen von Lust und Unlust fühlt er sich zu ihr hingedrängt. Es stellt sich ihm nämlich der sinnliche Genuß dar, der mit ihr verbunden ist, und wirkt als Triebkraft auf ihn ein, welche ihn zum Wollen des Ungehörigen geradezu hindrängt. Kurz und gut: Auf der einen Seite steht der Gedanke an sittlichem Wert und Unwert, auf der anderen Seite die Vorstellung und das Gefühl von Lust und Unlust[1]). Diese Faktoren weisen schon in der Art ihrer Wirksamkeit eine bedeutende Verschiedenheit auf. Der Wertgedanke lockt und ruft nur die von ihm durchleuchtete Seele zum Wollen in seinem Sinne auf, erwartet von ihr den Willensakt, ohne ihn irgendwie durch Druck erzwingen zu wollen. Die Selbstbeobachtung kann das alles mit Leichtigkeit feststellen, weil es Geschehnisse sind, welche in dem sich selbst umfassenden Geiste aktiv vor sich gehen. Ebenso konstatiert die Seele den Druck und Zug, den die anderen Faktoren ausüben, welche mit drängender Gewalt sie zum Wollen treiben möchten. Aus dieser Beschreibung der Art der Wirksamkeit der Beweggründe zum Wollen ergibt sich auch sofort ihre Stärke. Die letzteren sind viel stärker als der erstere. Wäre also, wie die Deterministen annehmen, der Willensakt das Resultat der stärkeren Beweggründe, so könnte ein Wollen im Sinne der Pflicht nie erfolgen, wenn nicht gleichzeitig entsprechende Lust- bezw. Unlustgefühle in der Richtung des Pflichtgedankens wirkten. Allein das ist nun gerade das Merkwürdige, daß die Gesetzgebung z. B. ein Wollen im Sinne der Pflicht erwartet, auch wenn nur der Gedanke an die Pflicht gegeben ist, mögen auf der Gegenseite auch noch so starke Lust- und Unlustgefühle wirken, und daß die Rechtsprechung ganz in dem gleichen Sinne vorgeht. Natürlich setzen sie dabei, wie auch wir, voraus, daß das Erkennen des betreffenden Menschen normal ist, daß der Gedanke an die Pflicht mit genügender Deutlichkeit in das Bewußtsein tritt und die Gefühle nicht mit solcher Allgewalt auftreten, daß eine Verwirrung und Verdunkelung der Erkenntnis stattfindet. Denn daß es psychopathische Minderwertigkeiten gibt, und zwar in den verschiedensten Graden bis zum vollständigen Irrsinn, das ist ja keine Frage. Wir haben eben den normalen Menschen im Auge. Alles andere spielt keine Rolle bei der prinzipiellen Lösung unserer Frage. Doch wir haben bereits etwas den theoretischen Weg verlassen und der Praxis uns genähert, die hier sehr scharf allen Deterministen widerspricht. Kehren wir rasch zur Theorie zurück.

Unsere obigen Resultate zeigen uns, daß verschiedene Einwände, die öfters erhoben werden, in sich unmöglich sind. Man sagt, der Mensch handelt unvernünftig, wenn er nicht selbstverständlich und immer das größere Gut wählt. Aber in unserem Falle stehen nicht einfach Güter verschiedenen Grades oder verschiedener Größe sich einander gegenüber, sondern Güter verschiedener Art, Güter sittlichen Wertes, die von uns erwarten, daß wir in unserem Wollen sie uns aneignen, und Genußgüter, die durch ihre Hilfs-

[1]) Wir wollen damit natürlich keineswegs sagen, daß auf der einen Seite immer nur der Gedanke an sittlichen Wert bezw. Unwert steht. Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe können hier auch wirksam sein. Aber wir wählen gerade den besonderen Fall, den das Selbstbewußtsein jedes einigermaßen Gebildeten sicher schon erlebt hat. — Ebensowenig vertreten wir etwa die Meinung, die Mitwirkung der Hoffnung auf Lohn und der Furcht vor Strafe nehme einer Handlung den sittlichen Wert.

kräfte uns zu ihrem Genießen mit Gewalt hintreiben wollen. Auch daß etwa der Mensch einmal die Wahl hätte zwischen zwei ganz gleichen Gütern und deswegen überhaupt zu keinem Willensentscheid käme, ist von vornherein dadurch ausgeschlossen, selbst wenn wir die Fabel von Buridans Esel nicht bloß als einen Witz auffassen wollen. Sie gilt dann eben nur für alle *Esel*, und *Esel* können sich nur in *der* Lage befinden, in der Buridans Esel war. Er mußte nämlich zwischen zwei Heubündeln des Hungertodes sterben, weil beide gleich groß waren und einen gleich starken Geruch hatten, er selbst aber gleich weit von beiden entfernt war und deswegen nicht zum Entschluß des Fressens kommen konnte.

Die Selbstbeobachtung zeigt uns aber des weiteren, daß oft ein Willensakt im Sinne des Pflichtgedankens stattfindet, auch wenn er nicht von Gefühlen unterstützt ist. Diese Feststellung ist wiederum sehr einfach.

Und nun machen wir unter Anwendung des Gesetzes von der hinreichenden Ursache verschiedene Schlüsse. Kann das, was sich der Selbstbeobachtung als ursächlich dargestellt hatte, den Willensakt erklären? Nein. Nicht die Lust- bezw. Unlustgefühle. Denn sie arbeiteten ja auf einen entgegengesetzten Willensakt hin. Nicht der Pflichtgedanke. Und zwar aus zwei Gründen. Erstens wirkte er nicht so stark wie jene ihm *entgegengesetzten Gefühle*, konnte also unmöglich den genannten Erfolg herbeiführen. Was bleibt uns also übrig, wenn wir nicht auf eine Erklärung verzichten wollen? Der Rekurs auf die berühmten unbekannten Ursachen? Der mag als wissenschaftlich gegolten haben zu Zeiten, wo wissenschaftliche Diskussionen mit Hähnekämpfen auf eine Stufe gestellt wurden und wo es sich nicht darum handelte, wer die Wahrheit auf seiner Seite hat, sondern wer recht behält. Der Sieger war dann der, welcher am lautesten schrie und immer noch etwas zu antworten wußte, weil ihm der Atem nicht ausging, oder der am meisten schrieb, weil ihm die Geduld nicht ausging und sein Tintenfaß nicht leer wurde.

Wenn wir also eine Erklärung geben wollen, und unser Kausalbedürfnis verlangt sie, so müssen wir den Schritt in die Transzendenz machen und die Energie des Geistes anrufen. Schon die Art und Weise, wie die sittliche Wertschätzung wirkt, weist uns auf diesen Weg. Sie stellt sich dem Geiste *aufrufend* gegenüber und *erwartet* etwas von ihm selbst.

Allerdings steht uns hier zunächst eine weitverbreitete Denkrichtung gegenüber, die den Satz vertritt, daß nur *den* Schlüssen ein Wert zukommt, die sich innerhalb der wirklichen und möglichen *Erfahrung* bewegen. Aus Überempirischem kann nach ihr nichts erklärt werden. Allein das ist eben *deren* Voraussetzung. Das andere *unsere*. Außerdem haben wir die strikte Konsequenz in der Anwendung des Gesetzes von der Ursächlichkeit für uns.

Anderes, was man vorbringt, ist *spezieller*: „Energie ist erst Anlage und noch nicht Akt," sagt man. „Wie aber entsteht aus der Anlage die *Tätigkeit*, eben der Willensakt, den wir frei nennen? Wenn er durch die Ursachen, die auf den Geist einwirken, ganz und gar hervorgebracht wird, dann ist er verständlich. Aber aus der Energie (bezw. dem Willen), die als Anlage doch wieder nur durch Tätigkeit zu einer Tätigkeit, dem Willensakt, gebracht werden kann, ist das Wollen nicht genügend erklärt."

Zu dieser Schwierigkeit, die leicht empfunden wird und schwer lösbar scheint, gilt es zu bemerken: Das „*Wie*" des Hervorgehens aus der Anlage zur Tätigkeit *muß* uns aus verschiedenen Gründen verborgen bleiben. Die Träger von Anlagen mit ihren Anlagen treten uns als gegeben gegenüber. Wir selbst finden ebenso uns als gegeben vor und entstehen nicht etwa durch Selbstbegründung. Alle unsere Tätigkeiten erheben sich aus dieser Unterlage unseres „Selbst", die deswegen, weil sie nicht durch uns ist, auch nicht durch uns bis in ihre tiefsten Tiefen durchschaut werden kann. Es geht uns ja bei der Beobachtung der Naturursächlichkeit aus dem nämlichen Grunde ähnlich. Das „Wie" des Hervorgehens eines

Geschehens, aus seinem Träger wird von uns nicht durchschaut. Es bleibt in seinem Wesentlichen Geheimnis. Um wie viel weniger darf es uns wundern, wenn diese Schranke gezogen ist bei geistiger Tätigkeit, die so hoch über allem Naturgeschehen steht! Zudem ist ja der Geist nicht absolute Ruhe vor dem Entscheid. Von dem freien Willensakt als einem „absoluten Anfang" sollte man also nicht reden. Von seiner angeblichen Ursachlosigkeit auch nicht. Noch viel weniger von einer Blindheit des Willensaktes. Wer so spricht, haftet zu sehr an der Vorstellung, die er aus der Betrachtung des Naturgeschehens mitbringt und trennt, was in dem einfachen, sich selbst umfassenden Geiste nicht getrennt werden kann. Was bei keiner Naturtätigkeit sich findet, hat eben statt im geistigen Leben. Wenn ein Erkenntnisakt gesetzt wird, ist auch der andere Akt mitgegeben, daß die Seele den Erkenntnisakt selbst erkennt. Das ist eine eigene, ganz eigene Art der Innerlichkeit und Selbstdurchdringung des Geistigen, deren „Wie" uns auch für immer wird verborgen sein. Auch diese Tatsache lehrt uns aufs eindringlichste, die „Selbstbestimmung" des Geistigen zum schließlichen Willensentscheid nicht bis in ihre tiefsten Tiefen durchschauen zu wollen und uns zu bescheiden. Messer hat in seiner feinen Schrift „Das Problem der Willensfreiheit" 1911 (populär) den Akt des freien Wollens als eine Art „Neuschöpfung" durch den Geist bezeichnet. Gerade diese Fähigkeit einer gewissen Neuschöpfung sei eben für den Geist charakteristisch im Unterschied vom Naturgeschehen. Tatsächlich ist der Begriff „Geschaffen" die beste Analogie für den Begriff „frei gewollt". Freilich liegt ja der Akt der Schöpfung jenseits aller Erfahrung und ist uns deswegen bezüglich des „Wie" ebenfalls ein Geheimnis. Ein größeres Maß im Erkennen der Art und Weise der Gestaltung des freien Willensaktes im Geiste wird uns daher durch den Ausdruck nicht gebracht, aber er ist doch immerhin eine originelle Bezeichnung für die Eigenart des freien Wollens.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß der Geist vor dem schließlichen Entscheid nicht absolute Ruhe ist. Im Gegenteil. Die Beweggründe zum Wollen nach beiden Richtungen, welche irgendwie in sein Gesichtsfeld treten und in irgendwelcher Weise auf ihn einwirken, rufen zunächst Anmutungen und Regungen hervor. Und diese sind es, welche nun in innerlichem Durchdringen und Wirken in der Durchleuchtung durch das Erkennen den entgültigen Willensentschluß gestalten. Freilich ist damit für diejenigen, welche den Vorgang der Gestaltung des freien Willensaktes gern bis ins Innerste durchschauen und feststellen möchten, das Rätsel nicht gelöst, das „Wie" wird nicht erkennend durchdrungen. Allein es ist doch den Phrasen von der „Ursachlosigkeit", der „Selbstverursachung", dem „absoluten Anfang", der „blinden Zufälligkeit" des freien Willensaktes usw. vorgebeugt.

Es läßt sich so oft feststellen, daß wir das „Wie" des Vollzugs von etwas nicht erkennen, daß aber trotzdem das „Daß" außer Frage steht. Je weiter die Biologie, Physiologie, Psychologie voranschreitet, desto öfter muß dieser Unterschied gemacht werden. Und daß wir bei einem so hochliegenden Problem, wie es die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ist, uns mit der Erkenntnis des „Daß" begnügen müssen, dürfte erst recht nicht auffallen oder gar zu Einwänden gegen die Tatsächlichkeit der Freiheit Anlaß geben. Unser Argument aber schon führt uns so bestimmt und klar zur Einsicht in die Tatsächlichkeit der Freiheit des menschlichen Willens, zur Erkenntnis des „Daß". Es wird von der Selbstbeobachtung das Auftreten von schwächeren und stärkeren Beweggründen festgestellt, von denen jede Gruppe das Wollen in ihrem Sinne in Beschlag zu nehmen sucht. Aber die nämliche Selbstbeobachtung konstatiert auch das Zustandekommen eines Willensaktes im Sinne der schwächeren Beweggründe. Nach der Annahme der Deterministen, die da behaupten, daß der Willensakt im Sinne der stärkeren Beweggründe sich einstellen muß, wäre so etwas nicht möglich, oder aber — und das ist bei der klaren Aussage der Selbstbeobach-

tung eben unsere Ansicht — die Deterministen, d. h. die Leugner der Willensfreiheit, sind im Irrtum. Wenn die gegebenen Beweggründe der Sachlage nach nicht ausreichen zur Erklärung des Willensaktes, so muß man eben die entscheidende Ursache in der Willensenergie des Geistes suchen. Das alles ist reine Theorie. — Die Praxis kommt bestätigend hinzu. Wenn nämlich dieser Geist selber in der Erkenntnis des Wertes oder trotz der Erkenntnis des Unwertes ein Wollen in sich selbst und aus sich selbst heraus gestaltet, dann kann man sagen, daß er selber dieses Wertes bezw. dieses Unwertes teilhaftig wird. Und erst dann und nur dann ist die Beurteilung, mit der Moral und Recht bei den einzelnen und von seiten der Gesellschaft auf die Handlungen normaler Menschen reagieren, in ihrem Rechte und nicht bloß Mittel zum Zweck oder, wie man auch schon gesagt hat, ein Niederschlag der derzeitigen Volksanschauung.

Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet[1]) und seine Quaestiones disputatae.

Von Franz Ehrle S. J. in Rom.

Die sich erfreulicherweise immer verstärkende Forschungsarbeit auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik findet wohl kaum ein lohnenderes Arbeitsfeld als annähernd die ersten fünfzig Jahre nach dem Tode des hl. Thomas, jene Zeit, in der sich der eigentliche Wahrheitskern des christlichen Aristotelismus im wesentlichen durchsetzte; in der die augustinische Richtung endgültig in die aristotelischen Bahnen einlenkte und hiedurch die Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik ihren Höhepunkt erreichte. Doch nur zu bald bahnte sich im scholastischen Schulbetrieb jene unberechtigte Vor- und Alleinherrschaft der abstrakten Gedankenspekulation an, welche die Signatur jener Zeit des Niedergangs bildete, die wir, nicht ganz zutreffend, als die Periode des Nominalismus bezeichnen. Die Erforschung dieser Aufstiegs- und Verfallszeit verspricht uns nicht nur eine wertvolle Bereicherung unseres historischen Wissens, sondern muß auch durch Aufweisung der treibenden und fördernden Kräfte sowohl des Fortschritts als des Niederganges uns eindringliche Mahnungen und wertvolle Hinweise erteilen in Betreff der Gestaltung des philosophischen und theologischen Lehrbetriebs.

Zur Signatur des Verfalles gehört die Vernachlässigung der Quellen des positiven Wissens: des Buches der Natur und der Vermittler der übernatürlichen Offenbarung; die Mißachtung des grundlegenden, nützlicheren und gangbareren Lehrstoffes und das Jagen nach neuen, spitzfindigen, vorwitzigen Fragestellungen, infolgedessen das Schöpfen aus Quellen zweiter und dritter Ordnung, die ungerechtfertigte Bevorzugung der modernen Modeauktoren gegenüber den gediegeneren Lehrern der älteren Zeit. Bezeichnenderweise finden wir, wie anderwärts genauer nachgewiesen werden soll, in den Akten der General- und Provinzialkapitel, zumal des Dominikanerordens, eindringliche Verwarnungen gegen diese verderblichen Mißbräuche, die also beizeiten erkannt und — leider ohne entsprechenden Erfolg — bekämpft wurden.

Im nachfolgenden soll ein kleiner Beitrag zur Erforschung der erwähnten Periode geboten werden durch den Hinweis auf die noch unedierten Schriften eines Lehrers, welcher im wissenschaftlichen Betrieb jener Zeit eine gewisse Rolle spielte.

Biographisches. — Über den Dominikaner Thomas de Sutton liegen uns nur sehr dürftige, biographische Quellenangaben vor, welche bisher als sicheres Erbgut weitergegeben wurden, und doch selbst von diesen hält bei kritischer Prüfung ein Teil nicht stand und muß ausgeschieden werden.

Thomas fehlt im Verzeichnis der Pariser Theologie-Doktoren des Dominikanerordens,

---

1) In den Hss. findet sich sowohl die Form Quolibet wie Quodlibet und Quotlibet. So viel ich bis jetzt sehe, ist Quolibet die ältere Form. Im Plural ist neben Quodlibeta auch Quodlibet und Quolibet im Gebrauch. Vgl. unten S. 432—434.

das wir Stephan de Salanhac und Bernard Gui[1]) verdanken. Hieraus ergibt sich, daß seine Lehrtätigkeit hauptsächlich an die Oxforder Universität zu verlegen ist. Er kann möglicherweise einige seiner Studien- und Lehrjahre am Generalstudium von Saint-Jacques zugebracht haben, doch wird er hier als Lehrer kaum eine bedeutendere Rolle gespielt haben.

Dagegen enthält das Schriftstellerverzeichnis der von Denifle[2]) untersuchten Stamser Handschrift eine Liste der Schriften unseres Lehrers, welche ich hier folgen lasse.

[58] [3]) Frater Thomas de Sutona scripsit librum de concordia librorum Thome.

[94] [4]) Frater Thomas de Sutona, natione Anglicus, magister in theologia, scripsit super predicamenta, super sex principia. Item complevit scriptum Thome super periermenias. Item super priora. Item de unitate formarum. Item duo quodlibet. Item de relatione. Item summam Thome [5]). Item super Psalterium.

Hiemit wird uns wenigstens Thomas als Magister der Theologie des Dominikanerordens und seine literarische Tätigkeit bezeugt, und zwar, je nach der Datierung des obigen Verzeichnisses, wie Denifle[6]) annimmt, für die Zeit vor 1323, oder, wie Mandonnet[7]) glaubt, vor c. 1311. Dieses Verzeichnis und seine Vervollständigung[8]) zeigt uns Thomas als einen Gelehrten, der einen nicht geringen Teil seiner literarischen Tätigkeit der Verteidigung seines Ordens widmete und also nach aller Wahrscheinlichkeit seine besten Jahre im Orden verlebte.

Leider gibt uns das Verzeichnis keinen Hinweis auf die Zeit der Lehrtätigkeit unseres Autors. Dieselbe bleibt leider in ein bedauerliches Dunkel gehüllt. Die alten Biographen bieten uns nur unbegründete Behauptungen. Der Dominikaner Leander Albertus[9]), setzt Thomas um 1277 an. Der fleißige englische Bibliograph John Bale[10]) sagt dagegen: ‚claruit a. D. 1290'. Dasselbe Datum wiederholen John Pits[11]) und Thomas Dempster[12]), Antony Wood[13]) und Thomas Tanner[14]). Nach Johannes Leland[15]) lehrte Thomas unter Edward I. (1272—1307). Nach Pits Vorgang bezeichneten die meisten der obigen Autoren Thomas nach dem Sprachgebrauch einer viel späteren Zeit als ‚Doctor Sorbonnicus', d. h.

---

1) L. Delisle, Notice sur les mss. de Bernard Gui in den Notices et extraits des mss. XXVII. 2 p. (1879), 169—455; Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II (1886), 167—192, 204—225.

2) Archiv a. a. O. SS. 192—201, 226—240.

3) Ebenda S. 233.

4) Ebenda S. 239.

5) Laurentius Pignon († 1449), Catalogus fratrum spectabilium ord. fr. Praed. in der Pariser Nat.-Bibliothek cod. 14582, ff. 135—142: Thome] theologie; vgl. Denifle, Archiv II, 195; Quetif-Echard, SS. ord. Praed., I, 804.

6) Archiv a. a. O. II, 194.

7) Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin. Fribourg, 1910, p. 78.

8) S. unten S. 431.

9) De viris illustribus ordinis Praedicatorum ll. sex. Bononiae, 1517, f. 136: ‚Num vides Thomam de Suctonia Anglicum . . . circa annum Domini florentem MCCLXXVII.'

10) Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae catalogus. Basileae, [1557], p. 353: ‚Claruit anno a Christo redemptore nato 1290'; vgl. Index Britanniae Scriptorum, quos ex variis bibliothecis collegit Jo. Baleus cum aliis, ed. R. Lane Poole. Oxford, 1902, p. 456 f.

11) Relationum historicarum de rebus Anglicis. Paris, 1619, p. 378.

12) Historia ecclesiastica gentis Scotorum. Bononiae, 1622, lib. 17, n. 1075, p. 595: ‚Claruit anno MCCXC'; vgl. desselben Scotorum scriptorum nomenclatura. Bononiae, 1622, p. 20.

13) Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis. Oxoniae, II (1674), 87: ‚Claruit 1298'; cf. I, 86.

14) Bibliotheca Britannico-Hibernica. Londini, 1748, pp. XXXIX, 690.

15) Commentarii de Scriptoribus Britannicis auctore Joanne Lelando, ed. Ant. Hall. Oxonii, 1709, p. 310 f.: ‚Floruit regnante Edovardo Longo'.

als Pariser Doktor, was bereits Echard[1]) in derselben Weise, wie wir oben[2]), zurückgewiesen hat. Woher das Datum Leanders 1277 stammt, ist mir unerfindlich. Dagegen läßt sich der Ursprung des Datums der englischen Biographen 1290 nachweisen.

Tanner[3]) berichtet, in den Briefbüchern des Bischofs Oliver Sutton von Lincoln (1286 bis 1299) sei ein vom 9. Januar 1290 datiertes Schreiben dieses Bischofs enthalten, durch das derselbe den Magister Thomas de Sutton, Kanoniker von Lincoln, zum Archidiakon von Northampton ernennt. Leider reicht die von der ‚Cantorbury and York Society' unternommene Ausgabe der Briefbücher der Bischöfe von Lincoln mit dem zweiten Band erst bis in die Regierung Roberts Grosseteste (1235—53). Doch ist an der Angabe Tanners nicht zu zweifeln. Ich kann dieselbe durch zwei päpstliche Schreiben bekräftigen. In den Registerbänden Nikolaus' IV.[4]) ist uns ein Brief an den Bischof von Lincoln vom 5. Jan. 1292 erhalten, durch den dieser bevollmächtigt wird, dem Magister Thomas de Sutton, Archidiakon von Northampton, die nötige Dispens zu erteilen, um ein weiteres kirchliches Benefiz in Besitz zu nehmen. — Noch wichtiger ist ein Schreiben aus den Registerbänden Clemens' V. vom 8. Sept. 1310[5]). Durch dasselbe erhält auf Bitten des Kardinallegaten

1) L. c. I, 464.

2) S. 426 f.

3) L. c. p. 690, note g.

4) Vatikanisches Archiv, Regest. Vatic. 46, f. 146v, c. 731: episcopo Lincolniensi. — Virtutum merita, quibus dilectus filius magister Thomas de Suctone, archidiaconus de Norhamptone in ecclesia Lincolniensi noscitur insignitus, benigna consideratione pensantes, libenter sibi apostolici favoris impertimur auxilium et eum condigna gratia honoramus per quod sibi honoris et fame proveniat incrementum, secundum idem magister Thomas nobis humiliter supplicavit, ut secum, quod preter dictum archidiaconatum curam animarum habentem et prebendam, quam in dicta ecclesia obtinet, unicum aliud beneficium ecclesiasticum, etiam si similem curam habeat, si sibi canonice offeratur, libere recipere valeat et una cum dicto archidiaconatu licite retinere, dispensare misericorditer dignaremur. Nos itaque attendentes laudabile testimonium, quod eidem magistro de multe probitatis meritis perhibetur, et volentes personam suam prosequi gratiose, ipsius supplicationibus inclinati, gerentes quoque de circumspectione tua fiduciam in Domino pleniorem, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatenus cum eodem magistro T[homa], si sibi eius ad hoc videris merita suffragari, quod preter archidiaconatum predictum unicum aliud ecclesiasticum beneficium, etiam si similis illi cura imineat, sibi canonice offeratur, libere recipere valeat et cum prefato archidiaconatu libere retinere, auctoritate nostra dispenses, prout secundum Deum videris expedire, constitutione generalis concilii super hoc edita et qualibet alia contraria non obstante; proviso quod predictus archidiaconatus et huiusmodi beneficium debitis obsequiis non fraudetur et animarum cura in eis nullatenus negligatur. — Datum Rome apud Sanctam Mariam Maiorem, nonis ianuarii, anno quarto. — Auszüge siehe in E. Langlois, Registres de Nicolas IV., Paris, II (1892), 878, n. 6585 und in Papal Letters (Rolls-Series). London, I (1893), 548. Bei der Beurteilung des Briefes ist selbstverständlich das Formelwesen der päpstlichen Kanzlei in Rechnung zu setzen.

5) Vatikanisches Archiv, Regest. Vatic. 57, f. 187v: ‚Dilecto filio magistro Thome de Suctone, archidiacono Northampton[ensi] in ecclesia Lincolniensi.' — Multiplicia tuarum dona virtutum, super quibus laudabiliter commendaris, digne nos excitant et inducunt, ut personam tuam speciali prosequamur gratia et favore. Cum itaque, sicut pro parte tua fuit expositum coram nobis, adeo senio confectus existas, quod archidiaconatum tuum Northampton[ensem], quem in ecclesia Lincolniensi obtinere dinosceris, nequeas comode visitare, nos dilecti filii nostri Thome, tituli sancte Sabine presbiteri cardinalis, pro te nostram gratiam implorantis ac tuis supplicationibus inclinati, tibi auctoritate predicta indulgemus, ut usque ad triennium possis per aliquam personam ydoneam, in sacerdotii ordine constitutam, quam ad hoc duxeris deputandam, personas, ecclesias, et loca ecclesiastica predicti archidiaconatus tui, in quibus tibi visitationis officium competit de consuetudine vel de iure et c. ut supra usque Datum ut supra [Datum in prioratu de Grausello prope Malausanam Vasionensis diocesis, XVII kal. novembris, anno quarto]. Mit der Ausführung des Schreibens werden durch weitere Schreiben betraut subdiaconus et magistri Gocelinus de Kirmgtone et Johannes de Subtone, canonici ecclesie Lincolniensis. — Auszüge im Registrum Clementis V. ed. Mon. ord. s. Ben. Romae, V (1887), 276, n. 5900; Papal Letters (Rolls-Series) London, II (1895), 74.

Thomas[1]): der Magister Thomas de Sutton, Archidiakon von Northampton, in Anbetracht seines hohen Alters, für drei Jahre die Erlaubnis, sein Archidiakonat durch einen geeigneten Stellvertreter visitieren zu lassen.

Aus diesem letzten Schreiben von 1310 scheint sich zu ergeben, daß wir den in den eben erwähnten drei Schreiben genannten Magister Thomas de Sutton, Archidiakon von Northampton, mit unserm Dominikaner dieses Namens wohl kaum identifizieren dürfen. Der Archidiakon Thomas gehörte offenbar dem Weltklerus an, und zwar bis in sein hohes Alter; während der Dominikaner Thomas, wie ich schon oben[2]) hervorhob, seine besten Jahre im Orden verlebt hat[3]) und in seiner Lehrrichtung einen so engen Anschluß an die spezifischen Lehrsätze des Aquinaten zeigt, wie er bei einem unabhängigen Lehrer des Weltklerus kaum erklärlich wäre. Außerdem ist zu beachten, daß der Name Sutton schon damals in England sich häufig fand[4]), wie er ja auch heute nichts weniger als selten ist. — Es gab also um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts kurz nacheinander, ja vielleicht teilweise gleichzeitig, zwei Thomas de Sutton, beide Doktoren der Theologie der Universität Oxford; der eine von ihnen war sicher in der Schule des Dominikanerkonventes tätig, der andere vielleicht in einer dem Weltklerus gehörigen Schule. An dieser Folgerung kann, wie es scheint, selbst die Notiz der Oxforder Hs.[5]) uns nicht irre machen, nach welcher Sutton eine Zeitlang als ‚socius' dem Merton-Kolleg angehörte und sich erst später dem Dominikanerorden anschloß. Dies läßt sich eben kaum mit obigem päpstlichen Schreiben von 1310 reimen. Nach demselben mußte Thomas noch Ende 1310 dem Weltklerus angehört haben und bereits hochbetagt gewesen sein. Folglich müßte er seine Quodlibeta und Quästionen vor 1310 als ein dem Weltklerus angehöriger Lehrer verfaßt haben, was auch das unten zu bestimmende Datum dieser Schrift fordert. Dies ist aber nach dem eben Gesagten kaum anzunehmen.

Halten wir also noch weitere Ausschau nach stichhaltigerem, biographischem Material unseres Dominikanerlehrers.

In den Jahren 1312 und 1313 führten die Dominikaner mit der Universität von Oxford einen langwierigen Prozeß, dessen Akten uns in einer Pergamentrolle von über vier Meter in der Bodleiana: Digby, Rolls I.[6]) größtenteils erhalten und nun endlich vollständig veröffentlicht sind[7]). Da es sich im Prozesse um die Verleihung der theologischen Grade handelte, so hoffte ich, die Namen von Lehrern aus der unmittelbar vorhergehenden Zeit zu finden. Doch werden leider nur Lehrer aus der Zeit des Prozesses genannt[8]), und findet sich nichts, was unsere Nachforschungen irgendwie fördern könnte.

So bleibt uns denn, so viel ich sehe, ein einziges Schriftstück übrig, welches uns die Zeit der Lehrtätigkeit unseres Magisters Thomas wenigstens annähernd bezeichnet. In vier

1) Der englische Dominikaner Thomas Jorz, Provinzial seines Ordens in England 1297—1303, Beichtvater Kg. Edward I, Kardinal 1305—1310; vgl. Eubel, Hierarchia cath. I (1898), 13; Baluze, Vitae pap. Aven. I, 629, 637; Quetif-Echard, SS. ord. Praed. I, 508 f.

2) S. 427.

3) In einer eigenen Schrift verteidigte er die Ideale und die Lebensweise seines Ordens; s. unten S. 432.

4) Vgl. z. B. Calendar of Patent Rolls (Rolls-Series) Edward I, 1292—1301. London, 1905, p. 851.

5) S. unten S. 434.

6) G. Macray, Catalogi codd. miss. Bibliothecae Bodleianae. Pars nona: Codd. Kenelm Digby. Oxonii, 1883, p. 246.

7) Collectanea. Second Series ed. Montagu Borrows (Oxford Hist. Society XVI). Oxford, 1890, pp. 193—273.

8) L. c. p. 239 wird 1311 ein Hugo de Suctona (Sutton) als ‚magister regens fratrum predicatorum' im Oxforder Convent erwähnt; vgl. p. 272.

Handschriften[1]), welche die Quodlibeta des Gottfried de Fontaines enthalten, findet sich ein Verzeichnis der Stellen dieser Quodlibeta (V bis XIII) angefügt, an welchen sich Gottfried von der ‚sententia communis' oder von den Anschauungen der berühmtesten Lehrer seiner Zeit entfernte. Am häufigsten werden Heinrich von Gent († 1293) und der hl. Thomas († 1274) als Gegner Gottfrieds († 1303) genannt, nicht selten Ägidius von Rom († 1316) und Jakob von Viterbo († 1308). Einmal findet sich auch unser Thomas de Sutton erwähnt. Wir lesen im Vatic. lat. 1032, f. 33 ‚[Quodlibet septimo] Item questione IX contra Sutone, quod potentia intellectiva ante intelligere non est potentia pura in gradu entis, sed est actus et perfectio; et ibi tangit unam opinionem et improbat qui ipsam potentiam puram ponit.'

Die Verbindung, in welche hier Sutton mit den angesehensten Pariser Lehrern gebracht wird, ist für seine richtige Wertung von Bedeutung, um so mehr, als er der einzige Oxforder Lehrer ist, der hier berücksichtigt wird. Eine ähnliche Gruppierung derselben Pariser Theologen findet sich in der bekannten Fixierung der Bücherpreise (taxatio librorum) vom 25. Februar 1304[2]), was als Behelf für die Datierung unseres Theologen Beachtung verdient.

Der Verfasser obiger Zusammenstellung von Lehrgegensätzen will, wie ich glaube, nicht sagen, Gottfried habe in der neunten Frage des siebten Quodlibets gegen eine ihm vorliegende Quästion Suttons polemisiert; er behauptet nur: Gottfried widerspricht hier dem, was Sutton dort verteidigt. Es studierte eben der Verfasser der Zusammenstellung in den ihm zugänglichen Handschriften theologische und philosophische Probleme und richtete dabei sein Hauptaugenmerk auf Gottfried. Hierbei interessieren ihn die zwischen Gottfried, den anderen Lehrern und den herrschenden Ansichten seiner Zeit bestehenden Gegensätze; diese verzeichnet er. Ob die Schriften der Lehrer, welchen Gottfried widerspricht, demselben bereits vorlagen und von ihm mit Wissen und Willen bekämpft wurden, oder ob diese Lehrer gleichzeitig mit Gottfried, aber unabhängig von ihm, ja vielleicht erst nach ihm die betreffenden Lehrpunkte behandelten und in gegensätzlichem Sinne entschieden, interessierte den Verfasser unserer Zusammenstellung nicht und war ihm wohl in vielen Fällen unbekannt. Er stellt nur die zu seiner Zeit in den ihm vorliegenden Schriften der angesehensten Lehrer zutage tretenden Gegensätze fest. Es kann also aus seiner Zusammenstellung nur geschlossen werden, daß die von ihm erwähnten Schriften ihm vorlagen. Nur aus den Biographien der Lehrer und aus der Taxatio von 1304 können wir die Abfassungszeit unserer Zusammenstellung annähernd auf die letzten Jahre des dreizehnten oder spätestens auf die allerersten Jahre des vierzehnten Jahrhunderts ansetzen.

Im übrigen läßt sich die Quästion Suttons, welche der Verfasser der Zusammenstellung im Auge hatte, nachweisen. Es ist, wie wir sehen werden, die vierzehnte Quästion des ersten Quodlibets. Prüfen wir die beiden Quästionen, so finden wir in keiner eine direkte

1) In Vatic. lat. 1032 (membr., ff. 256, 349×237 mm., saec. 14 in., ol. Collutii Salutati), f. 32v—34v, f. 33v, ohne Titel; — in Vatic. Borghes. 303 (membr., ff. 142, 327×223 mm.), ff. 140—140v, f. 140 mit dem Titel: ‚Tabula super 9 quolibet m[agistri] G[odefredi] quantum ad articulos, in quibus dissentit ab aliis.' Die Artikel finden sich hier in verkürzter Form; so unser Artikel: ‚Item q. 9 contra Suton[e], quod potentia intellectiva ante intelligere non est potentia pura in genere entis'; — in Florenz Nationalbibl. Conventi soppressi 532. E. 5 (membr., ff. c. 200, folio, saec. 14 in., ol. S. Maria Novella), ff. 106—108, f. 106v, mit dem Titel: ‚Incipit tabula super eadem quolibet [Godofredi abbreviata per Herveum], in quibus locis, idem contradicit aliis doctoribus vel nova dicit'; — in Oxford, Merton College 276 (membr., ff. 175, klein Folio, saec. 14) ff. 51—52v: ‚Tabula super 9 quolibet magistri Godefredi quantum ad articulos et loca, in quibus dissentit ab aliis, et hoc a 5 quolibet et sic deinceps'; ist unvollständig und bricht im quolibet 13 ab.

2) Denifle-Chatelain, Chartularium univ. Paris. II, 107, n. 642. Außer den oben genannten Lehrern findet sich von den für uns in Betracht kommenden hier noch Richardus de Mediavilla (Middleton).

oder indirekte Bezugnahme auf die andere; dagegen können wir wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit die Quästion Suttons einem fortgeschritteneren Stadium der Frage zuweisen. Weitere Anhaltspunkte zur Datierung der Lehrtätigkeit unseres Theologen haben wir in seinen Schriften zu suchen. Machen wir uns deshalb mit denselben bekannt.

Die Schriften. — Es kommt für uns hier nicht der ganze literarische Nachlaß Suttons in Frage, sondern nur die Handschriften, welche dessen Quodlibeta und Quaestiones disputatae enthalten. Ich beschränke mich daher in betreff der übrigen, in der Stamser Hs. ihm zugeteilten Schriften auf folgende Hinweise.

In betreff der ‚Concordia librorum Thome', eines Versuches, die in den Schriften des hl. Thomas zutage tretenden Widersprüche auszugleichen und zu erklären, verweise ich auf die dankenswerten Ausführungen Mandonnets[1]). Diesen Versuchen liegen die Verzeichnisse zugrunde, welche verschiedene Titel führen, z. B. „Isti sunt Articuli, in quibus Thomas invenitur aliter dixisse in uno loco et aliter in alio"[2]). Mandonnet stellt uns eine Ausgabe dieser ‚articuli' in Aussicht, während wir von Pelzer die Veröffentlichung einer Concordia zu erwarten haben.

Für die Sutton zugeschriebenen Kommentare zu aristotelischen Schriften kann ich nur auf die Oxforder Hs. Merton College 274, Bl. 79 v—122 hinweisen, wo der dem hl. Thomas und der Sutton zukommende Teil des Kommentars der Schrift de generatione et corruptione scharf voneinander geschieden sind[3]). In ähnlicher Weise soll nach dem Stamser Verzeichnis Sutton den Kommentar des Aquinaten zur Schrift περὶ ἐμψυχίας, der in der Tat unvollendet blieb, zu Ende geführt haben, wovon wir allerdings in der neuen Thomasausgabe[4]) nichts erfahren.

Eine ‚quaestio de unitate formae substantialis' wird im cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge einem Thomas Anglicus zugeschrieben[5]). Doch für die Autorschaft dieses Traktates dürfte außer Sutton der englische Dominikaner Thomas Jorze in Frage kommen, wenn einmal alle diese Streitfrage behandelnden Traktate methodisch gesichtet und untersucht werden[6]).

Zu beachten ist, daß das Stamser Verzeichnis Sutton nur zwei Quodlibeta zuteilt, wie ja auch die Ottoboni-Hs. nur zwei enthält. Es mag also zwischen der Abfassung der beiden ersten und der beiden letzten ein gewisser Zeitraum verflossen sein und unterdessen

1) Premiers travaux de Polémique Thomiste in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. VII (1913). Extr. pp. 25—35.

2) So im Vatic. lat. 813, ff. 10v—12. Im Vatic. 754, ff. 148—148v: ‚Hec sunt questiones et articuli vel verba articulorum, in quibus frater Thomas aliter videtur sentire in opere sententiarum et in summa.' Die ‚articuli' und die ‚concordia' (inc. ‚Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia') finden sich in der Stadtbibliothek von Brügge cod. 491, in der Nationalbibliothek von Florenz Conventi soppressi 532. E. 5, ff. 110—127: ‚Concordatio contradictionum fratris Thome in scripto sent. cum summa et aliis suis questionibus.' Inc. ‚Veritatis et sobrietatis verba loquor.'

3) ‚Hic terminatur expositio fratris Thome et incipit expositio fratris de Suthona'; vgl. H. Cox l. c. I, 107 f.

4) S. Thomae opera omnia ed. Zigliara. Romae, I (1882) in der nicht gezählten praefatio. — Ob daselbst der rätselhafte Robertus de Vulgarbia des cod. Vatic. Urb. 214, f. 241 v nicht eine der zahlreichen Verzerrungen des Robertus Kilwardby ist?

5) Zwischen verschiedenen Traktaten des hl. Thomas an vierter Stelle. Inc. ‚Quoniam sanctum est prehonorare veritatem pre ceteris amicis.' An neunter Stelle folgt ein ‚tractatus fratris Thome Anglici de productione formarum substantialium'. Inc. ‚De productione forme substantialis in esse sententiam solempnem priorum doctorum tanquam principium ab initio habitam, posteriores tanquam impossibilem respuunt.'

6) S. Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode in der Zeitschrift für kath. Theologie. XXXVII (1913), 269.

die beiden ersten für sich in Abschriften verbreitet worden sein. — ‚De relationibus' ist in der Hs. von Troyes eine Gruppe von acht Quästionen (nn. 32—39) enthalten, auf die sich möglicherweise das ‚item de relatione' bezieht. — Bei der ‚Summa theologie' haben wir vielleicht an eine summenartige Zusammenordnung von Quaestiones disputatae zu denken, wie sie die Hs. von Troyes bietet. Dies scheint auch Leander Albertus vorauszusetzen[1]). — Endlich ist noch ein Traktat de instantibus[2]) und eine ‚determinatio fratris Thome de Sutton[e] contra emulos et detractores fratrum predicatorum'[3]) zu erwähnen. — Doch kommen wir nun zu den Quodlibet und den Quaestiones disputatae unseres Lehrers.

Dieselben scheinen verhältnismäßig wenig Verbreitung gefunden zu haben. Es weist eben die Oxforder Dominikanerschule im 14. Jahrhundert für das Gebiet der eigentlichen philosophischen und theologischen Spekulation[4]) nur wenige bedeutendere Namen auf (Nikolaus Trivet, Thomas Joyce; Robert Holkot scheint in Cambridge gelehrt zu haben[5]), Thomas Claxton[6]) gehört mehr dem 15. Jahrhundert an). Sodann verschwanden die englischen Klosterbibliotheken im Verlauf der religiösen Wirren fast vollständig. Ich konnte bisher nur vier Handschriften auffinden, in welchen die erwähnten Schriftgattungen den Namen Suttons führen.

1. Vatic. Ottob. 1126, Pergament, Bll. 127, 307×229 mm., 13./14. Jahrhd., englische Schrift, gehört zu der einzigen mir bekannten Hss.-Gruppe, welche sich in den ersten Jahrzehnten der religiösen Umwälzung Englands, besonders aus den Cambridger Klosterbibliotheken in das Studienzimmer des unvergleichlichen Marcello Cervini retteten, wie uns binnen kurzem Bannister ausführlicher berichten wird.

Die Hs. beginnt Bl. 1[1] (Bl. 16 nach einer aus dem 14./15. Jahrhd. stammenden Blattzählung[7]) bis 4v mit drei Quaestiones disputate und

Bl. 4v—16v einer ‚prima disputatio de quolibet' mit 22 Quästionen, die noch zu bestimmen sind.

1) L. c. f. 136: ‚Adverte illud eius [Suttons] mancipium post ipsum ferens summam theologie cum quaestionibus difficillimis pro declaratione doctrine divi Thomae Aquinatis.'

2) Im Vatic. lat. 806, ff. 22—25: ‚Tractatus sancti Thome de Aquino ord. pred. de instantibus' inc. ‚Quoniam omnem durationem imitatur instans' heißt es Bl. 25 am Ende von einer Hand des ausgehenden 14. Jahrhds.: ‚Credo tractatus iste de instantibus fuerit editus a fratre Thoma de Sutona Anglico.' Auf diesen Traktat machte mich freundlichst Dr. Pelzer aufmerksam.

3) Oxford, Lincoln College, 81, (folio, pergam. ff. 110, saec. 14/15) ff. 32—33. Inc. ‚Quia quidam emuli fratrum ordinis predicatorum impingunt in eos dicentes, quod eiusdem ordinis fratres non observant formam apostolorum nec vivant secundum formam apostolicam propter, tria quia predicatores vadunt calceati, apostoli incalceati; secundo abstinent a carnibus, apostoli autem indifferenter vescebantur de sibi appositis ... tertio quia predicatores habent aliquem sui ordinis, qui pecuniam et alias elemosynas sibi datas recipit et dispensat in usus fratrum, quod apostoli non fecerunt ... und endet: idcirco dicoi predico et assero quod ... non derogat vite nec apostolice perfectioni.' In Betreff der Schuhe des Heilandes erwähnt er, daß ‚in chronicis antiquis legitur' daß im Lateran (Sancta Sanctorum) ‚habeantur calceamenta Salvatoris.'

Eine ähnliche Verteidigungsschrift aus derselben Zeit verzeichnet der Katalog der Bibliothek des Dominikanerkonventes von SS. Giovanni e Paolo in Venedig, [Berardelli] Nuova Raccolta d'opuscoli scientifici (ed. Calogerà), to. 32 (1778), p. 114, cod. 98: ‚Jacobi de Voragine, Defensorium contra impugnantes fratres praedicatores, quod non vivant secundum vitam apostolicam.' Beginnt: ‚Divina providentia B. Dominicus'; endet: ‚magis consonum'; wovon Echard l. c. I, 458 einen Druck verzeichnet: ‚Venetiis per Lazarum de Soardis, 1504.'

4) Auf andern Gebieten betätigten sich mehrere u. a. Thomas Walleys, Simon de Boraston, Thomas Palmer.

5) Quetif-Echard l. c. I, 650.

6) In Florenz in der Nationalbibliothek, Conventi Soppressi, 340. B. 6. (aus S. Maria Novella), in Cambridge, Gonville and Caius College 370, vgl. Montague Rhodes James, A descriptive Catalogue of the Mss. of Gonv.-Caius Coll. Cambridge, II (1908), 419.

7) Diese Zählung endet Bl. 16 mit ‚31 fol.'

Bl. 17—44v sechs ‚quaestiones disputate' des ‚frater Thomas de Suctona'. Allerdings findet sich dieser Name nur auf Bl. 24 am Ende der zweiten Quästion: ‚Explicit quaestio disputata a fratre Thoma de Suctona'; weshalb diese Belegstelle unten ergänzt und erweitert werden muß.

Bl. 45—90v erstes und zweites Quodlibet des Thomas, ohne dessen Namen; die letzte (18.) Quästion des zweiten Quodlibet ist unvollständig.

Bl. 91—92v das ‚principium' zu Vorlesungen über die Hl. Schrift. Der Schluß fehlt.

Bl. 93—139 von anderer, englischer Hand ein Kommentar zum dritten Sentenzenbuch und Bl. 139v—155 ein weiterer zum vierten, welcher Bl. 93[1]) von derselben und Bl. 139[2]) von einer wenig jüngern Hand, einem ‚Couton' zugeschrieben wird; eine Zuteilung, welche wir genauer zu prüfen haben werden, wenn wir uns mit diesen Kommentaren beschäftigen.

Bl. 155v—156v wird eine Quästion und Bl. 157 das ‚principium': eine Vorrede zum Kommentar zum dritten Sentenzenbuch nachgetragen[3]).

2. Basel, Universitätsbibliothek, B. IV. 4, Pergament, Bll. 202 (doch springt die Zählung von 119 auf 130), 345×250 mm, 14. Jhrhd. Auf dem Rücken und auf einem an den vorderen Deckel innen eingeklebten Zettel von einer Hand des 15. Jahrhds.: ‚Nicolai Trevet Angli quodlibeta'. Am hinteren Deckel auf einem außen aufgeklebten Pergamentzettel: ‚Quodlibeta fratris Nicolai Trevet Anglici, ordinis Predicatorum, cum tabula in fine libri. H 4', in Schrift des 14./15. Jahrhds. Alter Einband: Holzdeckel mit einem Streifen weißen Kalbsleder am Rücken. — Die von einem deutschen Schreiber stammende Schrift ist stellenweis, wo das Pergament zu wenig entfettet ist, schwer leserlich, zumal, da sie durchgehends klein und mit Abkürzungen gespickt ist und daher an die Augen große Anforderungen stellt. — Dank der großen Freundlichkeit des Herrn Oberbibliothekars Dr. R. Ch. Bernoulli konnte ich die Hs. in Rom von neuem einsehen.

Da der Text der Hs. kaum irgend einen nützlichen Titel aufweist[4]), sind wir für die Zuweisung der einzelnen Quodlibeta und Quästionen an ihre Verfasser fast gänzlich auf die zwei am Ende angefügten Indizes angewiesen. Auffallenderweise hat nämlich ein Schreiber des 14. Jahrhunderts auf Bl. 200 bis 202 zweimal die in der Hs. behandelten Quästionen verzeichnet und dabei die wünschenswerten Titel eingeschoben. Doch weisen diese letzteren gewisse Verschiedenheiten auf. Bei der Bedeutung, welche diese Titel für die Scheidung des literarischen Nachlasses von Trivet und Sutton haben, lasse ich diese Verzeichnisse hier unten[5]) im Auszuge folgen. Beide

1) Am oberen Rand: ‚Couton super 3m'.

2) Am oberen Rand ‚Couton super 4m'. Ebenso findet sich Bl. 157v in dem ebenfalls von einer Hand des 14. Jahrhds. geschriebenen Verzeichnis der Quästionen dieser beiden Kommentare: ‚Questiones super 3m Couton' und ‚Questiones libri 4i'.

3) Von nebensächlichen Einträgen erwähne ich noch: Bl. 1 am oberen Rand von einer Hand des 16. Jahrhds.: ‚Questiones logicales et theologice. Item duo quodlibeta Conton (!). Item Conton super 3. et 4. sententiarum. Item de statu.'

Bl. 16v findet sich nach Federproben aus dem 15. Jahrh. eine Schenkungsurkunde eines Reginaldus Trappe (?) de Heam ‚Data apud Hemmynforde die martis proxime ante festum Omnium Sanctorum, anni regni Edwardi'.

4) Bl. 52v steht nach dem vierten Quodlibet Trivets: ‚Finis est' und hierauf, vielleicht von anderer Hand, in roter Tinte: ‚frere piere [piers?] de semton [semtou?]', möglicherweise der Name des Schreibers oder eines Benützers der Hs. — Bl. 64 am Ende des fünften Quodlibets Trivets heißt es von derselben Hand: ‚Explicit primum quodlibet disputatum ex.me [l. Oxonie].' Bl. 115v findet sich am oberen Rand: ‚Secundum quodlibet' und von hier bis Bl. 137v die Zählung der Quästionen. — Bl. 137v lesen wir an derselben Stelle: ‚Incipiunt q[uestiones] determinate.' Alle diese Eintragungen stammen von Händen des 14. Jahrhunderts.

5) Bl. 200: ‚Incipit primum quodlibet Treflet', ff. 1—11 (33 Quästionen).
‚Secundum quodlibet', ff. 11—23 (38 Quästionen).
‚Tertium quodlibet', ff. 24—36 (26 Quästionen).
‚Quartum quodlibet', ff. 36—52 (38 Quästionen, aber die letzten fünf Quästionen sind durch einen Strich abgetrennt).
Bl. 201: ‚Incipit primum quodlibet Treflet', ff. 1—11.
‚Incipit secundum quodlibet', ff. 12—23.
Bl. 201v: ‚Tertium quodlibet', ff. 24—36.
‚Quartum quodlibet', ff. 36—48 (33 Quästionen).

Verzeichnisse sind unvollständig; das erste wohl, weil nach Bl. 200 zwei Blätter ausgeschnitten wurden; beim zweiten brach der Schreiber selbst auf Bl. 202 mit Bl. 117 ab. Die Verwertung der beiden Verzeichnisse kann erst weiter unten erfolgen.

3. Oxford, Merton College 138, Pergament, Bll. 338, Folio, 14. Jahrhd.[1]), in leserlicher, englischer Schrift, enthält nach den Quodlibet V bis XIV Gottfrieds de Fontaines (de Fontibus) Bl. 154v—229 vier Quodlibet des Thomas d Sutton.

Bl. 229v—338 35 Quaestiones ordinariae desselben.

Bl. 154v lesen wir folgende, teilweise abgeschnittene Notiz: ‚Quodlibetum magistri Thome Sutton, socii domus de Merton, postmodum ordinis predicatorum', von einer andern, aber nicht viel jüngeren Hand. Vor den einzelnen Quodlibets findet sich nur die entsprechende Ordnungszahl, z. B. Bl. 188: ‚3m Quodlibet'.

Bl. 229 steht am obern Rand von gleich alter Hand: ‚Questio ordinaria', daneben von ganz neuer Hand: ‚Incipiunt questiones Thomae Sutton.' — Bl. 238v ist genau wie im Ottobonianus nach der dritten Quästion von derselben Hand angemerkt: ‚Explicit questio disputata a fratre T. de Sutton.' Ähnlich lesen wir Bl. 246v am Ende der fünften Quästion: ‚Explicit questio quinta d[isputata].' Bl. 265 steht bei der elften Quästion am obern Rande ‚Questio 11 d[isputata]', und in derselben Weise sind auch die folgenden Quästionen gezählt.

4. Troyes, Bibliothèque de la Ville, 717 (ehemals Cisterzienserabtei von Clairvaux S. 37; K h [?] 82)[2]) Pergament, Bll. 177, 312×228 mm, 14. Jahrhd., enthält[3]):

1. Bl. 2—12v anonym den Kommentar des Nikolaus Gorham zum Galaterbrief; beginnt: ‚Quis dedit gallo intelligentiam. Job XXXVIII. 8. — Olim Galli in Greciam venientes Grecis se miscuerant, unde illa regio primo dicta est Gallo-Grecia, deinde Galathia.' Reicht bis c. 4, v. 9, ist also unvollständig.

2. Bl. 13—177 49 ‚questiones Thome de Suttone' wie Bl. 13 am obern Rande von englischer Hand des 14. Jahrhds. angemerkt ist. Am Schluß des Bandes Bl. 176 steht von einer Hand des

---

Bl. 200v: ‚Quintum quodlibet', ff. 53—98 (45 Quästionen, aber die letzten 17 Quästionen sind bei f. 63 durch einen Strich abgetrennt).

‚Questiones disputate', ff. 48—52 (5 Quästionen).

‚Quintum quodlibet', ff. 54—64.

Bl. 202: ‚Questiones disputate Thome de Suton', ff. 66—99 (17 Quästionen).

‚Sextum quodlibet, et sunt que secuntur Thome de Suton'. ff. 101—114 (21 Quästionen).

‚Incipiunt quolibet Thome de Suton', ff. 101—114.

‚Septimum Quodlibet', ff. 115–134 (14 Quästionen).

‚Secundum Quodlibet', ff. 115—117 (4 Quästionen).

Sehr wahrscheinlich ist der Inhalt der Hs. in folgender Weise zwischen Sutton und Trivet zu verteilen:

Trivet: quolibet 1m, ff. 1—11,
„ 2m, ff. 11—23,
„ 3m, ff. 24—36,
„ 4m, ff. 36—47,
5 q. q. disput., ff. 47—53,
„ 5m, ff. 54—64,
Sutton: 16 q. q. disput., ff. 65—99,
1m quolibet, ff. 101—114,
2m „ ff. 115—137v,
3m „ ff. 137v—149,
4m „ ff. 149—164,
17 q. q. disput., ff. 164—199.

1) Die Hs. kam durch William Rede, Bischof von Chichester 1368—85, in die Bibliothek des Kollegs; vgl. H. Cox, Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adversantur. Oxoniae, I (1852), 60; G. C. Brodrick, Memorials of Merton College. Oxford, 1885 (Oxford Hist. Soc. 33) p. 202.

2) Catalogue Général des Mss. des Departements. Série in 4°: Troyes, Paris, II (1885), 301.

3) Bl. 1 ein Gerichtsprotokoll eines Martinus de Fraxinis, vices gerens eines Abtes von Sainte-Geneviève von Paris 1455. Bl. 1v mit roter Tinte: ‚Abbas Clarevallis.'

15. Jahrhds.: ‚In hoc volumine primus codex est est (!) principium glose super epistola Pauli ad Galatas et questiones de Suttone. C. 2.' Die 49 Quäſtionen ſind am oberen Rand teils mit Tinte, teils mit Bleiſtift von alter Hand durchnumeriert, und auf Bl. 177v finden ſich in engliſcher Hand des 14. Jahrhds. dieſe 49 Quäſtionen verzeichnet. Wie wir ſehen werden, ſind dies allem Anſcheine nach 49 Quaestiones disputatae unſeres Autors.

Die ganze Handſchrift iſt von einem Schreiber in leſerlicher Schrift hergeſtellt und bietet einen brauchbaren, obgleich wenig verbeſſerten Text.

Ich verdanke es der Güte des Herrn Morel-Payen und des Mgr. L. Duchesne, daß ich meine vor Jahren gemachten Notizen vervollſtändigen konnte.

Im gedruckten Katalog[1]) wird die Hſ. fälſchlich als Kommentar zum erſten Sentenzenbuch bezeichnet. In der Hſ. findet ſich nirgends, wie man nach den Angaben des Katalogs glauben könnte, die Bezeichnung ‚questiones super primum librum Sententiarum'. Ihr widerſpricht auch der Inhalt und die Anordnung der Quäſtionen, von welchen mehrere Gruppen zum zweiten und dritten Sentenzenbuch gehören. Eher paßt auf die Sammlung die Bezeichnung des Leander Albertus: ‚summa theologie cum quaestionibus difficillimis pro declaratione doctrine divi Thome Aquinatis'. In der Tat aber handelt es ſich hier um die umfangreichſte Sammlung der Quaestiones disputatae Suttons, in denen wirklich eine Anzahl in jener Zeit ſtrittiger Lehrpunkte des hl. Thomas erörtert wird.

Das Studium dieſer vier Handſchriften ergibt als vorläufiges Reſultat die Zuteilung von vier Quodlibet und von Quaestiones disputatae an Sutton. Ich ſage „als vorläufiges Reſultat", weil die Verteilung des Inhalts der Basler Hſ. zwiſchen Sutton und Trivet bei der hoffentlich bald erfolgenden Mitteilung der Quolibet dieſes letzteren noch einmal unterſucht werden muß. Zur Vorſicht mahnt auch die Tatſache, daß in den hier Sutton zugeteilten Fragen einige Lehrpunkte zweimal behandelt werden; ferner daß Heinrich de Hervordia in ſeiner Catena Aurea[2]) eine Quäſtion aus einem „ſechſten" Quolibet Trivets zitiert.

Zwei Quodlibet werden auch im Stamſer Verzeichnis Sutton zugeſchrieben. In der Oxforder Hſ. wird das erſte Quodlibet ausdrücklich von alter Hand dieſem Autor zugeteilt. Dieſes erſte Quodlibet bildet aber in dieſer Handſchrift durch die Durchzählung aller vier Quodlibet mit den folgenden drei ein einheitliches Ganze. Ferner werden dieſe ſelben vier Quodlibet in den beiden Verzeichniſſen der Baſler Hſ. nicht minder ausdrücklich Sutton zugewieſen.

Für die Zuſammengehörigkeit aller vier Quodlibet ſpricht ſodann außer der Gemeinſamkeit der Methode und des Stiles auch die ganz eigentümliche Wendung (opinio illius relicta in scriptis), in welcher der Verfaſſer von gewiſſen Lehrmeinungen Heinrichs von Gent ſpricht[3]). Dieſelbe findet ſich nicht nur mehrmals in den beiden erſten Quodlibet, ſondern auch einmal im dritten. Der Verfaſſer der beiden erſten muß alſo auch der Verfaſſer des dritten und des vierten ſein.

Hiegegen kann nicht eingewendet werden, daß in der Ottoboni-Hſ. das erſte Quodlibet von ſpäterer Hand Couton und in der Baſler das dritte Trivet (Bl. 137v[2]) zugeſchrieben wird; denn der Name Couton beruht wohl nur auf einer falſchen Leſung von Sucton, wie ich bei einer anderen Gelegenheit nachzuweiſen hoffe, und in der Baſler Hſ. iſt die Zuteilung an Trivet nicht nur durch die beiden Verzeichniſſe, ſondern auch dadurch ausgeſchloſſen, daß in ihr bereits ein anderes Quodlibet als das dritte Trivets in den Verzeichniſſen aufgeführt wird.

Daß einige Quaestiones disputatae Sutton gehören, wird für eine Quäſtion ſowohl von der Merton- als von der Ottoboni-Hſ. mit aller wünſchenswerten Beſtimmtheit bezeugt. Ebenſo ausdrücklich teilt zumal der zweite Baſler Index 17 Quäſtionen Sutton zu, was

1) Catalogue Général l. c.

2) Paris, Nat.-Bibl. Fonds lat. 6444, f. 9v; cf. Quetif-Echard l. c. I, 493.

3) Siehe unten S. 439.

ja auch der erste Index derselben Hs. bestätigt, indem er alles, was auf Bl. 101 folgt, unserm Magister zuschreibt.

Um den ganzen Umfang der Quaestiones disputatae Suttons genau festzustellen, dient uns die Oxforder Hs. in hervorragender Weise. Die Bemerkungen, welche ich oben von Bl. 238v, 246v und 265 ff. mitgeteilt habe, zeigen, daß wir es in dieser Hs. mit einer geschlossenen und geordneten Einheit zu tun haben; während sich im Ottobonianus von den ersten sieben sechs in ganz anderer Reihenfolge und in der Basler Hs. von den 35 Oxforder 31 in zwei Abteilungen (16 auf Bl. 65—99 und 15 auf Bl. 164—199) gleichfalls in ganz anderer Ordnung finden, dagegen vier fehlen (99. 10, 15, 20, 33) und zwei neue (Bl. 191—194) angefügt werden.

Zur Bekräftigung des eben Gesagten und um weitere Quästionen Sutton zuzuteilen, leistet uns die Hs. von Troyes treffliche Dienste. Auch ihre ganze Anlage, die durchgehende Numerierung der Quästionen und deren Verzeichnis zeigt uns, daß wir es auch in ihr, wie in der Oxforder Hs., mit einer geschlossenen Einheit von Quaestiones disputatae zu tun haben, und auch in ihr wird die ganze Einheit ohne Einschränkung von alter Hand Sutton zugewiesen.

Wie ich oben bemerkte, bietet die Basler Hs. die Quästionen in anderer Reihenfolge als die Oxforder. Nicht minder finden wir auch in der Hs. von Troyes die Quästionen in ganz anderer Ordnung als in der Oxforder. Ferner enthält erstere Hs. nur 10 Quästionen, die auch in der Oxforder und Basler Hs. vorhanden sind, weist aber noch 39 Quästionen auf, welche in diesen Hss. fehlen. Bei diesem Schwanken der handschriftlichen Überlieferung hielt ich es für besser, die Quästionen von Troyes für sich zu verzeichnen, wobei ich mich allerdings für die aus den drei andern Hss. verzeichneten Quästionen auf die Mitteilung der betreffenden Ordnungszahl beschränke. Diese Trennung der Verzeichnisse wird den gegenwärtigen Stand der Forschung klarer darlegen, zu weiteren Nachsuchungen anregen und das Anfügen neuer Resultate erleichtern.

Die Lehrrichtung. — Die Lehrverurteilung, durch welche der Erzbischof Robert Kilwardby von Cantorbury (1277) eine Lehrmeinung des hl. Thomas für sein Metropolitangebiet und folglich auch die Oxforder Universität verbot[1]), mußte in dem Orden, dem der Heilige angehörte, und an dessen General eben noch beim Tode des Aquinaten selbst die Pariser Artisten ein begeistertes Beileidsschreiben gerichtet hatten[2]), einen schmerzlichen Eindruck hervorrufen und ihn zur Verteidigung seines großen Sohnes aufrufen. Einen beredten Ausdruck dieses Schmerzes und der Entschiedenheit, mit welcher der Orden das Andenken des Heiligen zu wahren gedachte, enthält das bekannte Dekret des Ordenskapitels von Mailand (1278)[3]). Die Sendung der beiden französischen Delegierten Raymond de Meuillon[4]) und Jean Vigouroux[5]) stieß anscheinend auf keinen bedeutenderen Widerstand und beseitigte die Lesemeister, welche sich der Lehre des hl. Thomas im Anschluß an das Lehrverbot Kilwardbys abgeneigt gezeigt hatten. Diese Abneigung hatte ja ihren Rückhalt

1) S. Denifle-Chatelain l. c. I, 558, 560, Mandonnet, Siger de Brabant. 2 ed.: Étude critique. Louvain, p. 233.

2) Denifle-Chatelain, l. c. I, 504.

3) Monumenta ord. fr. Praed. ed. Reichert; III: Acta capitulorum gen. Romae, I (1898), 199. Wohl nur infolge eines Versehens spricht Mortier, Histoire des Maitres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs. Paris, II (1905), 138 von einem Gen. Kap. in Montpellier von 1278.

4) Histoire littéraire de France (V. L. Clerc) XX (1842), 252—256; Ch. Douais, Essai sur l'Organisation des Études dans l'ordre des Frères Prêcheurs. Paris, 1884, p. 92.

5) Douais l. c. p. 93.

in einer älteren Generation, welche ohne Zweifel damals bereits einer jüngeren, unter dem Einfluß des sel. Albert und des hl. Thomas herangewachsenen, die Lehrstühle der englischen Ordensschulen wenigstens teilweise geräumt hatte.

Zur gewünschten Wandelung der Lehrrichtung und zur Stärkung des Korpsgeistes auch unter den englischen Dominikanern trug ohne Zweifel die gerade in diesen Jahren erschienene, teilweise unberechtigte und übertriebene Kritik bei, welche der englische Franziskaner Wilhelm de la Mare in seinem ‚Correctorium fratris Thome' an der Lehre des Aquinaten übte[1]). In derselben Richtung wirkte wohl noch nachhaltiger das Vorgehen Pechams und die Polemik, welche dasselbe von seiten der englischen Dominikaner hervorrief[2]). Dies alles war geeignet, auch die letzte Spur von Widerwillen gegen die ‚neue Lehre' in der englischen Ordensprovinz zu beseitigen, wie ja auch aus ihr eine Reihe scharfer Gegenschriften gegen das Correctorium hervorgingen[3]).

Sutton ist wohl kaum der älteren, antithomistischen Generation zuzuteilen, welche durch das Mailänder Dekret aus den Ordensschulen entfernt wurde; er gehört vielmehr jenen Lehrern an, welche unter dem Einflusse der neuen Lehrrichtung aufgewachsen waren, und denen sie in Fleisch und Blut übergegangen war. Er hält alle spezifisch thomistischen Lehrmeinungen, sowohl jene, welche der Heilige ausdrücklich dargelegt und entwickelt hat, als auch jene, für die in seinen Schriften oder in seinem System die ersten Ansätze zu liegen schienen, und die alsdann von seinen Ordensgenossen und Anhängern ausgestaltet worden waren. Mit ihnen hielt er die Einheit der Wesensform, die Möglichkeit der ewigen Schöpfung, die Abhängigkeit der intellektuellen Erkenntnis von der sinnlichen im Menschen, den gemäßigten Realismus in der Universalienlehre, die stärkere Betonung des Verstandes neben dem Willen, den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz; mit ihnen erklärte er das Individuationsprinzip, den Vorgang der Verstandeserkenntnis (intellectus agens und possibilis, species impressa und expressa).

Der hl. Thomas ist unserm Auktor allenthalben der ‚doctor venerabilis'[4]), eine Be-

1) Mandonnet, Premiers Travaux l. c.; Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas a. a. O.

2) F. Ehrle, John Pecham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der Zeitschrift für kathol. Theologie, XIII (1889), 172—193; Mandonnet, Siger de Brabant l. c. p. 98 ff.

3) S. oben Anm. 1.

4) Über die Titulaturen im Orden s. Monum. ord. fr. Praed. l. c. I, 235; II, 132; B. Humberti de Romanis Opera ed. J. Berthier. Romae, II (1889), 255; P. Masetti, Monumenta et antiquitates ord. Praed. Romae, I (1864), 143 f.; für die in den Schulen Mandonnet, Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin in der Revue Thomiste, XVII (1910), 597—608.

Für diese Frage ist eine Stelle von Interesse im Kommentar zum dritten Sentenzenbuch in der Ottoboni-Hs. Daselbst wird ein Autor zurechtgewiesen, weil er einen Lehrer als ‚Doctor communis' bezeichnet hatte, während doch, wie der Verfasser des Kommentars behauptet, diese Bezeichnung nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nur dem hl. Thomas zukomme. Vatic. Ottob. 1126, Bl. 95a: ‚Ex istis rationibus concludunt ipsi, quod volunt tenere cum doctore communi, dicendo quod ipsius etiam est, quod eadem natura assumatur a tribus suppositis divinis et quod stante unione nature humane cum Verbo, non potest assumi ad suppositum [a] Patre vel Spiritu Sancto.'

‚Sed valde mirabile est, qualiter isti tenentes istam partem, scilicet quod eadem natura non potest assumi a pluribus suppositis, dicant se tenere cum doctore communi. Nam in ore omnium communis doctor dicitur frater T[homas], qui tamen in 3° Scripto, q. 3, articulo 4 querens istam questionem sub hoc eodem titulo dicit expresse, quod stante unione nature humane cum Verbo potest eadem assumi a Patre vel Spiritu Sancto.'

‚Sed dicet aliquis, licet ipse hoc dicat in Scripto, tamen forte in Summa dicit oppositum. Sed non est verum, quia cum nullo loco Summe faciat mentionem de ista materia nisi in quarta parte, q. 3, articulo 6, ubi querit eumdem titulum et dicit quod sic. Dicit etiam ibi, quod id est de mente Anselmi de Incarnatione Verbi et Cur Deus homo . . . et qui tenet partem negativam, non tenet cum doctore communi, cum quo dicit se velle tenere.'

zeichnung, welche wir nicht nach heutigem Sprachgebrauch mit den ersten Schritten zu dessen Heiligsprechung in Verbindung bringen dürfen, da in dieser Weise auch andere Lehrer bezeichnet werden[1]). Nebenbei nennt er Thomas auch ‚ille magnus doctor'.

Im übrigen ist für die Beurteilung der Haltung, welche Sutton dem hl. Thomas gegenüber einnahm, wohl zu beachten, daß sich im Dominikanerorden die Verpflichtung zur Annahme und Verteidigung der Lehre des hl. Thomas allmählich entwickelte. Das Kapitel von Mailand (1278)[2]) wandte sich zunächst nur gegen die Verketzerung der Schriften des Heiligen von seiten Kilwardbys und seiner Anhänger. Das Kapitel von Paris (1279)[3]), auf dem vielleicht über die Sendung nach England Bericht erstattet wurde, geht einen Schritt weiter und verbietet selbst jenen, welche den Ansichten des Heiligen nicht zuzustimmen vermögen, von ihm oder seinen Schriften verächtlich zu sprechen. Auf dem Kapitel von Paris von 1286[4]) wird bereits unter Strafandrohung zur Verteidigung des Heiligen aufgefordert und verlangt, daß dessen Ansichten zum mindesten als wahrscheinlich gehalten werden. Eine eigentliche Verpflichtung zur ‚solida S. Thomae Aquinatis doctrina'[5]) findet sich erst in den Beschlüssen der Generalkapitel von Saragoza (1309)[6]) und von Metz (1313)[7]). Auf ersterem Kapitel werden die Lehre und die Schriften des Heiligen den Lesemeistern als Norm für ihren Unterricht vorgeschrieben, und auf dem zweiten Kapitel wird die negative Seite hervorgehoben: es darf keine der Lehre des Heiligen entgegenstehende Ansicht als sicher verteidigt werden. Außerdem wird vorgeschrieben, daß der Erklärung der Sentenzenbücher der Kommentar des Heiligen gewissermaßen als Textbuch zugrunde gelegt werde.

Der Periode dieser Entwicklung, zu welcher wir nach dem oben Gesagten Sutton anzusetzen haben, entspricht die Haltung, welche er der Lehre des Aquinaten gegenüber einnimmt. Er widerspricht keiner von dessen anerkannten Lehrmeinungen und legt allenthalben die größte Hochachtung gegen ihn an den Tag; aber dies hält ihn nicht ab, an einigen wenigen Stellen[8]) die Beweiskraft einzelner seiner Argumente zu prüfen und in bescheidener Form

1) z. B. Petrus Aureolus, Comment. in Cl. Sent. Romae, I (1596), dist. 8, p. 3[a], a. 6, p. 307: ‚et venerabilis antiqui doctoris, magistri, fratris Alexandri de Ales parte prima Summe sue.'

2) Monum. ord. Praed. ed. Reichert l. c. I, 199: ‚qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino.'

3) L. c. p. 204: ‚nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sentientes.'

Mortier l. c. II, 139 übersetzt sehr richtig: ‚on ne peut tolérer, que quelqu'un se permette de parler ou de sa personne ou de ses écrits avec irrévérence, même si l'on ne pense pas comme lui . . .' Douais l. c. p. 95 dagegen sagt zu viel, wenn er vom Orden auf Grund dieses Beschlusses behauptet: ‚il se montra contraire à toute divergence d'opinion.'

4) Monum ord. Praed. l. c. I, 235: ‚efficacem dent operam ad doctrinam . . . saltem, ut est opinio, defendendam; et si qui contrarium facere attemptaverint assertive . . . officiis sint suspensi.'

5) Laacher Stimmen. XVIII (1880), 397, Anm. 1.

6) Monum. ord. Praed. l. c. II (1899), 38: ‚legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino et in eodem scolares suos informent et studentes in ea cum diligentia studere teneantur.'

7) L. c. p. 64: ‚inhibemus districte, quod nullus frater legendo, determinando, respodendo audeat assertive tenere contrarium eius, quod communiter creditur de opinione doctoris predicti . . . [65] Lectores quoque de textu biblie plus solito legant et in lectura de sententiis ad minus tres vel quatuor articulos de doctrina fratris Thome pertractent, prolixitate onerosa vitata.' Daß die diesem Verbot angefügten Strafbestimmungen auch wirklich ihre Ausführung fanden, beweist ein Beschluß des Provinzialkapitels von Arezzo (1315), Masetti l. c. p. 138: ‚Quia frater Ubertus Guidi, baccalaurius Flor[entinus oder Florentie] in disputatione et cathedra multa temerarie dixit contra sanam et sacram doctrinam venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino, ideo studeat ea retractare et per biennium lectione privetur; assignetur Pistorium (nach Pistoia versetzt) et X dies in pane et aqua jejunet.'

8) Im folgenden bezeichne ich durch O die Ottoboni-Hs. 1126 der Vaticana; durch B die Hs. B IV. 4 der

zu kritisieren. Das kann nicht wundernehmen, da Herveus Nedellec selbst noch später ein Abweichen von der Lehre des Heiligen in Punkten untergeordneter Bedeutung für erlaubt hielt.

Wie bereits oben[1]) bemerkt wurde, scheint die Art, wie Sutton in seinen Quodlibet die Schriften Heinrichs von Gent anführt, anzudeuten, daß er diese Schriften nach dem Tode Heinrichs (1293) abgefaßt hat[2]). Gegen Heinrich polemisiert Sutton überhaupt mit Vorliebe, wie ja auch andere seiner Ordensgenossen (Herveus, Bernhard de Clermont, Robert de Colletorto) diesem letzten bedeutenderen Vertreter des Augustinismus eigene Widerlegungen widmeten. — Von den hier kritisierten Ansichten Heinrichs sind einige weniger bedeutsam, so jene, gemäß welcher er Gott zahlreiche ‚potentie passive' zuschreibt, derentwegen Sutton ihn zwar nicht einer Irrlehre zeihen will, ihm aber doch Unreife und Unklugheit in der Fassung seiner Lehrsätze vorwirft[3]). Ferner die Frage, ob sich in Gott unendlich viele Ideen finden oder nur eine beschränkte Zahl (finite)[4]). Weiterhin die Bedeutung der Ideen-

Basler Universitätsbibliothek; durch M die Merton College Hs. 138 von Oxford; durch T die Hs. 717 der Stadtbibliothek von Troyes.

Der hl. Thomas ist ihm, wie ich schon oben (S. 437) erwähnte, der ‚venerabilis doctor'; so im Quodl. 1, q. 2 (O f. 47b unten): ‚Ad argumentum in oppositum respondeo, quamvis sit difficile adeo, quod propter eius difficultatem diverse vie sunt adinvente, dico sicut dicit venerabilis doctor, quod origo generationis et similiter nativitatis preintelligitur paternitati ut relatio est et similiter filiationi.' Hierzu am Rand von derselben Hand ‚Thomas'.

Ferner Quodl. 4, q. 11 (B. f. 154va unten): ‚Respondeo ista questio mota fuit propter rationem iam tactam, que est ratio venerabilis doctoris, qui communiter posuit rationes demonstrativas ad concludendum propositum suum. Hec autem ratio non videtur apud aliquos esse demonstrativa propter rationes hic primo positas. Querit ille magnus doctor: utrum angelus in primo instanti sue creationis fuit malus per culpam [ist in der Tat 1a p., q. 63, a. 5] et respondet, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccaverit per inordinatum actum liberi arbitrii.' . . . [f. 154vl oben nachdem er die Beweisführung des hl. Thomas dargelegt hat]: ‚In ista ratione manifeste wult, quod operatio voluntatis, quam habuit angelus in primo instanti, fuit ei a Deo [indita] et ita, si fuisset deordinata, illa deordinatio retorquetur in Deum; et licet hoc difficile sit videre, et ideo sic necesse est dicere.' Nun entwickelt er den Beweis in seiner Weise.

Eine ähnliche Kritik findet sich im Quodl. 4, q. 3, einer Frage, die der hl. Thomas mit denselben Worten in der 1a p. q. 37, a 2 aufwirft. (B. 151b Mitte): ‚Ista positio est communis et tam magnorum magistrorum, quod presumptuosum in me reputaretur, si eam sententiam improbarem, tamen nullus mihi rationabiliter ostendi (!) potest, si rationes, que me ligant adversus eam, proponam, ut eas solvant, si qui possunt; si vero non possunt, alium modum ponendi querant quousque inveniant, nisi meus, quem ego dixero eis sufficiens inveniatur' Nachdem er seine Erklärungsweise vorgelegt hat, schließt er (B. f. 151v a unten): ‚Ista sunt, propter que quesivi alium modum ponendi, per quem possunt omnia inconvenientia vitari.' Ähnlich f. 151vb unten.

Auch im Quodl. 4, q. 12 (B. f. 156va unten): ‚Ad argumentum principale dicendum sicut dicit doctor venerabilis, quem teneo.' Dazu am Rand Bl. 155v: ‚Nota Th[omam] super primum dist. 17: utrum caritas augeatur in se.'

1) S. 435.

2) Hiegegen könnte nur eine Stelle Zweifel erregen: Quodl. 1, q. 16 (O f. 60a unten): ‚Respondeo, ista questio mota fuit propter opinionem quandam in scriptis relictam de novo', vgl. unten S. 440 Anm. Doch da sich diese Stelle auf das fünfte Quodlibet Heinrichs bezieht, so wird hier wohl durch das ‚de novo' nur auf den neuerdings erfolgten Tod dieses Lehrers (1293) hingewiesen.

3) Quodl. 1, q. 1 (O f. 45a unten): ‚Fuit tamen positio alicuius et relicta est in scriptis, quod in Deo sunt multe potentie passive, cuius positionis auctor, licet eam verbis inordinate et incaute prolatis posuerit, tamen intellectum erroneum non habuit, quia illas potentias passivas dixit stare cum summa perfectione et nihil ponere imperfectionis.' Hier handelt es sich um zwei Quästionen der Summa Heinrichs art. 35, q. 2 ‚utrum in Deo sit aliqua potentia passiva' und q. 3 ‚utrum in Deo sit tantum una potentia passiva an plures', ed. Ferrariae, 1642, II, 565.

4) Quodl. 1, q. 3 (O f. 48vb unten): ‚Est tamen opinio cuiusdam relicta in scriptis, quod non possunt sic fieri a Deo creature in infinitum ascendendo, et quod non sunt in Deo ydee infinite, sed

erkenntnis in Gott für die Erkenntnis der Geschöpfe[1]). Hieher gehört auch die Ansicht Heinrichs, Gott sei kein ‚intellectus practicus' und folglich auch keine ‚scientia practica' zuzuschreiben, eine Ansicht, welche Sutton, da sie sonst keine Verteidiger gefunden habe, kurz abfertigen zu können glaubt[2]). In betreff der unbefleckten Empfängnis stimmt er der vorskotistischen Leugnung zu. Jedoch polemisiert er gegen die Erklärungen und Begründungen einzelner Lehrer, zumal gegen den Vergleich von der Bohne und dem Mühlstein, der in jener Zeit eine gewisse Rolle spielte[3]). Beachtenswert ist ein gewisses Anklingen[4]) der siegreichen Beweisführung des Skotus: ‚decuit, potuit, ergo fecit'. — Wichtigere Differenzpunkte zwischen beiden Lehrern bildeten die Notwendigkeit der ‚species impressa' zur Genesis des Erkenntnisaktes[5]), das Individuationsprinzip[6]), der Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz[7]).

Die zahlreichen anderen Lehrer, welche Sutton erwähnt oder bekämpft, bleiben hinter dem lakonischen ‚quidam' und ‚alii' verborgen[8]), bis wir uns eine umfassendere Kenntnis des noch unedierten Materials verschafft haben; das gedruckte reicht zur methodischen Aufspürung dieser unbekannten Größen in keiner Weise hin.

Sutton wird, so viel ich sehe, von wenigen Autoren erwähnt. In der Hs. F 3 der Kathedralbibliothek von Worcester[9]), welche u. a. zwei Quodlibet des Karmeliten Robert Walsingham enthält, bemerkt bei der q. 1 des Quodl. 1[10]) dieselbe Hand des 14. Jahrhunderts ‚Contra Suton'. Diese Bemerkung ist für uns von Wert auch für die Biographie Suttons.

---

tantum finite. Hoc tamen posuit non determinando sed investigando.' Hierzu in B f. 103b Mitte am Rand von derselben Hand: ‚Oppinio Gaud.' Dies bezieht sich in der Tat auf Heinrichs Quodl. 5, q. 3 utrum in Deo sit ponere aliquam infinitatem idearum vel cognitorum; ed. Venetiis, 1613, II, 230.

1) Quodl. 2, q. 4. In dieser Quästion weicht der Text der Ottoboni-Hs. beträchtlich von dem der Basler ab, welcher voller ist. B f. 117va oben: ‚Dicunt quidam [oder quidem], quod si divina essentia non intelligeretur nisi sub ratione absolute essentie, absque omni respectu imitabilitatis ad extra, Deus nihil aliud a se cognosceret, sed alia a se ignoraret.' Hierzu am Rand in großer, alter Schrift: Opinio H. de Gande.' Ob hier Heinrichs Quodl. 2, q. 1 (ed. cit. II, 46) gemeint ist?

2) Quodl. 3, q. 4 (B f. 139b Mitte): ‚Tamen in diebus nostris fuit quidam magister, qui posuit intellectum divinum non esse practicum nec scientiam practicam esse in eo nec ydeas practicas nec verbum practicum. Et quia vidit, quod auctoritates Sanctorum fuerunt contra eum, ideo adinvenit quandam distinctionem per quam posset defendere suam opinionem contra auctoritates. Et dicit quod 5 modis dicitur aliquid practicum' . . . . (B f. 139va oben): ‚Hec est opinio illius relicta in scriptis, que, si haberet defendentes, esset studiose impugnanda; sed quia paucos vel nullos habet fautores, de quibus curandum est, idio brevius pertransibo.' Hier ist ohne Zweifel in Heinrichs Summa art. 36, q. 4 (ed. cit. II, 598) gemeint.

3) Quodl. 3, q. 15 (B f. 145b unten): ‚Assumptum probatur magis (?). Faba enim obvians lapidi molari'.

4) L. c. ‚Pium est credere quod Beata Virgo fuit in originali peccato per minimum (?) quo possibile fuit.'

5) Quodl. 1, q. 16 (O f. 60a unten): ‚Respondeo ista questio mota fuit propter opinionem quandam in scriptis relictam de novo, que negat species esse impressas in intellectu, per quas intelligimus. Dicit enim quod vanum est eas ponere.' Hier ist wirklich Heinrichs Quodl. 5, q. 15 (ed. cit. I, 259v) bekämpft.

6) Quodl. 1, q. 21 und Quodl. 3, q. 21.

7) Quodl. 1, q. 17.

8) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte V (1889), 604.

9) J. Kestel Floyer, Catalogue of Mss. in the Chapter Library of Worcester Cathedral ed. by S. Graves Hamilton (Worcester Hist. Society). Oxford, 1906 p. 2. Über diese Hs. (Bll. nicht numeriert) werde ich binnen kurzem Weiteres mitteilen.

10) ‚Supposito quod res sit presens intellectui in ratione obiecti, utrum intellectus necessario formet verbum.' Es ist hier wohl die q. 14 des Quodl. 2 Suttons gemeint.

Nach Villiers[1]) wäre Walsingham der Lehrer Johann Bachons († 1346) gewesen und 1310[2]) gestorben. Hiemit stimmt, daß Walsingham in q. 13 des Quodl. 1 Gottfried de Fontaines und Peter de Alvernia im Text als ‚duo moderni' und Skotus nach einer Randglosse zu q. 7 als ‚quidam doctor modernus' erwähnt. — In dieselbe Zeit, d. h. auf die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts, verweisen die Lehrtätigkeit Suttons die Randglossen, nach welchen Walsingham in q. 6 seines Quodl. 2 den Franziskaner Richard Conington bekämpft, der 1310 Provinzial seines Ordens in England wurde[3]). — Auch der Dominikaner Thomas Claxton, der auf dem Konzil von Konstanz anwesend war, erwähnt in seinem Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern Suttons Erklärung des ersten Sentenzenbuches[4]). Auch Petrus de Aquila (Scotellus) und Walter Burley sollen nach einer gütigen Mitteilung Dr. A. Pelzers unsern Lehrer zitieren.

Was nun die Durchdringung des Lehrstoffes und die Darstellungsweise Suttons angeht, so können wir ihn den besten Denkern und Lehrern der goldenen Zeit der alten Scholastik zurechnen. Er steht also noch auf dem Höhepunkt der Entwicklung, zugleich aber auch auf dem Ausgangspunkt, von dem der eingangs erwähnte Niedergang erfolgte. Allenthalben zeigt er durchdringenden Scharfsinn, der allerdings zuweilen an Spitzfindigkeit grenzt. Der Gegenstand der zu behandelnden Frage wird genau festgestellt und scharf umschrieben. Bei unbestimmten und strittigen Ausdrücken werden zunächst ihre verschiedenen Bedeutungen sorgsam unterschieden und die jeweilig zutreffende hervorgehoben. In ähnlicher Weise wird, wo es sich um unklare Fragestellungen und weitgehende Meinungsverschiedenheiten handelt, durch geduldige und bis zu den ersten einschlägigen Prinzipien hinaufreichende Begriffsentwicklungen die nötige Klarheit geschafft, so daß alsdann das Resultat sich von selbst ergibt. Einige dieser Begriffsentwicklungen wird auch der als spekulative und didaktische Musterleistungen anerkennen, der sachlich anderer Ansicht ist. — Die Sprache ist klar und lebhaft, aber trotzdem selten verletzend; allerdings kommen Grammatik und Stilistik nicht allenthalben zu ihrem Recht.

Was sodann die Darlegungsmethode angeht, so finden wir in den vier Quodlibet Suttons die übliche Schulmethode. Auf die mit ihrem ‚utrum' anhebende Frage folgt das ‚arguitur quod sic' oder ‚quod non', d. h. das Gegenteil der Ansicht des Autors; dann das ‚Contra', hierauf die eigentliche Beantwortung: das ‚Respondeo dicendum quod'. Den Schluß bildet die Lösung der gegen die vorgetragene Ansicht vorgebrachten Einwendungen: ‚Ad 1m dicendum'. — Auch den Quaestiones disputatae liegt im großen und ganzen dasselbe Schema zugrunde. Jedoch weisen sie eine bedeutsame, charakteristische Abweichung von demselben auf. An Stelle des in den Quodlibet kurzen ‚Contra' wird in den Quästionen das ganze Hin und Her der Disputation eingeschoben[5]). Wir erhalten daher hier mehr als

1) [C. de Villiers] Bibliotheca Carmelitana. Aurelianis, 1752, II, 696; I, 743. Da Robert sich bei Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte V (1889), 365 ff. und bei J. Grossi in Ph. Riboti, Speculum Carmelitanum ed. Venetiis, 1507, f. 101 ff. nicht erwähnt findet, kann er das Doktorat nicht in Paris erlangt haben.

2) Jedoch scheint er noch 1312 bei einer Disputation im Dominikaner-Convent in Oxford anwesend gewesen zu sein, s. Collectanea. Second Series. l. c. p. 240 ff.

3) A. Little, The Grey Friars in Oxford. (Oxford Hist. Society XX). Oxford, 1892, p. 164; Sbaralea, Suppl. ad SS. trium ord. S. Fr. Romae, 1806, p. 633.

4) In der Florentiner Hs. (s. oben S. 432, Anm. 6) Bl. 68: ‚In hoc materia dicit Suton super 1m quod in via voluntas perfectior est naturaliter quam intellectus.' Vgl. in der Hs. von Troyes q. 29 und Quodl. 2, q. 15.

5) So finden sich in B allenthalben Reihen von Gründen und Gegengründen mit einleitenden ‚Dicit', ‚Dicebat', ‚Dicebatur' (ff. 164, 167v, 171v, 174, 175v) und mit noch deutlicher an die Disputation anklingenden Einleitungen in T z. B. Bl. 45vb oben: ‚Et quia respondens dicebat, quod non erat simile de

anderswo ein sehr anschauliches Bild dieser Geisteskämpfe, in deren Getümmel nun für uns allerdings stellenweise die Orientation nicht leicht ist. Jedenfalls findet sich hier lohnendes Material für die Lösung der zahlreichen und verwickelten Probleme, welche uns die uns erhaltene schriftliche Fixierung der ‚disputationes de quolibet' und ähnlicher scholastischer Schulübungen aufgibt[1]).

Anhang. — Es folgt nun hier noch das Verzeichnis der in den erwähnten Handschriften enthaltenen Quästionen[2]). Ein solches Verzeichnis, ohne Andeutung der Antworten und ohne die Mitteilung wenigstens einiger der wichtigsten Fragen in vollem Text, leistet allerdings nicht alles das, was wir benötigen. Jedoch nach den gemachten Erfahrungen dürfte es sich empfehlen, in dieser Richtung das Wünschenswerte etappenweise anzustreben und uns zunächst eine möglichst vollständige Übersicht über das noch ungedruckte Material zu verschaffen. Erst auf Grund dieser Übersicht kann dann methodisch und mit richtiger Abwägung schrittweise die Auswahl des Stoffes zu ergiebigerer Bearbeitung getroffen werden.

Prima disputatio de quolibet.

In disputatione de quolibet quesitum fuit de Deo creatore et de creaturis. De Deo quesitum fuit aliquid de eius veritate, aliquid de origine proxima et aliquid de potentia Dei tam ad intra quam ad extra.

[1] Utrum in Deo sit ponere aliquas potentias passivas. [O 45, B 101, M. 154v]

[2] Presupposito quod relatio filiationis immediate fundetur in essentia divina, nullo presupposito secundum ordinem intelligendi, queritur utrum origo secundum veram et perfectam rationem originis possit salvari in divinis secundum modum intelligendi nobis possibilem[3]). [O 46v, B 101v, M 155v]

[3] Supposito quod supra quamcunque creaturam datam Deus posset facere in gradu essentiali altiorem in infinitum, utrum pretermissis mediis, prout hic de mediis loqui possumus, possit illam creare que in infinitum distat a quacunque creatura nunc data. [O 48, B 103, M 157]

[4] Utrum divina essentia sit ratio formalis seu principium formale emanationis persone a persona, ut Filii a Patre, sub ratione absoluta. [O 49v, B 103v, M 157v]

[5] Utrum in divinis essentie et relationi competat unitas distincta, sicut distinguimus duplicem unitatem, scilicet essentialem et personalem. [O 50v, B 104, M 158v]

[6] Utrum possibile sit aliquam quidditatem creatam esse primo ens, non per alterum, sed per se ens. [O 51, B 105, M 159]

[7] Utrum aliquid quod non est suum esse [vel non posset esse suum esse[4])], possit recipere esse sine initio. [O 52, B 105, M 159v]

[8] Utrum cuilibet nature specifice respondeat propria et determinata operatio. [O 53, B 106, M 160v]

---

peccato primi parentis'; Bl. 57vb Mitte: ‚Preterea arguebatur contra dictum respondentis sic'; unten: ‚Preterea arguebatur contra quoddam aliud dictum respondentis. Dixerat enim' . . .; Bl. 65v: ‚Preterea arguebatur sic contra rationem respondentis, qui ponebat' . . .; vgl. 66, 66v, 165 passim.

1) Einige dankenswerte Notizen über diesen Gegenstand bietet A. Pelzer in den Annales de la Société d'Émulation pour l'étude de l'histoire et des antiquités de la Flandre, 1913, fasc. 1, p. 24, note 1 ff., leider ohne Hinweis auf die entsprechenden Belegstellen.

2) Für die auch im folgenden angewandte Bezeichnungen der Hss. O, M, B, T vgl. oben S. 438, Anm. 8.

3) O. 46 Queritur utrum origo secundum veram et perfectam rationem originis possit salvari in divinis, secundum modum intelligendi nobis possibilem, [posito quod filiatio immediate fundetur in essentia divina. Am Rand von derselben Hand].

4) Dies nur in M. angefügt.

[9] Utrum aliquod agens possit agere non secundum quod est actu. [O 53v, B 106, M 161]

[10] Utrum dispositiones accidentales, que manent in composito post generationem, precedant naturaliter in materia formam substantialem in via generationis. [O 54, B 106v, M 161v]

[11] Utrum in omni actione agens et id in quod agit supposito distinguantur. [O 55, B 107, M 162]

[12] Utrum anima intellectiva educatur de potentia materie. [O 56, B 107v, M 162v]

[13] Utrum virtutes apprehensive sive intrinsece sive extrinsece ducantur de potentia ad actum per aliquod principium extrinsecum. [O 56v, B 108, M 163v]

[14] Utrum intellectus humanus habeat ex se per essentiam suam, antequam speciem alicuius rei receperit, unde sit intelligibile vel[1]) unde intelligatur. [O 57v, B 109, M 164]

[15] Utrum species recepta in intellectu possit effective agere in ipsum intellectum, in quo est. [O 58v, B 109v, M 165]

[16] Utrum ad actum cognoscitive virtutis requiratur alia presentia obiecti, quam presentia principii formalis. [O 60, B 110v, M 166]

[17] Utrum verbum mentis sit ipse actus intelligendi vel aliquid per actum intelligendi[2]) formatum. [O 61, B 111, M. 166v]

[18] Utrum in predestinato singulari quocunque sit ratio sive causa predestinationis. [O 62, B 114, M 167v]

[19] Utrum virtutes morales, que perficiunt hominem secundum statum eminentem, ut magnificentia et magnanimitas, necessario sint connexe secundum suas essentias formales aliis virtutibus. [O 63, B 112, M 168v]

[20] Utrum gaudium accidentale beatorum[3]) possit intendi et remitti. [O 64, B 112, M 169]

[21] Utrum principium individuationis substantie sit proprietas substantialis, que precedat[4]) naturaliter omne accidens. [O 64v, B112v, M 169v]

Secundem quolibet.

In disputatione secunda[5]) de quolibet querebantur quedam de Deo creatore et quedam de creaturis; de Deo quedam de divinis essentialibus et quedam de divinis relationibus et aliquid de relationibus predicamentalibus ad ipsum pertinentibus. De essentialibus primo de eius intelligentia, secundo de eius potentia. De eius intelligentia primo in ordine ad alias operationes essentiales velle creare, secundo in ordine ad accidentia, tertio in [67] ordine ad ydeas, quarto in ordine ad futura contingentia.

[1] Prima questio fuit, utrum intelligere sit prima operatio essentialis in divinis. [O 66v, B 115, M 171]

[2] Secundo querebatur de actu intelligendi in Deo in ordine ad attributa, utrum ante omnem actum intelligendi divinum distinguentem sint in Deo aliqua distincta attributa, ita quod distinctio attributorum precedat secundum nostrum modum intelligendi actum intelligendi divinum. [O 68, B 115v, M 172]

[3] Querebatur tertio alia questio, propinqua precedenti, de actu intelligendi in ordine ad attributa, utrum intellectus divinus accipiat distinctionem attributorum in comparatione ad diversa in re creata sibi correspondentia. [O 69v, B 116, M 173]

---

1) M O om. vel.
2) B per intellectum formatum.
3) B bonorum.
4) O precedit.
5) So M; O om. secunda.

[4] Quarta questio est de cognitione Dei in ordine ad ydeas, supposito quod ydea se teneat ex parte essentie divine, ut intellecta est, utrum ydee distinguuntur per actum directum intellectus divini vel per reflexum. [O 72, B 117, M 174]

[5] Deinceps querebatur de cognitione Dei quantum ad futura contingentia, utrum Deus ab eterno habuit certam[1]) cognitionem futurorum contingentium, secundum quod contingentia sunt. [O 73, B 117v, M 174v]

[6] Sexta questio fuit de potentia Dei, utrum Deus possit facere quamcunque essentiam de genere accidentis[2]) esse per se separatam a substantia et ab aliis accidentibus. [O 74, B 118, M 175v]

[7] Deinde querebantur due questiones de relationibus divinis; prima est utrum relatio in divinis, manens ut relatio, comparetur ad proprium suppositum secundum rem vel solum secundum rationem[3]). [O 75, B 118v M 176]

[8] Secunda questio de relationibus divinis fuit ista: utrum potentia generandi activa sit in Filio. [O 76, B 119, M 177v]

[9] Nona questio fuit, utrum Deo possit convenire aliqua ratio predicamentalis alia[4]) a substantia et relatione. (O 77v, B 130, M 178]

[10] Sequuntur questiones de creaturis et sunt novem, quarum quedam sunt de quibusdam que sunt communia creaturis intellectualibus et pure corporalibus, quedam vero de hiis que sunt propria creaturis intellectualibus, et quedam de hiis que sunt propria rebus pure corporalibus. Circa primum ponuntur tres questiones. Primum est de quodam quod pertinet ad omnia predicamenta, due alie pertinent specialiter ad predicamentum relationis. Prima questio fuit, supposito quod in quolibet genere predicamentali sint potentia et actus propria principia illius generis, utrum hoc habeat veritatem de potentia passiva. [O 79, B 130v, M 179]

[11] Deinde sequuntur due questiones de relatione, prima est utrum ad rem de genere relationis sit per se mutatio. [O 80, B 131, M 179v]

[12] Deinde querebatur secundum de relationibus, utrum in creaturis possint fundari diverse relationes reales in eodem fundamento. [O 80v, B 131v, M 180v]

[13] Deinde querebantur quedam de creaturis rationalibus et precipue de cognitione; et primo querebatur de cognitione sensitiva, deinde de intellectiva. Primo igitur querebatur, utrum visio corporalis sit idem quod species rei vise. [O 81, B 132, M 181]

[14] Deinde querebantur quedam questiones de cognitione intellectiva, et primo de cognitione intellectiva humana, deinde de angelica; et primo de cognitione nostra in via, deinde de cognitione in patria. Et prima questio fuit, utrum intellectus possibilis anime nostre semper actu intelligat essentiam anime, cuius est potentia et omnia materialia. [O 82v, B 132v, M 181v]

[15] Deinde querebatur de cognitione nostra intellectiva in patria, de qua queruntur due questiones. Prima est utrum in beatitudine principalior actus sit actus intellectus quam voluntatis. [O 84, B 136, M 183]

[16] Deinde queritur utrum angelus inferior illuminatus a superiore ad aliquid de novo videndum, videat illud in Verbo vel non, sed alio modo[5]). [O 88, B 134, M 185v]

[17] Alia questio fuit, utrum ratio attingendi essentiam divinam, sub ratione aperte

---

1) B om. certam, unb hat: contingentium ut contingentia sunt.
2) B accidentium.
3) B vel secundum solam rationem.
4) B om. alia.
5) B om. vel non, sed alio modo.

visi, sit aliqua similitudo expressa creata in actu visionis aperte in mente humana. [O 88v, B 134v, M 186v]

[18] Ultimo querebatur, utrum species in sacramento altaris possint condensari et rarefieri vel non. [O 89v, B 135, M 187]

Quolibet tertium.

[1] Querebatur in tertio quolibet primo de Deo, secundo de creaturis. Prima questio est de distinctione in divinis attributorum, utrum distinctio attributorum sit in essentia divina de se absque operatione intellectus cuiuscunque vel sit tantum per intellectum distinguentem. [B 137v, M 188]

[2] Utrum species alicuius predicamenti possit vere attribui Deo, circumscripta ratione generis illius speciei. [B 138, M 189]

[3] Consequenter queritur, utrum sit ponenda in Deo scientia practica. [B 139, M 190]

[4] Queritur de voluntate divina utrum voluntas divina libere velit illud quod vult naturali necessitate et absoluta. [B 139v, M 191]

[5] Utrum Deo ab eterno fuerint omnia presentia secundum esse eorum actuale. [B 140v, M 192]

[6] Utrum Deus possit creare aliquid, quod, si fiat, non sit pars universi. [B 141, M 193]

[7] Queritur primo circa creaturas. Primo utrum substantia possit esse immediatum principium alicuius operationis. [B 141, M 193v]

[8] Queritur utrum in creaturis sit realis compositio essentie et esse per creationem. [B 141v, M 194v]

[9] Queritur utrum creatura[1]) possit adnihilari, si non differunt in ea realiter esse et essentia. [B 142v, M 195]

[10] Queritur utrum in omni genere, in quo est transmutatio, sit ponere potentiam passivam, que non sit actus in eodem genere, que potentia transmutatur ad actum illius generis, verbi gratia utrum preter superficiem sit alia potentia receptiva coloris, que sit de genere coloris vel qualitatis. [B 142v, M 196]

[11] Queritur specialiter de homine, et primo de mente humana, utrum intellectus noster possibilis se habeat active in formando verbum. [B 143, M 196v]

[12] Queritur utrum dicere et discurrere sit actus intelligentie vel actus memorie. [B 143v, M 197]

[13] Queritur utrum bonum apprehensum moveat voluntatem sicut causa per se vel sicut causa sine qua non. [B 144, M 197v]

[14] Queritur utrum caritas augeatur secundum suam essentiam. [B 144v, M 198v]

[15] Queritur specialiter de mente Beate Virginis, utrum gratia sanctificans fuit Beate Virgini infusa in primo instanti sue creationis. [B 145, M 199v]

[16] Queritur utrum sensus communis unico actu sentiendi discernat inter sensibilia diversa genere, ut inter album et dulce. [B 146, M 200v]

[17] Queritur de rebus materialibus utrum extensio materie sit alia ab extensione quantitatis, que est in materia. [B 146, M 201]

[18] Queritur de Christo specialiter utrum Christus senio defecisset, si non fuisset umquam violenter occisus. [B 147, M 202v, in beiden Hss. fehlt die Ausführung]

[19] Utrum sit simonia dare pecuniam pro matrimonio contrahendo. [B 147, M 202v, in beiden Hss. fehlt die Ausführung]

[20] Utrum ieiunanti tempore quadragesimali existenti extra caritatem, id est in mor-

1) B creatura] natura.

tali peccato, sit iniungendum quod de novo per tantum tempus ieiunet. [B 149v, ohne Ausführung; M 203v]

[21] Utrum res materialis nature habeat in se aliquid, per quod individuetur. [B 147, M 203v]

[22] Queritur de loco quid sit, utrum sit spatium privatum corpore sensibili cum respectu vel habitudine ad illud, vel sit ultimum corporis continentis. [B 148v, M 206]

Quolibet quartum.

[1] In quarto quolibet querebantur quedam de Deo, quedam de creaturis. De Deo querebantur novem questiones, quarum una fuit de constitutione persone Patris, utrum proprietas constitutiva Patris, ut intelligitur constituere ante actum generandi, constituat Patrem per rationem absolutam vel per rationem respectivam. [B 149, M 207]

[2] Secundo querebatur utrum processiones divinarum personarum, id est generatio et spiratio seu nativitas et processio, distinguantur penes terminos vel penes principia. [B 149v, M 207v]

[3] Tertio querebatur utrum dicendo Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ablativus casus construatur cum verbo in habitudine effectus formalis. [B 150, M 209, 228v, 229]

[4] Quarto queritur utrum essentia divina, prout est omnino indistincta, sit principium omnium actionum divinarum. [B 151v, M 211]

[5] Quinto queritur utrum respectus ydealis sit formale constitutivum ydee et positivum fundamentum in essentia. [B 152, M 211v]

[6] Deinde queritur de potentia Dei, et sunt quatuor questiones, quarum prima est, utrum Deus potuit formare corpus Eve de costa Ade absque additione alterius materie. [B 152v, M 212]

[7] Alia questio est, utrum Deus possit creare materiam omnino informem, ita ut materia sine forma sit terminus creationis. [B 153, M 213v]

[8] Tertia questio de potentia Dei est, utrum Deus possit facere, quod accidentia panis converterentur in accidentia corporis Christi, sicut substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi. [B 153, M 214]

[9] Quarta questio est similiter de potentia Dei, utrum Deus possit convertere panem in divinitatem. [B 153v, M 214v]

[10] Deinde queritur circa creaturas et primo de creaturis pure spiritualibus, scilicet de angelis, et sunt due questiones. Una est utrum in angelo sit aliquid ultra essentiam suam, per quod constituatur persona. [B 154, M 215]

[11] Alia questio de angelo fuit, posito quod angelus in primo instanti sue creationis peccaret per liberum arbitrium, utrum illud peccatum esset a Deo causaliter. [B 154v, M 215v]

[12] Deinde sequuntur questiones de substantiis corporalibus et primo de hiis que sunt communia hominibus et aliis creaturis corporalibus, secundo specialiter de hiis que pertinent ad hominem. Circa primum queruntur sex questiones, quarum prima est, utrum forma substantialis recipiat magis et minus. [B 155, M 216v]

[13] Alia questio est, utrum in uno supposito sit tantum unum esse actuale, quo tam substantia quam accidentia dicantur actualiter existere. [B 156v, M 219]

[14] Sequitur alia questio, utrum actio et passio includant motum in sua ratione essentiali. [B 157, M 219v]

[15] Deinde queritur utrum in productione rei naturalis sit formalius et principalius intentio agentis vel executio. [B 158, M 221]

[16] Postea queritur utrum duo corpora eiusdem speciei possint aliquo modo esse simul in eodem loco distincta secundum se. [B 158v, M 221v]

[17] Deinde quia facta est mentio de dote subtilitatis in corpore glorioso, queritur iuxta illud de dote inpassibilitatis, utrum dos inpassibilitatis ponit in corpore glorioso aliquam qualitatem seu dispositionem immanentem propter ipsam victoriam seu dominium perfectum anime. [B 159v, M 223]

[18] Consequenter queruntur quedam specialiter circa naturam hominis et circa actus ipsius et sunt VII questiones. Prima est utrum iustitia originalis in primo homine includebat aliquod donum supernaturale. [B 160, M 224]

[19] Deinde queritur circa intellectum humanum et primo, utrum hoc pertineat ad perfectionem intellectus, quod suum per se obiectum et directum est universale abstractum a conditionibus materialibus. [B 161, M 225]

[20] Deinde queritur sub qua ratione res movet intellectum, utrum scilicet sub ratione entis vel sub ratione veri vel alterius. [B 161, M 225v]

[21] Circa voluntatem hominis queritur utrum diligere bonum et gaudere de illo bono sint unus actus secundum rem vel duo. [B 161v, M 226]

[22] Postea queritur utrum licitum sit consecrare corpus Christi ex pane facto ex amido. [B 162, M 226v]

[23] Deinde queritur de prelatis et primo, posito quod episcopus licenciet aliquem sue dyocesis eligere confessorem, queritur utrum licentia episcopi sufficit, sine consensu prelati inferioris, qui curam illius habet[1]) ad hoc quod aliquis sibi confessorem eligat. [B 162, M 227]

[24] Ultimo queritur, posito quod sacerdos parochialis sit sufficiens in scientia et moribus ad curam animarum, queritur utrum debeat licentiare subditum, si petat ut possit confiteri sacerdoti alieno, nisi exprimat causam rationabilem et evidentem sue petitionis. [B 163v, M 228]. Endet (B 164, M 128): nisi forte per ignorantiam excusaretur apud Deum, qui solus potest dimittere peccata. Ipsi sit gloria per infinita secula seculorum Amen.

Questiones ordinarie (s. disputate)[2]).

[1] Querebatur utrum Deum esse sit per se notum anime humane tanquam communis animi conceptio. [O 17, B 178, M 229v]

[2] Utrum intellectus anime nostre, qui vocatur possibilis, sit totaliter passiva potentia vel aliquo modo activa. [O 24, B 180, M 232v]

[3] Utrum anima humana cognoscat seipsam per suam essentiam tanquam per formale principium vel per speciem abstractam a phantasmate. [O 20v, B 92v, M 235v]

[4] Questio est utrum potentie anime differant secundum rem absolutam ab essentia anime. [O 34, B 164, 238v]

[5] Utrum in omni peccato error vel defectus in ratione precedat naturaliter malitiam in voluntate. [B 67v, M 244]

[6] Utrum voluntas libere tendat in bonum apprehensum per rationem. [O 40v, B 197, M 246v]

[7] Queritur utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi. [O 28, B 194, M 250]

[8] Questio fuit utrum beati in patria magis uniantur Deo per actum voluntatis formaliter quam per actum intellectus. [B 65, M 255v]

---

1) M utrum licentia episcopi sine consensu prelati inferioris sufficit ad hoc quod aliquis sibi confessorem eligat. — B om. ad hoc quod . . .

2) B f. 168 Incipiunt questiones determinate; ff. 201v, 202 questiones disputate; M f. 229v questiones ordinarie.

[9] Querebatur si Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo. [B 69v, M 260]

[10] Utrum in beatitudine essentia divina sit principium formale visionis beate, qua beati vident Deum. [M 263]

[11] Queritur utrum caritas augeatur per additionem nove caritatis. [B 78, M 265]

[12] Utrum caritas in via sit augmentabilis in infinitum. [B 80, M 268v]

[13] Queritur utrum caritas possit diminui. [B 189v, M 271v]

[14] Utrum caritas sit realiter idem quod gratia. [M 273v]

[15] Utrum intellectus et voluntas, que sunt vires anime, sint potentie passive. [M 277]

[16] Querebatur utrum aliqua creatura corporalis possit agere immediate in animam, imprimendo aliquid in ipsam. [B 89, M 280]

[17] Queritur utrum verbum mentis humane sit ab intellectu effective. [B 90, M 283]

[18] Querebatur utrum intellectus humanus plurificetur in hominibus vel sit tantum unus omnium hominum. [B 94v, M 285v]

[19] Querebatur utrum in homine intellectiva sit penitus eadem forma secundum rem cum sensitiva et vegetativa. [B 97, M 289]

[20] Utrum potentia intellectiva sit idem realiter cum essentia anime. [M 291]

[21] Queritur utrum intellectus noster cognoscat substantias materiales per proprias species ipsarum vel per species suorum accidentium. [B 98, M 294v]

[22] Queritur utrum intellectus anime nostre, qui dicitur possibilis, sit de se intelligibilis. [B 171, M 297]

[23] Queritur utrum intellectus humanus possit simul intelligere multa. [B 174, M 301]

[24] Queritur de voluntate utrum voluntas possit aliquid libere velle de novo, si non esset potentia passiva. [B 175, M 303]

[25] Queritur de angelis utrum exierunt in esse per creationem. [B 71v, M 307]

[26] Secundo queritur utrum in angelo sit realis compositio essentie et etiam existentie, ita quod esse illud sit extra rationem essentie, aliquid absolutum additum essentie. [B 74, M 310v]

[27] Queritur utrum possibile sit plures angelos esse in eadem specie. [B 76, M 314]

[28] Postea querebatur de evo, quod est mensura angelorum, utrum evum habeat in se prius et posterius. [B 84v, M 317]

[29] Utrum evum potuit semper fuisse cum eternitate ita ut non haberet initium. [B 86, M 319v]

[30] Deinde queritur utrum angelus sit in loco diffinitive. [B 167v, M 323v]

[31] Consequenter queritur de cognitione angelorum et primo de cognitione, qua cognoscit se ipsum per suam essentiam vel per aliquam speciem. [B 169, M 326]

[32] Queritur utrum hoc nomen ens dicatur univoce de Deo et de omnibus rebus cuiuscunque predicamenti. [B 187v, M 329]

[33] Queritur de nominibus divinis et primo, utrum nomina, que dicuntur de Deo et creaturis, dicantur univoce de Deo et creaturis. [B 184, M 333v]

[34] Secundo queritur utrum hoc nomen substantia, prout est nomen generis generalissimi dicatur univoce de Deo et de substantiis creatis, et hoc est querere utrum Deus sit in predicamento substantie. [B 186, M 336]

Die Quaestiones der Hs. von Troyes.

1 [f. 13] Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unus Deus sed plures.

2 [f. 13v] De pluralitate attributorum queruntur tria. Primum est, utrum sit ponere in Deo pluralitatem attributorum.

3 [f. 14v] Secundum est, utrum aliquid ex parte rei respondeat istis pluribus attributis ut proximum et immediatum fundamentum. Tertium, a quo oriatur illa pluralitas.

4 [f. 17v] Queritur utrum Pater et Filius se diligant Spiritu Sancto.

5 [f. 20] Queritur utrum angelus moveatur localiter.

6 [f. 24] Queritur utrum de ratione virtutis humane est, quod sit habitus operativus.

7 [f. 27] Queritur utrum preexistat in materia aliquid forme inducende in materiam.

8 [f. 31] Queritur utrum virtutes insint nobis a natura.

9 [f. 34v] Queritur utrum virtutes generentur in nobis ex actibus.

10 [f. 38] Queritur utrum sit aliqua virtus moralis infusa.

11 [f. 41] Queritur utrum virtutes morales, que sunt circa passiones, puta temperantia et fortitudo, sint in appetitu sensitivo sicut in subiecto.

12 [f. 45] Questio est de peccato originali, et queritur primo, utrum possit aliquid traduci a parente in prolem, quod habeat rationem peccati.

13 [f. 48v] Secundo queritur de peccato originali, utrum primum peccatum et peccata primi parentis alia a primo et peccata aliorum parentum transfundantur in posteros quoscunque descendentes ab Adam qualitercunque, sive per rationem seminalem sive aliter.

14 [f. 51v] Tertio queritur quid sit peccatum originale.

15 [f. 55v] Quarto queritur utrum peccatum originale sit in voluntate sicut subiecto.

16 [57v] Queritur utrum virtus activa sit in natura corporali.

17 [f. 62] Secundo queritur utrum sit ponere rationes seminales in materia.

18 [f. 65v] Tertio queritur utrum omnia corpora superiora et inferiora communicent in materia.

19 [f. 70] Quarto queritur utrum in corporibus superioribus et inferioribus sit accidens aliquod eiusdem rationis.

20 [f. 74v] Quinto queritur utrum omnis transmutatio naturalis istorum inferiorum reducatur in causam celestem.

21 [f. 78v] Sexto queritur utrum celum sit causa tantum in fieri et non causa conservans.

22 [f. 82v] Septimo queritur utrum cessante motu celi naturaliter possit esse aliqua actio et passio in inferioribus.

23 [f. 85v] Octavo queritur utrum cessante motu celi desinent esse naturaliter omnia mixta.

24 [f. 90v] Nono queritur utrum corpora celestia imponant necessitatem effectibus, qui hic causantur ab eis, circumscripta operatione agentis per liberum arbitrium.

25 [f. 93v] = q. 7 M 250—255, B 194—197, O 28—34.

26 [f. 101] = q. 15 M 277—280.

27 [f. 106v] = q. 6 M 246v—250, B 197—199, O 40v—44v.

28 [f. 111] = q. 5 M 244—246v, B 67v—69v.

29 [f. 114] = q. 8 M 255v—260, B 65—67v.

30 [f. 119] = q. 10 M 163—165.

31 [f. 121v] = q. 11 M 265—268v, B 78v—80.

32 [f. 126] De relationibus occurrit ad presens duplex consideratio, una generalis et alia concreta ad materiam divinam. Quantum ad primum queruntur tria. Primum est utrum relatio realis aliquid addat super suum fundamentum, faciens compositum cum eo. [33, f. 128v] Secundum est utrum si ponatur relatio[nem] nihil addere ad fundamentum, excluso fundamento non sit nomen secunde intensionis. [34, f. 129v] Tertium est utrum si relatio nichil adderet, debeat dici differre re a suo fundamento vel ratione.

35 [f. 130] Postea queritur in speciali de relatione divina, et primo utrum in Deo sit relatio. [36, f. 130v] Secundo utrum relatio divina transeat in substantiam. [37, f. 131] Tertio utrum differentia relationis et existentie secundum rationem impediat, ne predicentur de se invicem. [38, f. 131v] Quarto utrum Deus referatur ad creaturam, quia creatura ad eum, vel e contrario.

39 [f. 134] Utrum omnis relatio Dei ad creaturam causetur ex hoc, quod creatura refertur ad ipsum.

40 [f. 134v] Sequitur utrum abstractis per intellectum proprietatibus remaneant in divinis ypostases distincte.

41 [f. 139] Queritur utrum paternitas et communis spiratio sint due res.

42 [f. 142] Queritur utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio, si non procederet ab eo.

43 [f. 149] Queritur utrum in divinis relatio persone producentis [sit?] in eo, quod talis precedat ipsam productionem, sicut determinans ipsum principium elicitum ad agendum.

44 [f. 153] Utrum sit tantum una processio in divinis.

45 [f. 155] Queritur utrum persona divina possit assumere indifferenter quamcunque naturam creatam in unitate suppositi.

46 [f. 158v] Super III distinctionem[1]) queritur utrum beata Virgo fuerit sanctificata in instanti creationis sue.

47 [f. 160v] = q. 3 M 235v—238v, B 92v—94v, O 20—24v.

48 [f. 164v] = q. 2 M 232v—235v, B 180—184v, O 24—28.

49 [f. 176] = q. 4 M 238v—244, B 164—167v, O 34—40v.

1) Im dritten Sentenzenbuch.

Das erkenntnistheoretische Problem in der neuesten italienischen Literatur.

Von Professor der Theologie Dr. Christian Schreiber in Fulda.

Ein Blick auf die Geschichte der neueren Philosophie zeigt, welch hohe Bedeutung dem erkenntnistheoretischen Problem seit Bacon zuerkannt worden ist. Bacon, Locke, Hume, Berkeley, Descartes und Kant haben ihm ihre besten Geisteskräfte gewidmet. Seitdem ist es im Vordergrunde des Interesses der systematischen Philosophie geblieben. Es sei, um bloß die von Külpe in seinem neuesten Werke („Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften". I. Bd., Leipzig 1913, Hirzel) behandelten Erkenntniskritiker anzuführen, erinnert an Herbart, Beneke und Wundt, an die „Erkenntnistheoretische Logik" von Schuppe, an die Arbeiten von Twardowski und Lipps, an Liebmann „Zur Analyse der Wirklichkeit", an Freitag „Der Realismus und das Transzendenzproblem", an die „Logischen Untersuchungen" von Husserl, an Rickert „Der Gegenstand der Erkenntnis", an die „Grundlagen einer Erkenntnistheorie" von v. Schubert-Soldern, an Ernst Mach „Beiträge zur Analyse der Empfindungen" und „Erkenntnis und Irrtum", an Richard Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung", an die Marburger Schule in ihren Vertretern Cohen, Natorp, Görland, Kindel, E. Cassirer, Gawronsky und in ihren Kritikern Messer, E. Dürr usw.; es sei erinnert auch an die wertvollen Beiträge Külpes selber zum Erkenntnisproblem, um die von Külpe recht stiefmütterlich behandelte ausländische und deutsche neuscholastische Literatur zur Frage ganz zu übergehen.

So viel Interesse und so viel Geistesarbeit, und dennoch so wenig greifbare Ergebnisse! Woran es liegen mag? Zunächst ohne Zweifel an den Schwierigkeiten des Gegenstandes. Aber noch mehr an der nun einmal bestehenden Geisteszersplitterung der heutigen philosophischen Welt. Und diese Geisteszersplitterung ihrerseits ist nicht zum letzten zurückzuführen auf die doktrinäre Einseitigkeit, mit der vielfach selbst die wichtigsten Fragen behandelt werden. Selbst Külpe, der sich in der erkenntnistheoretischen Literatur gut auskennt und nicht gerade eine einseitige Richtung vertritt, muß sich in einer Besprechung seines oben angeführten Werkes von einem Bewunderer seines philosophischen Arbeitens, von dem Herausgeber der „Rivista di Filosofia Neoscolastica", Agostino Gemelli, sagen lassen, daß er „sich fast ausschließlich beschränkt hat auf Deutschland, als ob außerhalb Deutschlands (und wir tragen kein Bedenken, hinzuzufügen, sogar noch mehr außerhalb des Vaterlandes Hegels als in demselben) der Idealismus nicht eine gewaltige Entwicklung gehabt habe. Um vier Denker zu nennen, deren Name einem unwillkürlich in den Sinn kommen — warum hat Külpe nicht in Betracht gezogen Weber, Royce, Baillie, Croce, die in ihren Ländern, in Frankreich, Amerika, England, Italien, jede Transzendenz bekämpft haben?" („Rivista di Filosofia", Jahrg. 5 [1913] Januar-März-Heft S. 112 f.). Noch mehr als die ausländische Literatur muß die neuscholastische Literatur des In- und Auslandes sich über Nichtbeachtung seitens der Vertreter anderer Richtungen beklagen, zum Schaden einer allseitigeren und gründlicheren Lösung der philosophischen Probleme, in unserem Falle des fundamentalen kriteriologischen Problems.

Durch die Darstellung der neuesten italienischen erkenntnistheoretischen Literatur, mit Vorzug der neuscholastischen, möchten wir u. a. auch einer weitherzigeren Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems das Wort reden, aus der Überzeugung heraus, daß nur eine sorgsame Prüfung aller Lösungsversuche und aller Einzelbeiträge, von wem und von wo sie auch kommen mögen, uns einer befriedigenden Lösung des schwierigen Problems entgegenführen kann.

I. Das fundamentale kriteriologische Problem in der italienischen Neuscholastik.

Im Mittelpunkt der neuscholastischen Bewegung in Italien stehen seit Beginn des 20. Jahrhunderts zwei Zeitschriften, die „Scuola cattolica" von Mailand und die „Rivista di Filosofia Neoscolastica", die in Florenz gedruckt und von Mailand aus geleitet wird. Die Bewegung selber ist eine jugendliche mit Rücksicht auf ihr Alter und auf das Alter der meisten Förderer derselben, aber sie hat trotzdem bereits Beachtenswertes geleistet. In dieser jungscholastischen Bewegung hat das erkenntnistheoretische Problem gleich von Anbeginn eine Hauptstelle eingenommen. In der „Scuola cattolica" erschienen in den letzten Jahren eine Reihe von Aufsätzen über Kantianismus, Pragmatismus und Voluntarismus. Bei der Behandlung dieser Systeme blieben jedoch die Verfasser nicht unberührt vom Geiste der Kantianer, Pragmatisten und Voluntaristen, und so zeigten sich Strömungen, die an der Kraft des Verstandes irre zu werden und dem Willen und dem Gefühl die Lösung der philosophischen Probleme auszuliefern schienen. Es ist ein Verdienst des Jesuiten Guido Mattiussi, jetzt Professors der Dogmatik auf dem ehem. Lehrstuhle des Kardinals Billot an der gregorianischen Universität in Rom, durch seine Aufsätze in der „Scuola cattolica" der jungen Bewegung die streng positive Richtung gewiesen zu haben in der Verteidigung der Rechte der Vernunft und des absoluten Wertes der Erkenntnis.

Eine wichtige Stütze erstand der Mailänder Zeitschrift in der zu Beginn des Jahres 1909 von dem Franziskaner Agostino Gemelli gegründeten Zeitschrift „Rivista di Filosofia Neoscolastica". Gleich der Programm-Artikel auf den ersten Seiten der neuen Zeitschrift bezeichnete die Mitarbeit an der Lösung des kriteriologischen Problems als eine der wichtigsten Aufgaben des neuen Unternehmens. Diese Mitarbeit sollte sich zeigen im Kampf gegen den Relativismus der Erkenntnis in allen Formen und in der Geltendmachung des absoluten Wissens. Zugleich erließ, bereits im 1. Heft des 1. Jahrganges, die Redaktion ein Preisausschreiben für das Thema „Die Erkenntnislehre nach dem hl. Thomas von Aquino".

Über die Wege, die zur Erreichung der gesteckten erkenntnistheoretischen Ziele einzuschlagen seien, gingen schon im ersten Jahrgang der Zeitschrift die Meinungen auseinander. Soll man den alten Dogmatismus erneuern und ausbauen, oder soll man den „neudogmatistischen" Bahnen der Löwener Schule unter Führung Merciers folgen? Welchen Ausgangspunkt muß die Lösung nehmen? Soll man mit Farges mit dem Nachweis der Objektivität der Sinneswahrnehmungen beginnen, auf welche die Verstandesbegriffe und -urteile sich doch stützen, oder soll man mit Mercier allein vom Bewußtsein und von den Erkenntnissen der idealen Ordnung ausgehen, und wenn ja, wie viele und welche Voraussetzungen sind hier zu machen, da ohne jegliches vorausgesetztes Fundament ein Aufbau unmöglich ist? Und zu welchen Ergebnissen darf man gelangen, ohne dem Idealismus verhängnisvolle Zugeständnisse zu machen: darf man den sekundären Sinnesqualitäten, Farbe, Ton, Wärme usw., den Abschied geben, oder genügt es, zur Wahrung der Wahrheit der Erkenntnis, nur an der Ausdehnung als realer und existierender Eigenschaft der

Körper festzuhalten. Und vor allem: Was ist überhaupt die „Wahrheit" der Erkenntnis, um die der ganze Streit sich dreht? Wie ist sie zu fassen und zu umgrenzen?

Das sind die Fragen, die bis heute noch auf der Tagesordnung der italienischen Neuscholastik stehen und bis heute eine verschiedene Beantwortung gefunden haben. Ein Überblick über die Austragung dieser Meinungsverschiedenheiten dürfte nicht bloß geschichtliches Interesse beanspruchen.

a) Für die Lösungsweise der Löwener Schule Merciers treten in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" zunächst die beiden Redaktionsmitglieder in entschiedener Weise ein, Gemelli im Programmartikel (Mercier ist der „höchst geniale Gründer unserer Schule" S. 17) und Canella in den Aufsätzen: „Die Tatsachenelemente für die Lösung des fundamentalen kriteriologischen Problems (I 1 [Januar 1909] 97—120) und „Gewißheit und Wahrheit" (I 2 [Januar 1909] 269—282 und 3 [Juli 1909] 475—487); schon vorher hatte Canella in der „Scuola cattolica" von Mailand unter dem Titel „Der Ausgangspunkt im kriteriologischen Problem" seine Ideen dargelegt und diese Ausführungen in einer eigenen Schrift (Monza 1908) weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Augenblicklich hat diese Richtung vor allem zwei Hauptverteidiger, den Professor am Priesterseminar zu Mailand, Tredici (vgl. seinen Artikel „Nochmals das kriteriologische Problem" in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" III 5 [Oktober 1911] 546—551, sowie in der „Scuola cattolica" Juli 1911 S. 342—348 „Die sekundären Sinnesqualitäten"), und den jungen Gelehrten Lanna, der mit seinem im Sinne Merciers gehaltenen Werke „Die Erkenntnistheorie nach dem hl. Thomas von Aquino" den von der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" ausgesetzten Preis davongetragen und noch jüngst (in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" V 2 [April 1913] 179—200) in dem Aufsatz „Das Problem der Realität nach einem Philosophen der Kontingenz" (E. Meyerson) eine Lanze für Mercier gebrochen hat.

b) Aber schon in den ersten Nummern der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" stehen Gegner gegen Mercier und die Löwener auf: ein Aus (Pseudonym) erhebt wiederholt seine Stimme im Sprechsaal (I 3 [Juli 1909] 437 ff., II 1 [Februar 1910] 83 f., II 2 [April 1910] 201 f.). Vor allem aber ist es Necchi, der in einer Abhandlung „Notwendige Voraussetzungen zum kriteriologischen Problem" (II 2, 176—182) darlegt, daß die beiden von Mercier als allein nötig angesehenen Voraussetzungen, Tatsache des Bewußtseins und der Reflexion, nicht ausreichen, sondern auch die Untrüglichkeit des Bewußtseins vorauszusetzen ist. Wie sehr Necchi ins Schwarze getroffen hat, beweisen die lebhaften Auseinandersetzungen, die sich an seine Ausführungen knüpfen; an denselben beteiligten sich Van Beurden „Nochmals das fundamentale kriteriologische Problem" (II 4/5 [Oktober 1910] 480—489) im Sinne der Löwener, Gentile „Neue Bemerkungen zum kriteriologischen Problem" (ebendaselbst 491—493) in mehr kritischer Weise, und Tredici in dem angeführten Aufsatze (besonders S. 548) ebenfalls zugunsten der Auffassung Merciers. Auch in der „Scuola cattolica" (März 1910) erstand den Löwenern ein Gegner in A. Cappellazzi „Bemerkungen über das kriteriologische Problem", desgleichen in der „Rivista di Apologia cristiana" (11. Jahrg. 1911, April-, Mai-, Juniheft), wo Bernardi „Die Stellung des kriteriologischen Problems" behandelt.

Eine eigenartige Stellung in der Selbständigkeitsbewegung gegenüber den Löwenern nimmt Olgiati ein in seinem Aufsatze „Bemerkungen zum Problem der Erkenntnis" („Rivista di Filosofia Neoscolastica" IV 3/4 [Juni 1912] 382—395). Der Verfasser stellt hier allen Ernstes das Dilemma auf: Entweder naiver Realismus oder absoluter Idealismus. Also ein Zurückfallen in einen unhaltbaren Standpunkt? Nach der Absicht des Verfassers nicht: denn Olgiati will keine These aufstellen, sondern einen taktischen Vorstoß unternehmen. Er will vor allem zwei Gedanken in die Debatte werfen: Erstens, es ist un-

logisch, wie dies alle italienischen Anhänger Merciers tun, die Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten zuzugeben und dabei die Objektivität der primären Sinnesqualitäten zu behaupten: man muß vielmehr weiter rückwärts oder weiter vorwärts gehen (ebendaselbst 388—390). Zweitens, die taktische Stellung Merciers ist für uns Italiener gegenüber dem Hegelianismus von Benedetto Croce und dem Kantianismus ohne jeden Nutzen (392 f.). Die erste Behauptung hat Olgiati in längeren Ausführungen „Die Grenzen der Objektivität der äußeren Sinne" im ersten Heft des 5. Jahrgangs der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" (Februar 1913) S. 33—58 näherhin zu begründen gesucht, während Lanna aufs neue die Verteidigung Merciers unternimmt im 2. Heft desselben Jahrgangs S. 179—200 in dem Artikel „Das Problem der Realität nach einem Philosophen der Kontingenz" (gemeint ist E. Meyerson in seinem Buche „Identité et Réalité").

c) Bemerkenswert in diesem ganzen Gewoge der Meinungen ist der Umschwung, der sich bei der Redaktion der „Rivista di Filosofia Neoscolastica", die seit dem bereits zu Beginn des 2. Jahrgangs (1910) erfolgten Ausscheiden Canellas ausschließlich in den Händen Gemellis liegt, vollzogen hat. Gemelli hat sich seitdem merklich von den Wegen der Löwener Schule in der erkenntnistheoretischen Frage abgewandt und sich zum Führer jener Schar junger italienischer Neuscholastiker gemacht, die durch das intensive Studium der modernen und zeitgenössischen Philosophie zu der Überzeugung gelangt sind, daß in den mannigfaltigen Systemen, die durch den scheinbaren Atomismus der Theorien hindurch eine logische Entwicklung weniger Gedanken verbergen, neben vielen Irrtümern auch Wahrheitskeime eingeschlossen sind, die man nicht vernachlässigen darf: daß es somit Aufgabe der Neuscholastiker sei, es mit allen diesen modernen Systemen zu versuchen, die von ihnen gegen die Neuscholastik aufgehäuften Schwierigkeiten zu lösen, alles, was sie Wahres und Gutes darbieten können, in sich aufzunehmen, und in geduldiger und sammelnder Arbeit das scholastische System als ein Ganzes durchzudenken in Beziehung zu den Bedürfnissen des wissenschaftlichen und vor allem des modernen philosophischen Denkens. Im 2. Heft des 26. Bandes des „Philosophischen Jahrbuches" (1913) S. 300—304 hat Gemelli dieses neue Programm genauer entwickelt und dargelegt. Es liegt auf der Hand, daß die Erfassung desselben in den einzelnen Köpfen noch manches zu wünschen übrig läßt, daß namentlich noch mancherlei Übertreibungen sich geltend machen, wie die Aufsätze von Nardi „Alte und Neue Scholastik" („Rivista di Filosofia Neoscolastica" III 5 [Okt. 1911] 552—562), „Die alte Scholastik nach einem neuen Scholastiker" — gemeint ist De Wulf in Löwen — (IV 5 [Okt. 1912] 626 bis 636) und „Der vulgäre Realismus und die Erkenntniskritik" („Voce Trentina" 1. Jahrgang Nr. 8, März 1912) beweisen. Die Redaktion hat solche Übertreibungen stets zurückgewiesen. Ihr ausgeprägter Standpunkt tritt zum ersten Mal klar hervor in der höchst bemerkenswerten Besprechung des Lehrbuches der allgemeinen Psychologie von Prof. Geyser in Münster, die Gemelli im 4. Jahrgang (1912 Heft 3/4 S. 445—449) veröffentlicht hat. In dem Buche Geysers sieht Gemelli die Richtlinien befolgt, die ihm und seinen Freunden, in der Unbefriedigtheit mit den Wegen der Löwener, schon vorher vorgeschwebt haben. Mittlerweile hat die Fühlungnahme der jungen Bewegung mit der deutschen Philosophie hinsichtlich des Erkenntnisproblems wieder Fortschritte gemacht. Zeugen hierfür sind die eine gute Kenntnis der deutschen philosophischen Literatur verratenden Rezensionen deutscher diesbezüglicher Werke, z. B. die in der „Rivista di Filosofia" (V. 1 [Januar bis März 1913] 97—113) erschienene Besprechung von Külpe „Realisierung" usw., und der Aufsatz von Olgiati, „Der Idealismus der Marburger Schule" in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" (IV 5 [Oktober 1912] 636—646). Nun gilt es, die Pläne in die Tat umzusetzen. Es ist besonders der Idealismus von Croce, Bergson, Eucken usw., mit dem die Auseinandersetzung anheben soll.

Über den Neuhegelianer Croce hat die „Rivista di Filosofia Neoscolastica" bereits ganz ausgezeichnete kritische Analysen von Chiocchetti gebracht. Die junge Bewegung ist offensichtlich im Aufsteigen begriffen. Beweis hierfür ist die große Beachtung, die ihr auch in nichtscholastischen und antischolastischen philosophischen Kreisen Italiens geschenkt wird. Die scholastische Philosophie, die Philosophie des hl. Thomas, beginnt aus dem beschaulichen Leben, das sie in den italienischen Seminarien und Klöstern geführt hat, herauszutreten auf den öffentlichen Kampfplatz, und das ist gut, denn sie braucht sich ihrer sieghaften Kraft nicht zu schämen. Schon kündigt Gemelli die Gründung einer italienischen Gesellschaft für neuscholastische Philosophie mit dem Sitze in Mailand an, bei deren (nach Möglichkeit monatlichen) Sitzungen das erkenntnistheoretische Problem eines der Hauptgegenstände bilden soll[1]).

Es mag auffallend erscheinen, daß sich nach unserer Darstellung die ganze neuscholastische Bewegung zur Lösung des Erkenntnisproblems nur an die „Scuola cattolica" und die „Rivista di Filosofia Neoscolastica" anlehnt. In der Tat sind beide Zeitschriften allein in Italien die Träger dieser Bewegung. Von ihnen hat sie ihren Ausgang genommen, um sie schließen sich alle Freunde dieser Bewegung an. Was im scholastischen Lager Italiens außerhalb der Einflußsphäre dieser beiden Zeitschriften steht, hat für die neuscholastische Erkenntniskritik wenig Bedeutung, ist Lehrbücher- und Kompendienliteratur im Geiste des alten, etwas modern frisierten Dogmatismus; ich nenne hier die bekannten italienischen philosophischen Lehrbücher von De Maria, Remer, De Mandato, Zigliara, Lepidi, Lorenzelli; eine kleine Ausnahme machen die Praelectiones dialecticae et criticae von Monaco (Prato 1910, Giacchetti). Die „Civiltà-Cattolica" vom 2. September 1911 (S. 600) meint sogar, in der Art und Weise, wie die „Rivista di Filosofia Neoscolastica" im Anschluß an Mercier das kriteriologische Problem behandele, liege ein „Tröpfchen vom kantianischen Geiste, ein bischen vom intellektuellen Subjektivismus", „die Aufstellung eines Unterschiedes zwischen der eigenen Beschaffenheit des Dinges und dem, was der Geist dem Dinge zuteilt, genüge, um die ganze Philosophie zu verschlechtern".

II. Das kriteriologische Problem und der italienische Neu-Hegelianismus.

Das System, das augenblicklich sich der größten Verbreitung in Italien erfreut, ist der Neu-Hegelianismus der beiden Professoren an der Universität Palermo: Benedetto Croce und Giovanni Gentile. Seit 1903 geben beide Philosophen die Zeitschrift „La Critica" heraus, deren drei erste Jahrgänge bereits in zweiter Auflage erschienen sind. Außerdem haben sie eine „Sammlung der Klassiker der modernen Philosophie" begründet, und in derselben die hauptsächlichsten Werke von Descartes, Berkeley, Leibniz, Hume, Kant, Fichte, Schelling und Hegel bereits ins Italienische übersetzt. Infolge ihrer ganz erstaunlichen literarischen Tätigkeit entfalten Croce und Gentile eine mächtige Propaganda für den absoluten Idealismus, auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete. Überzeugt, daß die Synthese a priori Kants, deren tiefe Bedeutung der Königsberger Philosoph selbst nicht ganz erfaßt habe, alles Sein in Erkennen auflöst, gelangen sie zu der Annahme, daß alles Geist ist.

Es ist unmöglich, auf kurzem Raum ihre Gedankenreihe darzulegen. Es genüge ein

1) Während der Korrektur der Druckbogen ging mir das Aprilheft 1913 der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" zu, in welchem die Redaktion Kenntnis gibt von der Gründung der durch sie ins Leben gerufenen „Italienischen Gesellschaft für philosophische und psychologische Studien" und die in der ersten Sitzung der Gesellschaft vom 15. April d. J. beschlossenen Satzungen der neuen Gründung mitteilt. Dem Juniheft 1913 der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" hat die Redaktion das ausführliche Protokoll der am 13. April und am 29. Mai 1913 in Mailand stattgehabten wissenschaftlichen Sitzungen veröffentlicht. Die Gesellschaft zählt bereits 290 Mitglieder.

Hinweis auf die hauptsächlichsten Werke beider Denker und auf die neueste kritische Entwicklung, die das System Croces durch seinen Mitarbeiter Giovanni Gentile erfahren hat.

In seinem Buche „Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel" („Was lebendig ist und was tot ist in der Philosophie Hegels") führt B. Croce aus, daß die Grundwahrheit der Hegelschen Philosophie die Entdeckung des konkreten Begriffes, der Synthese der Gegensätze ist. Aber Hegel irrte, sagt Croce, als er die Dialektik der gegensätzlichen Dinge auf die unterschiedenen (distinkten) Dinge ausdehnte. Schön, wahr, nützlich, gut sind nicht „dialektisierbar" (wie hingegen das Sein und das Nicht-Sein „dialektisierbar" sind im Werden), sondern sind Momente des Tätigseins des Geistes. Croce unterscheidet zwei fundamentale Formen des Geistes, die theoretische und die praktische, und im Inneren einer jeden von ihnen findet er wiederum zwei subordinierte Klassen: Intuition und Begriff in der ersteren, Ökonomie und Ethik in der zweiten. Die philosophischen Wissenschaften können somit folgendermaßen geordnet werden: Ästhetik, Logik, Ökonomie, Ethik. Die Ästhetik entwickelt Croce in seiner „Estetica" (1912, 4. Aufl.), die Logik in seiner „Logica" (1909, 2. Aufl.), die Ökonomie und Ethik in seiner „Filosofia della pratica" (1908).

Diese Formen des Geistes greifen ineinander über, und der Übergang der einen zur anderen macht das geistige Leben aus.

Diese Unterscheidungen finden nicht mehr den Beifall Gentiles und eines seiner Schüler, Guido De Ruggiero. In der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" (V 1 [1913] 78 ff.) hat Fr. Olgiati die diesbezügliche Schrift von G. De Ruggiero, „La filosofia contemporanea", besprochen. Dort ist auch die Art und Weise auseinandergesetzt, wie Gentile und De Ruggiero sich die Überwindung Croces denken. Croce und Gentile sind, jeder in seiner Weise, am letzten Punkte im Erkenntnisproblem angelangt; die Weiterentwicklung ihrer Ideen wird den italienischen Hegelianismus der Auflösung entgegenführen.

An Schriften bezw. Aufsätzen, in denen diese neueste Wendung zutage tritt, schrieb Giovanni Gentile folgende: „Il circolo della filosofia e della storia della filosofia" („Der Kreislauf der Philosophie und der Geschichte der Philosophie", in der „Critica", 20. März 1909, S. 143 ff.); „L'atto del pensare come atto puro" („Der Denkakt als reiner Akt", im „Annuario della biblioteca filosofica di Palermo" 1912); „I problemi della scolastica e il pensiero italiano" („Die Probleme der Scholastik und der italienische Gedanke") 1903. Guido De Ruggiero schrieb in demselben Sinne seine „Storia della filosofia contemporanea" („Geschichte der zeitgenössischen Philosophie") 1912. Und bereits hat De Ruggiero angekündigt, daß er seinen Standpunkt weiter entwickeln und verteidigen wird in seiner demnächst erscheinenden Veröffentlichung: „La scienza come esperienza assoluta" („Die Wissenschaft als absolute Erfahrung").

III. Das kriteriologische Problem und die „wissenschaftliche Philosophie".

Im Jahre 1907 gründete zu Florenz Prof. Francesco De Sarlo eine Zeitschrift „La Cultura Filosofica". Die Zeitschrift hat sich vor allem zur Aufgabe gestellt, die Verteidigung der Wissenschaft und des Einklangs derselben mit der Philosophie zu unternehmen. In der dritten Nummer des ersten Jahrgangs schrieb der Herausgeber, zwischen Wissenschaft und Philosophie sei ein gegenseitiges Sichverstehen unerläßlich, eine Verständigung, „die allein schon darin bestehen kann, daß die Philosophie nicht fremd bleibt der Bewegung und dem Fortschritt des wissenschaftlichen Wissens, das sich nunmehr in verschiedene Wissenszweige spezifiziert hat, und daß die Wissenschaft sich die von der Philosophie kommende Kritik zunutze macht". Zum Programm dieser Zeitschrift hat die „Rivista di Filosofia Neoscolastica" im sechsten Heft des dritten Jahrgangs S. 740—742 eingehender Stellung genommen.

Aus dieser Schule, deren Entwicklung von der italienischen Neuscholastik sympathisch verfolgt wird, weil sie eine Anzahl spiritualistischer Thesen beherzt verteidigt, ist im vergangenen Jahre eine der bedeutendsten Veröffentlichungen hervorgegangen, die in den letzten Jahren überhaupt zur Verteidigung der Wissenschaft geschrieben wurde: es ist das Buch von Antonio Aliotta, „La reazione idealistica contro la scienza" („Die idealistische Reaktion gegen die Wissenschaft"). Eine ausführliche Besprechung dieser Schrift findet sich im Heft 3—4 des 4. Jahrganges der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" S. 452—460. — Über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie hat übrigens auch der Herausgeber der letztgenannten Zeitschrift, Prof. A. Gemelli, auf dem 4. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Bologna sich in bemerkenswerter Weise geäußert; der Vortrag ist im Buchhandel (1911) erschienen. Die Frage erscheint den italienischen Neuscholastikern überhaupt von hoher Bedeutung zu sein, wie man aus einer Notiz der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" (3. Jahrg. Heft 6 S. 741 und 701—704) ersehen kann. Besonders scheint der ausgezeichnete Mitarbeiter Gemellis, P. Emilio Chiocchetti, mit seinen Freunden den Austrag mit dieser „wissenschaftlichen Philosophie" ins Auge gefaßt zu haben.

IV. Der italienische Positivismus und die Erkenntnistheorie.

Der italienische Positivismus liegt im Sterben. Nur noch einige alte Universitätsprofessoren halten an seiner Verteidigung fest. Es sind die letzten Anführer eines zertrümmerten Heeres. Hinsichtlich der Erkenntnistheorie kommen besonders Ardigò und Troilo in Betracht. Ersterer schrieb diesbezüglich in der „Rivista di Filosofia (1911, 3. Heft) einen längeren Artikel „Estema, Idea, Logismo", in welchem die ganze Schwäche und Fadenscheinigkeit des Positivismus zutage tritt (vgl. auch die Juli-September-Nummer der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" 1909). Troilo veröffentlichte neuerdings ein Werk „Il positivismo ed i diritti dello spirito" (besprochen in der „Rivista di Filosofia Neoscolastica" 4. Jahrg. 6. Heft S. 769 ff.), worin er auf S. 300 bekennt, daß der Positivismus eine wahre und eigentliche systematische Erkenntnistheorie weder je besessen hat, noch auch augenblicklich besitzt. Troilo träumt von einem idealistischen Positivismus, den De Sarlo als monstrum horrendum informe definiert hat.

V. Einige andere Äußerungen zum kriteriologischen Problem.

Bekanntlich besteht seit langem in Italien eine „Rivista Rosminiana", in der die Anhänger der Rosminianischen Philosophie ihre Ideen niederlegen. Leider bietet die Zeitschrift weder zur Philosophie überhaupt, noch zur Erkenntnistheorie im besonderen etwas von Bedeutung, das nicht schon Rosmini vor 50 Jahren ausgesprochen hätte, weshalb ein weiteres Eingehen auf sie sich hier erübrigt.

Nicht übergangen werden dürfen aber die Äußerungen zweier italienischer Denker, die außerhalb der genannten philosophischen Richtungen stehen: Bernardino Varisco und Em. Morselli. Bernardino Varisco, Prof. an der Universität zu Rom, hat zum kriteriologischen Problem bereits in der „Rivista di Filosofia" und in der „Cultura" einige Aufsätze geschrieben, die aber recht schleierhaft gehalten sind. Größere Beachtung verdienen aber seine beiden neuesten Veröffentlichungen: „I massimi problemi" 1910 („Die höchsten Probleme") und „Conosci te stesso" 1912 („Erkenne dich selbst"). Die „Rivista di Filosofia Neoscolastica" hat beiden Werken große Bedeutung beigelegt. Zum ersteren schrieb Tredici (im 2. Heft des 2. Jahrg. S. 170 ff.) eine Besprechung, die den Rezensenten in eine Polemik mit dem Verfasser verwickelte (3. Heft S. 305 ff.), zum zweiten liegt vom gleichen Referenten eine Besprechung vor im 6. Heft des 4. Jahrg. S. 781 ff., welche ebenfalls Anlaß zu einer Polemik zwischen Verfasser und Kritiker wurde, die sich bis in das Aprilheft 1913 fort-

gesetzt hat. — Em. Morselli gründet den Wert der Erkenntnis auf die Aktion. Er hat sich hierüber in der „Rivista di Filosofia" (1909 Nr. 1) unter dem Titel „Il fondamento dell' idealismo etico" („Die Grundlage des ethischen Idealismus") verbreitet.

Es war unsere ursprüngliche Absicht, dem eben skizzierten Kampfe um das kriteriologische Problem in der neuesten italienischen Literatur auch kritisch nachzugehen und insbesondere die neuscholastischen Auffassungen eingehend darzulegen und zu beurteilen. Das Material liegt gesichtet vor und ist zum großen Teil bearbeitet. Allein die Enge des zur Verfügung stehenden Raumes nötigte zu einer bloßen übersichtlichen Darstellung, bei deren Entwerfung mir Prof. Gemelli in Mailand sehr zur Hand gegangen ist. Den Eindruck muß man aus dem Studium der gegenwärtigen philosophischen Literatur Italiens gewinnen, daß auf dem Gebiete der Philosophie überhaupt und der Erkenntnistheorie im besonderen nur der Neu-Hegelianismus von Croce und Gentile und deren Schüler De Ruggiero, Saitta, Fazio-Allmayer („Materia e sensazione". Palermo 1913), Maturi („Introduzione alla filosofia". Bari 1913) usw. einerseits und die neuscholastische Richtung derer um Gemelli und Chiocchetti andererseits ernstliche, aber auch ganz hervorragende Beachtung verdienen. Außer diesen Kreisen herrscht in der philosophischen Welt Italiens eine merkwürdige Untätigkeit, trotz der vielen Universitäten und Lehranstalten staatlicher und kirchlicher Art. Wenn aber nicht alle Zeichen trügen, ist die italienische Neuscholastik, die unter der Führung Gemellis in gewaltigem Vormarsch begriffen ist, dazu berufen und befähigt, eine Wiedergeburt der italienischen Philosophie herbeizuführen, und zwar herbeizuführen im christlichen Sinne. Zuvor freilich bleibt ihr ein gewaltiger Kampf zu bestehen mit dem Neu-Hegelianismus, der die fähigsten Köpfe und fruchtbarsten Literaten um seine Fahne geschart hält.

Die heilige Hildegard von Bingen als Naturforscherin.

Von Erich Wasmann S. J. in Valkenburg (H. Limburg).

Die historische Richtung in der Zoologie ist in Deutschland im letzten Jahrzehnt besonders gefördert worden durch die Arbeiten von Rudolf Burckhardt und durch die auf seine Anregung hin gegründeten, von Max Braun zu Königsberg herausgegebenen „Zoologischen Annalen". Auch der Holländer J. H. F. Kohlbrugge hat durch eine Reihe historischer Studien, die zum Teil in deutscher Sprache erschienen, die Geschichte der Deszendenztheorie beleuchtet und dadurch zum Verständnis derselben viel beigetragen. Die Überzeugung, daß wir die Wissenschaft der Gegenwart mit ihren Theorien erst dann richtig verstehen können, wenn wir auch die geschichtliche Entwicklung der letzteren kennen, hat auf biologischem Gebiet ihren Ausdruck gefunden in Em. Rádls zweibändigem Werk „Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17. Jahrhunderts". Den Streitfragen über Vitalismus und Mechanismus, über Präformation und Epigenese, über Lamarckismus und Darwinismus stehen wir auf historischer Grundlage jetzt mit besserem Verständnis gegenüber wie früher.

Auch der lange vernachlässigten mittelalterlichen Biologie ist die neue historische Forschungsmethode zugute gekommen. Wenn man die 1872 erschienene „Geschichte der Zoologie" von Victor Carus über diesen Gegenstand zu Rate zieht, kann man sich des Bedauerns nicht erwehren, daß dieser Geschichtschreiber der Zoologie jene Periode keines gründlicheren Studiums gewürdigt hat. Durch dieses Werk ist vielfach auch in Lehrbücher jenes einseitige Urteil übergegangen, welches Richard Hertwig (Lehrbuch d. Zoologie, 5. Aufl. 1900, S. 7) in den Worten ausdrückte: „Die Frage, wie viel Zähne das Pferd besitzt, wurde in vielen Streitschriften abgehandelt, welche das schwere Geschütz der Autoren ins Feld führten, ohne daß aber einer der Gelehrten Veranlassung genommen hätte, einem Pferde ins Maul zu sehen." Es gereicht dem Verfasser dieses vortrefflichen Lehrbuches der Zoologie zur Ehre, daß jene Stelle in den folgenden Auflagen fortfiel. Wenn es auch Tatsache bleibt, daß die mittelalterliche Naturforschung zum größten Teile auf Aristoteles sich stützte und sich meist darauf beschränkte, ihn und den jüngeren Plinius zu exzerpieren und zu kommentieren, so werden sich bei sorgfältigerem Studium der mittelalterlichen Zoologie doch die Ausnahmen von dieser Regel erheblich vermehren. Nachdem Hermann Stadler seit 1905 den Nachweis erbracht hat, daß Albert der Große ein „selbständiger Forscher" auf biologischem Gebiete war, und daß wir in dem Kölner Autogramm seiner „Tiergeschichte" eines der wertvollsten Dokumente der mittelalterlichen Zoologie besitzen, welches von Stadler soeben neu herausgegeben wird[1]), läßt man bereits den Dominikaner Albertus als rühmenswerte Ausnahme von der obigen Regel gelten. „Von Albertus Magnus steht es fest, daß er in seinen zoologischen Schriften sich

1) Siehe H. Stadler, Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus (Sitzungsber. Kgl. Bayr. Ak. d. Wiss. 1912).

bemühte, wo es ihm nur möglich war, sich auf eigene Beobachtungen zu stützen."[1]) Auch für Thomas von Chantimpré, der erst Augustiner, dann Dominikaner war, macht R. Hertwig ein ähnliches Zugeständnis.

Daß schon volle hundert Jahre vor Albertus in einer Schrift über volkstümliche Heilmittelkunde, welche von einer hochbegabten Äbtissin des Benediktinerordens verfaßt wurde, eine Menge selbständiger Beobachtungen über die Tier- und Pflanzenwelt des unteren Nahegaues zugleich mit einer großen Zahl alter deutscher Tier- und Pflanzennamen niedergelegt sind, ist bisher fast unbeachtet geblieben. Es handelt sich um die „Physica" der hl. Hildegard von Bingen (1098—1179).

Bei Viktor Carus, Geschichte der Zoologie, suchen wir ihren Namen vergebens. Befremdlicher ist es, daß auch F. A. Pouchet in seiner „Histoire des Sciences naturelles au moyen-âge" (Paris 1853) nichts von Hildegard weiß. Er macht dagegen (S. 484) aufmerksam auf den als Manuskript in der Straßburger Bibliothek befindlichen „Hortus deliciarum" einer anderen Nonne, Herrada von Landsberg, Äbtissin von St. Ottilien, welcher eine Enzyklopädie des naturwissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert bilde.

Wenn man auf die naturwissenschaftlichen Leistungen Hildegards bisher so wenig achtete, mag das wohl seinen Grund großenteils darin haben, daß man in der Verfasserin des „Scivias" (Wegweisers) nur die mystische Seherin erblickte. Ihren Sinn für Naturbeobachtung und ihren Sammelfleiß für die volkstümliche Naturkunde ihrer Zeit übersah man darüber. Auch beanspruchte Hildegards Physica keineswegs, ein wissenschaftliches Werk zu sein; nur ein volkstümliches Handbuch für Naturheilmittelkunde sollte es vorstellen. Aber gerade deshalb hielt es sich unabhängiger von dem Einfluß der Schulphilosophie und der scholastischen Büchergelehrsamkeit und spiegelt das damalige Volkswissen über die Tiere und Pflanzen unseres Heimatlandes um so naturgetreuer wieder. Nach F. A. Reuß fällt die Abfassung der Physica Hildegards in die Zeit von 1150—1160, also in die sechziger Jahre ihres Lebens. Dieses Buch erinnert seinem Inhalte nach weit mehr an ein Kompendium der alten Drudenweisheit, welche den verborgenen Kräften der Kräuter und Tiere auf Schritt und Tritt nachging, als an ein scholastisches Schulelaborat. Selbstverständlich schrieb Hildegard ihre Heilmittelkunde, wenn auch auf Grund selbständiger Angaben, die meist der Volksüberlieferung entstammen, so doch nach dem Muster des Pedanius Dioskorides, dessen „Materia medica" bis ins 17. Jahrhundert hinein als unumstößliche Grundlage der medizinischen Literatur galt. Sie folgt auch ebenso selbstverständlich der Einteilung der Heilmittel nach Claudius Galenus: ob eine Pflanze oder ein Tier seiner Natur nach „warm" oder „kalt" sei, ist stets der erste Gesichtspunkt, unter dem sie ihr Naturobjekt betrachtet; als zweiter Gesichtspunkt kommt meist die „feuchte" oder „trockene" Natur der Objekte hinzu. Darnach wird die Bedeutung desselben für die Heilkunde beurteilt und seine bisherigen Gebrauchsweisen angegeben. In diese Angaben sind selbstverständlich auch zahlreiche Fabeln aus dem Volksglauben jener Zeit mit herübergenommen. Wenn ein moderner Mensch darüber die Achseln zuckt, möge er nicht vergessen, daß er es damals wahrscheinlich gerade so gemacht haben würde. Wer ein objektives Bild von Hildegards naturwissenschaftlichen Kenntnissen herausschälen will, muß von diesen Zutaten absehen. Wegen der zahlreichen — gegen tausend — deutschen Tier- und Pflanzennamen, welche die Physica enthält, zugleich mit Angaben, die teils aus der eigenen Beobachtung der Verfasserin teils aus der Volkstradition jener Zeit stammen, wird dieses Buch zu einem der wichtigsten biolo-

1) R. Hertwig, Lehrbuch der Zoologie, 9. Aufl. 1910, S. 8.

gischen Dokumente aus dem deutschen Mittelalter. Es ist aber zugleich auch ein wichtiges sprachliches Dokument; denn jene deutschen Namen stammen aus einer Zeit, in welcher sich der Übergang vom Althochdeutschen zum Mittelhochdeutschen vollzog. Die Germanisten haben sich mit denselben bisher auch mehr beschäftigt als die Biologen.

Unter letzteren schenkten ihm die Botaniker am meisten Aufmerksamkeit. Sprengel behandelte es schon 1807 in seiner Historia rei herbariae. Ernst H. F. Meyer widmete der Pflanzenkunde Hildegards (den Büchern de plantis und de arboribus in ihrer Physica) eine ausführliche und sehr anerkennende Besprechung im 3. Bande seiner „Geschichte der Botanik" (Königsberg 1856) S. 517—536. Er empfiehlt den deutschen Naturforschern ihre Physica „als ehrwürdiges Denkmal des Altertums und einer zu jener Zeit nicht gemeinen Naturkenntnis". „Nicht nur der deutsche Botaniker und Zoologe finden in ihrer Physik fast die ersten rohen Anfänge vaterländischer Naturforschung, auch dem Arzt bietet sie eine für jene Zeit überraschende Erscheinung dar, eine nicht von Dioskorides abgeleitete, sondern unverkennbar aus der Volksüberlieferung geschöpfte Heilmittellehre; und der Sprachforscher stößt im lateinischen Text beinahe Zeile um Zeile auf deutsche Ausdrücke seltener Sprachformen." Schade, daß V. Carus, der Verfasser der „Geschichte der Zoologie", die „Physica" der hl. Hildegard völlig übersehen hat, während seine botanischen Kollegen Sprengel und Ernst Meyer sie kannten, studierten und würdigten.

Auch R. v. Fischer-Benzon weist in seiner „Altdeutschen Gartenflora" auf Hildegards Physica hin. Er hielt ferner 1894 im Naturwissenschaftlichen Verein von Schleswig-Holstein einen Vortrag über jenes Buch. 1901 veröffentlichte Dr. Paul Kaiser als Gymnasialprogramm eine schätzenswerte Studie über „Die naturwissenschaftlichen Schriften der Hildegard von Bingen". Man kann wohl sagen, daß die botanische Seite ihrer Physica bisher viel sorgfältiger berücksichtigt worden ist als die zoologische. Schon Ernst Meyer studierte zu diesem Zwecke eine Reihe botanischer Glossarien des Mittelalters (a. a. O. S. 521 ff.), um Hildegards deutsche Pflanzennamen richtig deuten zu können. Über die Tiernamen herrschte viel größere Unklarheit, so daß J. Wimmer in seiner „Geschichte des deutschen Bodens" auf die Interpretation von Hildegards Buch de piscibus ganz verzichten zu müssen glaubte. Und doch enthält gerade der über die Fische handelnde Teil der Physica sehr wertvolle Aufschlüsse über die Fauna des Nahegebietes vor 800 Jahren.

Es ist das Verdienst Ludwig Geisenheyners (Kreuznach), 1911 in Hildegards Zoologie etwas mehr Licht gebracht zu haben. Hierfür waren nicht bloß allgemeine zoologische und germanistische Kenntnisse erforderlich, sondern auch eine besondere Vertrautheit mit der Fauna desjenigen Gebietes, auf welches Hildegards Beobachtungen sich beziehen, nämlich auf die untere Nahe und den Mittelrhein bei Bingen. Es war ferner für die richtige Deutung der deutschen Tiernamen bei Hildegard unumgänglich, die heute noch in jener Gegend vorkommenden Volksnamen der Tiere genau zu kennen, um sie mit den Hildegardschen vergleichen zu können. Alle diese Voraussetzungen waren bei Geisenheyner erfüllt, da derselbe die Fauna des Nahegaues seit Jahrzehnten sorgfältig durchforscht und auch den im Volksmunde üblichen Tiernamen besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatte[1].

Da Geisenheyner auch die Pflanzen jenes Gebietes, sowie deren Volksnamen und Volkstradition gut kannte, war er sowohl für die Botanik wie für die Zoologie Hildegards ein sachgemäßer Interpret. Er hielt auf der Versammlung des Botanischen und Zoologischen Vereins für Rheinland-Westfalen (9. bis 11. Juni 1911) zu Kreuznach

1) Vgl. L. Geisenheyner, Wirbeltierfauna von Kreuznach, unter Berücksichtigung des ganzen Nahegebietes. I. Teil: Fische, Amphibien und Reptilien, 1888; II. Teil: Säugetiere, 1891.

einen Vortrag „Über die Physica der heiligen Hildegard von Bingen und die in ihr enthaltene ältere Naturgeschichte des Nahegaues“[1]). Seine Ausführungen bedeuten eine wesentliche Bereicherung unserer bisherigen Kenntnis der naturwissenschaftlichen Bedeutung dieses Buches.

Bevor wir auf die Physica näher eingehen, sei Hildegards naturwissenschaftlicher Studien und Schriften hier gedacht. Aus dem Vorwort ihres Buches „Vom verdienstlichen Leben“ erhellt, daß sie sich volle acht Jahre (1150—1157) dem Studium der Naturdinge gewidmet hat[2]). May vermutet[3]), daß der schwedische Bischof Siward von Upsala, der eine für die damalige Zeit ansehnliche Bibliothek hinterließ, bei seinem Aufenthalte in Deutschland mit Hildegard bekannt wurde und sie zu ihren naturwissenschaftlichen Studien anregte. Hildegards naturwissenschaftliche Schriften sind die Physica oder das Liber simplicis medicinae und die Causae et curae (Ursachen und Heilsmethoden der Krankheiten) oder das Liber compositae medicinae. Erstere ist für die Naturgeschichte ungleich wichtiger. Längere Zeit bestand ein Streit darüber, ob jene beiden Schriften wirklich von Hildegard herrührten. Die neuere Forschung hat jedoch jeden Zweifel an der Echtheit derselben beseitigt[4]). Von der Physica sind bisher vier Kodizes bekannt: Eine Papierhandschrift der Pariser Bibliothek aus dem 15. Jahrhundert; diese ist nach der Neuausgabe von C. Daremberg bei Migne T. 197 abgedruckt. Ferner eine Pergamenthandschrift der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel aus dem 13. Jahrhundert und eine Papierhandschrift der Brüsseler Bibliothek aus dem 15. Jahrhundert. Endlich ein Straßburger Druck von 1533 aus der Offizin des J. Schott (vgl. Migne 1123). Das Werk Causae et curae ist nur in einer Pergamenthandschrift aus dem 13. Jahrhundert erhalten.

Wir halten uns im folgenden an die uns vorliegende Pariser Ausgabe der Physica bei Migne, Patrologie, T. 197 (1882), 1125—1352. Leider ist der Text, wie J. May hervorhebt, stellenweise verderbt und durch fremde Einschachtelungen entstellt. Eine kritische Neuausgabe auf Grund eines Vergleiches mit den drei übrigen Kodizes wäre dringend erwünscht.

Die „Physica“ trägt in der Pariser Ausgabe bei Migne den Titel: „Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum, et sic de aliis quammultis bonis“. Sie ist mit einer kritischen Einleitung von F. A. Reuß versehen (1117—1124) und in neun Bücher geteilt.

Diese Einteilung in Bücher ist übrigens erst späteren Ursprungs. Matthäus von Westminster kannte 1292 nur acht Bücher. Das Liber II. De elementis fehlte damals wahrscheinlich noch. Auch ist es offenbar nicht an richtiger Stelle und vielleicht erst später aus einer anderen Schrift Hildegards (Causae et curae) hierhergekommen.

---

1) Sitzungsber. d. Naturhist. Vereins der preuß. Rheinlande und Westfalens, 1911, 2. Hälfte, E, S. 49—72. — Zur Beurteilung der Persönlichkeit Hildegards durch Geisenheyner möchten wir bemerken, daß er zwar die mystische Begabung dieser „wunderbaren Frau“ nach dem Berichte ihrer Zeitgenossen objektiv schildert, aber über die visionären Zustände derselben ein zu einseitig neuropathologisches Urteil ausgesprochen hat (S. 51): „War der visionäre Zustand vorüber, so habe sie, wie berichtet wird, sich meist sehr kindisch benommen und heftig weinen müssen. Nun, das ist ja verständlich, da nach solcher Nervenüberspannung eine Erschlaffung folgen muß, die ihren Ausdruck leicht in Tränen findet.“ — Da Hildegard damals fast noch ein Kind war, so dürfte ihr Benehmen im Urtexte wohl „kindlich“, nicht „kindisch“ genannt worden sein. Auch verrät es kein tieferes Verständnis des höheren Seelenlebens, wenn man ihre Tränen durch bloße Nervenabspannung zu „erklären“ vermeint. Ebenso könnte man auch die Gemütsbewegung, welche ein Meisterwerk der Tonkunst in uns hervorruft, für eine bloße Reaktion auf die Überspannung der Gehörsnerven ausgeben. Die physiologische Folgeerscheinung einer seelischen Bewegung kann überhaupt nicht als Erklärung des seelischen Zustandes aufgefaßt werden, da man hiebei erstens Ursache und Wirkung in der kausalen Reihenfolge verwechselt, und da zweitens verschiedene psychische Ursachen ähnliche physiologische Folgeerscheinungen haben können. Vgl. auch J. May, Die hl. Hildegard S. 51.

2) Vgl. J. May, Die hl. Hildegard von Bingen, 1911, S. 175.

3) A. a. O. S. 36.

4) Siehe hierüber näheres bei May S. 176 ff. Ferner F. A. Reuß, De libris physicis S. Hildegardis commentatio historico-medica, Wirceburgi 1835; P. Kaiser, Die naturwissenschaftlichen Schriften der Hildegard von Bingen, 1901.

Das I. Buch „De plantis" behandelt die Kräuter (krautartigen Gewächse) in 230 Kapiteln[1]), welche meist den deutschen Volksnamen der betreffenden Pflanze als Überschrift tragen.

Das II. Buch „De elementis" mit seinen 14 Kapiteln ist naturwissenschaftlich von untergeordneter Bedeutung. Dasselbe gehörte als Liber primus an die Spitze des ganzen Werkes, wenn es überhaupt im ursprünglichen Manuskript der Physica sich befand.

Das III. Buch „De arboribus" mit 63 Kapiteln, die fast ausschließlich deutsche Namen tragen, umfaßt die einheimischen Bäume und schließt sich somit an das erste Buch „De plantis" inhaltlich an.

Das IV. Buch „De lapidibus" bespricht die Edelsteine, einschließlich der Perlen, in 26 Kapiteln. Der sachlichen Ordnung nach müßte dieses Buch als Liber secundus auf das Buch „de elementis" folgen. Nach dem Buche „De lapidibus" wäre das IX. Buch „De metallis" zu setzen, das sich mit seinen 8 Kapiteln demselben naturgemäß anschließt. Hierauf kämen dann die beiden botanischen Bücher I und III und dann die Bücher V—VIII, welche zoologischen Inhalts sind.

Das V. Buch „De piscibus" handelt über die Hildegard bekannten Fische in 37 Kapiteln, meist mit Überschriften deutscher Volksnamen, die zum Teil heute noch vorkommen.

Das VI. Buch „De avibus" bringt 72 Kapitel über die Vögel oder richtiger die „fliegenden Tiere"; denn die geflügelten Insekten, wie Fliege, Mücke, Biene, Hummel, Wespe, Leuchtkäfer, Zikade und Heuschrecke sind hier in Gesellschaft der Vögel aufgezählt. Die Kapitelüberschriften sind auch hier meist deutsche Namen.

Das VII. Buch „De animalibus" bespricht die Säugetiere, ebenfalls meistens mit deutschen Namen. Den 45 Säugetierkapiteln sind wegen ihrer reellen oder ideellen Beziehung zu den höheren Tieren als 42. und 43. Kapitel der Floh und die Ameise eingereiht.

Das VIII. Buch hat in dieser Ausgabe keine eigene Überschrift. Es enthält in 18 Kapiteln die Kriechtiere, oder richtiger die „kriechenden Tiere", weil außer Reptilien und Amphibien hier auch Spinne und Skorpion aufgezählt werden.

Das IX. Buch „De metallis" (8 Kapitel) bildet in dieser Ausgabe den Schluß, gehört jedoch eigentlich an die dritte Stelle nach folgender Anordnung:

I. De elementis (lib. II); II. De lapidibus (lib. IV); III. De metallis (lib. IX); IV. De plantis (lib. I); V. De arboribus (lib. III); VI. De piscibus (lib. V); VII. Die Kriechtiere (lib. VIII); VIII. De avibus (lib. VI); IX. De animalibus (lib. VII).

Um uns über den naturwissenschaftlichen und insbesondere den biologischen Wert der Physica Hildegards ein Urteil zu bilden, wollen wir nach dieser Reihenfolge den Inhalt derselben durchgehen, wobei wir Geysenheyners Interpretationen besonders berücksichtigen werden.

Hildegards Mineralogie (Lib. IV de lapidibus und IX de metallis) soll uns nur kurz beschäftigen. Unter den Edelsteinen nennt sie über zwanzig; den Smaragd, Hyazinth, Beryll, Chrysolith, Topas, Calcedon, Chrysopras, Amethyst, Diamant, Bergkristall (crystallus) Karneol (cornelion), Achat usw. Die Zahl der ihr bekannten Edelsteine ist somit auffallend groß. Beim Achat bemerkt sie, derselbe entstehe aus einem gewissen Sande im Wasser durch die Hitze der Sonnenstrahlen, welche den Sand nach dem Rücktritt des Wassers erwärmen; wenn dann wiederum eine Überschwemmung eintrete, dann würden die Steine vom Sande abgestoßen und vom Wasser weitergetragen. Geisenheyner glaubt hierin eine Anspielung auf die heute noch zu beobachtende Tatsache sehen zu dürfen, daß nach Hochwasser im Nahekiese Achate zu finden sind. Die echten Perlen oder „margaritae" unterscheidet sie von den unechten, die sie mit ihrem deutschen Namen „berlin" (Perlen) nennt; dieselben wachsen in gewissen tierischen Schalen (de quibusdam conchis animalibus nascuntur, scilicet quae in conchis jacent). Sie hat also wahrscheinlich die in den Bächen des Hunsrück vorkommende Flußperlmuschel gekannt, während sie von der Herkunft der echten Perlen nur weiß, daß sie aus salzigem Wasser kommen. Beiderlei Perlen rechnet sie zu den Edelsteinen. Den gemeinen Steinen sind nur die beiden Schlußkapitel des Buches

1) In der Übersicht der Kapitel am Beginn des Buches sind nur 213 aufgezählt, während tatsächlich 230 folgen. Ähnlich differieren die Zahlen auch beim III., VI. und VII. Buch. Wir haben im obigen die Kapitelzahl nach dem Texte angegeben, nicht nach der Übersicht.

de lapidibus gewidmet (Kap. 25 und 26); das erstere handelt von Kalk (calx) und das letztere von den übrigen Steinen, „ut marmor, griesstein, calchstein, duckstein (Tuffstein), wacken et similes", die alle nicht zu Medikamenten taugen.

Bei den Metallen (lib. IX) finden wir meist lateinische Kapitelsüberschriften, da Hildegard für dieselben die lateinischen Namen kennt. Nur das messing trägt den deutschen Namen. Sie bemerkt auch, dasselbe sei eigentlich seiner Natur nach kein Metall, sondern aus andern Metallen gemacht; deshalb habe es auch keine Heilkraft wie das Gold und das Kupfer, die beispielsweise gegen die Gicht empfohlen werden.

Am besten Bescheid wußte Hildegard in der Botanik. Von den 513 Kapiteln der „Physica" handeln 293, also mehr als die Hälfte, über Kräuter und Bäume, während 172 zoologischen Inhalts sind. Unter den 230 Kapitelüberschriften des liber (I) de plantis und den 63 des liber (III) de arboribus sind nur wenige lateinische Namen zu finden, fast lauter deutsche. Ihre umfassende Kenntnis der einheimischen Pflanzenarten hat Hildegard zum Teil eigener Anschauung zu verdanken, sowohl in der Umgebung ihres Klosters als namentlich im Klostergarten. Ein anderer Teil ihrer Angaben entstammt dagegen der Volkstradition, die sie aus den Mitteilungen von Wurzelgräbern und Kräutersammlern und vielleicht auch aus alten Kräuterbüchern schöpfte.

Am Beginne des Buches de plantis begegnen uns solche Pflanzen, die im Großen gebaut werden, wie Weizen, Roggen, Hafer, Gerste und Spelz. Die blaue Kornblume (centaurea), die auf diesen Getreideäckern wächst, wird ebenfalls schon erwähnt. Für die wohlschmeckendste und nährkräftigste Brotfrucht erklärt Hildegard den Spelz (spelta) und empfiehlt ihn überdies zur Verwendung in anderen Speisen. Auch deutsche und italienische Hirse, die heute nur noch als Vogelfutter Verwendung finden, wurden damals angepflanzt. Übrigens gilt auch bei H. die Hirse „fere ut unkrut".

Als Trockengemüse wurden Bohnen, Linsen, Erbsen und Kichern angebaut. Die letzteren sind jetzt, wie Geisenheyner bemerkt, ganz verschwunden. Er bezeichnet es ferner als auffallend, in der „Physica" keine Fasiolen (Fisolen in Süddeutschland genannt) zu finden, obwohl die aus dem Orient stammenden Bohnen vor der Einführung unserer heutigen, aus Südamerika stammenden, viel gegessen wurden. Die faba wird übrigens im 7. Kapitel aufgeführt und als Gemüse sowie auch als Mehl der Erbse vorgezogen. Die viechbona (Veichbône oder Fichône) kommt ebenfalls vor und wird von G. auf die Lupine bezogen, während andere die dicke Bohne (Saubohne) darunter verstehen. H. kennt sie übrigens nur als Heilmittel gegen Leibschmerzen.

Als Gespinstpflanzen finden wir Lein und Hanf, sowie auch die Nessel, deren Blätter gekocht als reinigendes Gemüse von Hildegard empfohlen werden. Die Stelle unseres Spinates wurde damals außerdem von der Malve, der Gartenmelde und dem Amaranth oder Fuchsschwanz vertreten.

Die Gemüsepflanzen und die Heilpflanzen der Physica führen uns in die Klostergärten der Benediktinerabtei auf dem Disibodenberge und dann auf dem Rupertsberge, wo Hildegard seit 1147 eine selbständige Benediktinerinnenabtei gegründet hatte. Die Klostergärten des Mittelalters waren die damaligen botanischen Gärten, über welche wir bei Weinhold, Michael und anderen Geschichtschreibern interessante Angaben finden. Der Abt Walafried Strabo von Reichenau († 849) hatte eigenhändig einen Garten angelegt, dessen Gewächse er in lateinischen Versen beschrieb. Die Abtei Tegernsee besaß einen berühmten, sehr reichhaltigen Garten, aus dem sich die Mönche von Benediktbeuren Samen und Schößlinge erbaten. Auch Geisenheyner hebt hervor, daß in den Klöstern des Mittelalters außerordentlich viel auf die Pflege des Gartens gegeben wurde. „Es ist uns auch aus dem 9. Jahrhundert der Grundriß eines Klostergartens mit Angabe der darin kultivierten

Pflanzen erhalten geblieben, aus dem man sieht, daß er eine Abteilung für Gemüsepflanzen und eine für Heilpflanzen enthielt, und daß auch für Baumkultur gesorgt war, da 15 verschiedene Baumarten aufgeführt sind. Wir haben Grund, anzunehmen, daß diese Klostergärten die Vorbilder gewesen sind zu den Verordnungen, die Karl der Große 812, zwei Jahre vor seinem Tode, ergehen ließ, in denen er anordnete, in welcher Weise seine Hofgüter verwaltet werden sollten. Dieses „Capitulare de villis" zählt im 70. Kapitel 72 Kräuter und 19 Baumarten auf, die gepflanzt werden mußten. Alle diese Pflanzen bringt die Physica auch, aber außerdem noch viel mehr Arten. Da sie bei den meisten die deutschen Namen nennt, so ist es sehr interessant, zu finden, daß sich von diesen verschiedene in unserer Gegend erhalten haben; z. B. kennen alte Wingertsleute für das sonst als Schlutte oder Judenkirsche (Physalis alkekengi) bezeichnete Weinbergsunkraut heute noch den Namen boberelle. Auch die mittelhochdeutsche Form selb für Salvia ist an einzelnen Stellen hier noch lebendig, und iffe oder effe heißt bei uns jetzt noch die Rüster."

Ausländische Zierpflanzen gab es damals in den Klostergärten noch nicht. Aber auch für einheimische Zierpflanzen, wie Veilchen, Ringelblume, Schwertlilie, Pfingstrose, Gartenrose (Rosa gallica) und Lilie war keine eigene Abteilung im Garten, zumal sie alle zu den Heilpflanzen gehören; Blumengarten und Heilpflanzengarten war eins und dasselbe. Die Zahl der von Hildegard aufgezählten Heilkräuter ist sehr groß. Viele darunter sind heute noch in der Volksmedizin beliebte Mittel, wie die Schafgarbe (garwa, Achillea millefolium), der Wermut (Artemisia absinthium), der Eibisch (ybischa, Althea officinalis), der Fenchel (venechil, Foeniculum) und die verschiedenen Minzen (bachmintze, major mintza, minor mintza, romische mintza) usw. Von Giftpflanzen seien genannt das Bilsenkraut (bilsa, Hyoscyamus niger), der Nachtschatten (nachtschaden, Solanum nigrum), die Tollkirsche (dolo, Atropos belladonna), der Schierling (scherling, Conium maculatum). Den Giftlattich (Lactuca virosa) meint Hildegard, wenn sie davor warnt, wildwachsende Lattiche, welche unkrut genannt wurden, roh oder gekocht zu essen; denn diese machten den Menschen „amens, id est unsinnig". Gleich darauf empfiehlt sie jedoch einen wilde latich äußerlich angewandt als Antiaphrodisiacum. Der heute so viel gebrauchten Arnica montana, von ihr wolfesgelegena genannt, schreibt sie dagegen nach der Volkstradition eine liebesschaffende Zauberkraft zu. Von dem dictampnus (Dictamnus fraxinella) sagt sie, derselbe habe seine erwärmende Wirkung „in dem Feuer, das von ihm ausgeht" (calorem habet in igne, qui de eo egreditur). Geisenheyner schließt hieraus, daß bereits Hildegard eine Erscheinung an dieser Pflanze kannte, deren Entdeckung man gewöhnlich der Tochter Linnés zuschreibt: an windstillen, trockenen Tagen blitzt das sich um die Blüte dieser Pflanze ansammelnde ätherische Öl, wenn es entzündet wird, zu einer großen Flamme auf. Noch heute blüht diese Blume in Menge auf den Abhängen des unteren Nahetales im Juni.

Im Gemüsegarten des Klosters finden wir drei Sorten Kohl: kole, weydenkole und kochkole, d. h. gewöhnlicher Grünkohl, Rotkohl und kappus; der letztere Name findet sich auch schon bei Hildegard. Den retich lobt sie, weil sein Genuß den Schwachen „crefftiget"; derselbe reinige auch das Gehirn (cerebrum purgat). Rüben (ruba) sind auch schon vorhanden, ebenso Flaschenkürbisse (kurbesa); von Suppenkräutern Sellerie, Petersilie, Kirbele und Pastinak, an Zwiebeln der Knoblauch (allium), der prieslauch, alslauch und unlauch. Die drei letzteren Namen, die seither verschwunden sind, bezeichnen nach Geisenheyner den Schnittlauch, die Schalotte und die gewöhnliche Zwiebel, auch planza bei Hildegard genannt. Am Niederrhein und in der Eifel hat sich das Wort Unlauch in Öllich verwandelt. Die von Hildegard als surige aufgeführte Zwiebelart konnte v. Fischer-Benzon in seiner altdeutschen Gartenflora nicht enträtseln. Geisenheyner fand sie jedoch in der Form von „Serge" oder „Sörge"

wieder, womit die Landleute an der Nahe und in Hessen heute noch die Winterzwiebel bezeichnen. Kresse (crasso) und Salat (lätich) fehlen bei Hildegard auch nicht. Zahlreich sind die Gemüsepflanzen in der Physica vertreten; zumal sie zugleich als kräftige Heilpflanzen galten: Kümmel, Thymian, Lavendel, Bohnenkraut, Dille, Fenchel, Anis, Senf usw. So war der Gemüsegarten eines Benediktinerinnenklosters schon vor 800 Jahren reichlich ausgestattet.

Gehen wir jetzt in den Baumgarten, in den uns das Liber III de arboribus führt. Außer den Aprikosen finden wir schon alle heutigen Arten von Obstbäumen vertreten. Manche derselben, wie der Kirschbaum (cerasus) und der Mandelbaum (amygdalus) werden nur mit ihrem lateinischen Namen genannt. v. Fischer-Benzon und Geisenheyner schließen hieraus, daß diese Bäume erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit bei uns eingeführt worden waren. Denn aus Pirus ist schon in der Physica birbaum geworden, aus Nux nuszbaum, aus Prunus prunibaum, aus Castanea kestenbaum; Prumen oder Praumen heißen die Pflaumen, und Kesten heißen die Kastanien bekanntlich noch heute. Da Hildegard jedoch unter den Waldbäumen auch urdeutsche Stammesgenossen wie die Linde, die Eiche, die Buche und die Rottanne mit den lateinischen Namen tilia, quercus, fagus und abies anführt, so dürfte wohl auch bei den Obstbäumen der lateinische Name allein keinen Beweis dafür bieten, daß der betreffende Baum erst vor kurzem in Deutschland sich eingebürgert hatte. Hildegard gebraucht eben jenen Namen, der ihr am handlichsten war; gewöhnlich setzt sie nur dort deutsche Namen, wo sie die lateinischen nicht kennt. Wenn die Verdeutschung eines lateinischen Namens bewiese, daß die betreffende Baumart in Hildegards Heimat angepflanzt wurde, so müßte dies ja auch für den Ölbaum und die Dattelpalme gelten, welche sie oleybaum und datilbaum nennt. Die alten deutschen Namen hat sie nur in wenigen Fällen beibehalten, so beim Apfelbaum (affoldra) und bei der Hasel (haselbaum, hasala).

Zwei der von Hildegard aufgeführten Obstbäume sind heute bei uns im Aussterben, müssen aber damals häufig gewesen sein; denn sonst hätte kein Grund vorgelegen, sie hier zu nennen, zumal sie keine klassischen Bäume sind wie der Ölbaum und die Dattelpalme. Der spirbaum der Physica, der jetzt Speierling, bei den Kreuznachern aber Sperwenbaum heißt (Sorbus domestica), wurde früher in dieser Gegend viel gezogen. Heute ist er nach Geisenheyner so selten, „daß die Jugend kaum noch die kleinen braunen Birnen kennt, die erst im morschen Zustand gegessen werden können". Auch der Maulbeerbaum, den Hildegard mulbaum nennt, lebt nur noch in der Erinnerung alter Leute. Gemeint ist die schwarze Maulbeere (Morus nigra), nicht die zur Seidenzucht dienende Art (Morus alba), welche erst im 15. Jahrhundert eingeführt wurde. Unter den Waldbäumen hat Hildegard deutsche Namen für die Esche (asch), die Zitterpappel oder Espe (aspa), den ahorn, die bircka, die hagenbucha, den ybenbaum (Eibe, Taxus), die Weide (wida), die Sahlweide (salewida), den Holunder (holderbaum), den wachholderbaum, die iffa (Rüster, Ulme), den spynelbaum (Evonymus europaeus) und für einige andere. Sie kennt auch den Weinstock (vitis), dessen niedrigen, gekrümmten Wuchs sie hervorhebt. Der Text dieses Kapitels variiert in den verschiedenen Ausgaben. In einer derselben wird der feurige vinum Franconicum von dem wässerigen Vinum Hunonicum unterschieden, welcher von einigen nach dem Pagus hunonicus als „Hunsrückwein" gedeutet wird.

Wenn schon Hildegards Botanik eines der wertvollsten Dokumente für die mittelalterliche Naturkunde des Nahegaues darstellt, so gilt dies in noch höherem Grade für ihre Zoologie, da die Fauna dieses Gebietes in achthundert Jahren einem größeren Wechsel unterworfen war als die Flora.

Beginnen wir mit dem Buche de animalibus (Lib. VII), welches über die Säugetiere handelt und nur als Anhang noch Floh und Ameise einschließt. Unter den 43 Säugern, welche hier aufgeführt werden, sind 33 einheimische Arten. Den Anfang macht Hildegard in üblicher Weise mit den klassischen fremden Tieren, die sie nicht aus eigener Beobachtung kennt, mit dem elephans, dem camelus, dem leo, dem tigris und der panthera. Auch das Einhorn (unicornis) fehlt natürlich nicht. Daß sie diese Tiere mit ihrem lateinischen Namen nennt, kann nicht befremden, zumal sie hier ihre Büchergelehrsamkeit zum besten gibt. Auch beim Bären (ursus), den sie ebenfalls nicht mit seinem deutschen Namen anführt, erzählt sie eine Fabel aus Plinius. Aber selbst Pferd, Esel, Hirsch, Schafe, Ziege (hircus), Rind, Schwein, Hase, Wolf, Fuchs, Hund, Maulwurf und Maus, die sie doch sicher aus eigener Anschauung kannte, bezeichnet sie nur mit den lateinischen Namen, die ihr geläufig waren. Deutsche Namen gibt sie für das rech (Reh), den steynbock, den wisant, den biber, den otter (Fischotter), die meerkatza, den luchs, den dachs, das eichhorn, den hamstra (Hamster), die spiczmus (Spitzmaus) usw. Das von ihr als lira aufgeführte Tier ist nach Geisenheyner sicher der Gartenschläfer (Eliomys nitela), unsere „Leiermaus", welche von den Römern unter dem Namen „glis" zu kulinarischen Zwecken in eigenen Glirarien gezüchtet wurde. Aus dem glis der Römer wurde das deutsche lir, latinisiert lira, woraus dann „leier" entstand und später, als man die ursprüngliche Bedeutung des Wortes vergessen hatte, „leiermaus". Ebenso wurde aus dem deutschen Käfer, der hircz hieß, später unser „Hirschkäfer". Heute noch findet man, wie Geisenheyner bemerkt, den Namen „Leiermaus" für unsern Gartenschläfer nur in solchen Gegenden des Rheinlandes, wo früher römische Ansiedlungen waren, und wo daher das Tier ehedem glis hieß, ein Name, den die Römer auch dem bei uns nicht vorkommenden Siebenschläfer (Myoxus glis) gegeben hatten.

Beim Igel, den Hildegard ericius nennt, unterscheidet sie, wie das irrtümlicherweise heute noch von manchen Landleuten geschieht, den eigentlichen Igel oder swinegel von dem uneigentlichen, hundähnlichen „qui canem imitatur". Den biber, der damals sicher an der Nahe noch häufig war, wo er heute ausgestorben ist, kennt sie als amphibisch lebend und als eine gute Fastenspeise. Sie erwähnt auch ein aus Deutschland seither fast verschwundenes marderartiges Raubtier, den wassermarth (Wassermarder), welchen Geisenheyner für den Nörz (Mustela lutreolus) hält. Von seinen Verwandten kennt sie den marth (Baummarder), dessen Pelz sie höher einschätzt und als besser bezeichnet als denjenigen des Zobels und des Hermelins, unserem heutigen Geschmacke entgegen; ferner den otter (Fischotter), den illediso (Iltis), die wisela (Wiesel), den zobel und das harmini (Hermelin); der Pelz des letzteren soll zu kalt, jener des Zobels zu heiß sein. Vortrefflich und ganz naturgetreu ist ihre Charakteristik des illediso: „frigidus est et fetidus et de moribus furis et de natura lupi habet et quae immunda sunt saepe comedit"; ganz „der faule, stinkende, diebische Iltis" von heute. Zwei Jagdtiere, die längst in der deutschen Fauna ausgestorben sind, den bemähnten Wildochsen wisant und den luchs, hat H. aus eigener Anschauung gekannt. Vom Luchs sagt sie zutreffend, er habe ein wildes, unstetes Wesen „und deshalb leuchten seine Augen wie ein Stern in der Nacht". Der Wisentbraten, den sie als sehr gesund empfiehlt, scheint damals keine Seltenheit gewesen zu sein.

Wie Hildegard in ihrer Volksheilmittelkunde die Tiere beschreibt und verwertet, möge ein Beispiel zeigen: „Rech (Reh) temperatus est et mansuetus et mundam naturam habet et montes libenter ascendit et aerem quaerit, nec nimis calidus nec nimis frigidus est sed temperatus, et in montibus illis herbas quaerit, quae de eodem aere crescunt, et illas comedit, et sic bonis et sanis pascuis utitur. Et caro ejus sanis et infirmis hominibus bona est. Homo autem, qui de wicht fatigatur, de jecore ejus saepe comedat, et wicht in eo com-

pescit. Sed et si quis de carnibus ejus saepe comedit, slim et foetida ab illo purgant. Et qui inter scapulas de gicht fatigatur, cor ejus exsiccet et servet, et cum inter scapulas dolet, idem cor in baumoleo intinge et ita super locum doloris illius liga, et melius habebit. Sed et qui in stomacho dolet, ita quod stomachus ejus vireytergit est vel frigidus est, vel induratus est, ita quod comestos cibos digerere non potest, unslet ejus accipiat, et ad tertiam partem oleum de fructu hagenbucha vel de fago adde, et haec simul commisceat et sic per canabineum pannum striche, et pannum istum super stomachum suum ponat, et sic portet, et quamvis dolor in stomacho ejus fortis sit, melius habebit. Quod si neutrum oleum habere poterit, sepum de rech super praefatum pannum ponat, ut praedictum est, et stomacho suo circumponat, sed ad hoc eynplaster faciendum oleum de hagenbucha melius est quam oleum de rutha."

Im 43. Kapitel dieses Buches behandelt Hildegard die Ameise, die sie mit ihrem lateinischen Namen formica nennt. „Formica calida est et de humore illo crescit, qui aromata educit, et etiam velut volatilia ova in natura sua producit." Das hitzige Temperament der Ameise und ihre Entwicklung aus harzduftenden Nestern deuten schon auf die Waldameise (Formica rufa) hin. Die Eier, die sie „gleich den Vögeln hervorbringt", beziehen sich auf die Kokons, welche heute noch „Ameiseneier" genannt werden. Auch in der hierauf folgenden langen medizinischen Verwendung der Ameisen ist die Waldameise gemeint, deren „huffen" damals im Nahetal und am Mittelrhein noch viel häufiger waren als heute, wo Ackerbau und Weinkultur den Wald großenteils verdrängt haben. „Homo autem, qui in capite suo et in pectore ac in stomacho multum flecma habet, cumulum, i. e. huffen formicarum, scilicet cum ipsis formicis, accipiat et in aqua coquat et aquam illam super ignitum lapidem fundat, damph trahat, et flecma in eo minuetur." Die Ameisensäuredämpfe aus einem mit Kind und Kegel gesottenen Ameisenhaufen einzuatmen, wäre wohl auch heute noch ein Radikalmittel gegen das „Phlegma", aber mit den heutigen Forstschutzgesetzen, welche die Haufen der forstnützlichen Waldameisen zu schonen genötigt sind, nicht mehr vereinbar. „Sed et qui superfluitatem malorum humorum, i. e. gicht in se habet, cumulum formicarum cum ipsis formicis accipiat et in aqua coquat et sic balneum paret et ipsum balneum intret et totum corpus in ipso balneo teneat, capite tantum exposito et panniolo cooperto in eadem aqua madefacto; quia si caput in balneo se tetigerit et haberet de fortitudine aquae illius, faciliter doleret; et hoc saepe faciat, et gicht ab eo cessabit." Diesem Rezept eines Ameisenhaufenbades gegen die Gicht folgen dann noch andere gegen den Aussatz, gegen Drüsengeschwülste usw. Den Schluß bildet ein psychologisches Rezept gegen Zornmütigkeit und Melancholie: „Sed et si quis homo iratus est aut oppressus est in mente aut tristis, juvenes formicas, cum adhuc ova ipsis adhaereant, accipiat cum modico bache (buthe?) earum, i. e., cum bucello in quo jacent, et haec in lineum pannum liget, et postea, cum gravatum se in mente sua senserit, ipsum pannum, in quo eaedem formicae sunt, solvat et eas super cor suum tamdiu ponat, usque dum ab eis sudorem capiat: et suavem mentem habebit et laetus erit atque bonum intellectum in causis illis capiet, in quibus tunc occupatus est." Einige Dutzend junger Waldameisen samt dem Nestmaterial — also ein krabbelndes, lebendiges Ameisennest — auf dem Herzen zu tragen, dürfte allerdings ein vorzügliches, urdeutsches Mittel gegen Neurasthenie sein; vielleicht ein noch wirksameres als die künstliche subkutane Einspritzung von Ameisensäure, welche von modernen Ärzten als Antineurasthenicum empfohlen wird. Daß Hildegard frischentwickelte Ameisen, denen noch die Eier, d. h. die Kokons anhängen, hiefür verwandt wissen will, mag wohl seinen Grund darin haben, weil die alten Ameisen gar zu empfindlich beißen und sich nicht hauptsächlich mit dem Krabbeln begnügen würden. Jedenfalls machen die hier angegebenen Rezepte den Eindruck, als ob die Verfasserin mit den Waldameisen auf vertrautem Fuße gestanden habe.

Das Buch über die Vögel (Liber VI) enthält über 60 Vogelarten, ferner die Fledermaus und 8 geflügelte Insekten. Bei den Vögeln beginnt Hildegard wiederum mit den klassischen Vertretern, die sie nur aus der Literatur kennt, mit dem sagenhaften Greif (griffo) und dem Strauß (strusz). Die einheimischen Vögel scheint sie alle aus eigener Anschauung gekannt zu haben und nennt sie auch meist mit deutschen Namen; nur Pfau (pavo), Kranich (grus), Schwan (cygnus), Geier (vultur), Adler (aquila), Milan (milvus), Gans (anser), Haushuhn (gallus et gallina), Falke (falco), Rabe (corvus), Taube (columba), Turteltaube (turtur), Papagei (psittacus), Elster (pica), Kuckuck (cuculus), Spatz (passer), Hausschwalbe (hyrundo) haben lateinische Kapitelüberschriften, da die klassischen Namen dieser Vögel ihr geläufig waren; die Ente nennt sie verdeutscht aneta statt anas.

An Raubvögeln finden wir in der Physica erwähnt den Geier und den Adler, von denen Hildegard wohl nur den letzteren gesehen haben mag; ferner den falco (Wanderfalken), den weho (Turmfalken), den habich, den sperwere, den milvus (Milan), den huwo (Uhu) und die ulula (Eule); höchst wahrscheinlich ist damit der Steinkauz gemeint, da sie nicht bloß sein nächtliches Wesen und seine Feindschaft für andere Vögel hervorhebt, sondern auch beifügt: „mortem hominis scit." Von Wasser- und Sumpfvögeln werden aufgeführt der Schwan, der Kranich, der Reiher (reyger) und der Storch, den Hildegard odebero nennt und für einen dummen Vogel erklärt: „naturam stultorum animalium habet." Das Fleisch der Wildgans (halegans oder hagelgans), welche ein hitziges Temperament habe und in großen Scharen fliegt (in multitudine volat), empfiehlt sie sehr, während sie dasjenige der zahmen Gans nur für Gesunde, nicht aber für Kranke verdaulich nennt. Ebenso hält sie das Fleisch der Wildente (aneta silvestris) für viel gesünder als dasjenige der Hausente (aneta domestica). Auch die Schnepfe (sneppha) und die Rohrdommel (ordumel) sind ihr bekannt. Unter den Hühnervögeln erzählt sie viele wunderbare Geschichten vom Pfau. Das urhun (Auerhuhn), birckhun, rephun und die wachtela werden nur kurz behandelt. Länger beschäftigt sie sich mit dem Haushuhn (gallus et gallina); ihr Fleisch soll gut sein für Gesunde, für Schwerkranke aber nicht taugen, ausgenommen die jungen Küchlein. Den Genuß von Hühnereiern empfiehlt sie „moderate", während die Eier anderer Vögel schädlich sein sollen. Bei den Tauben unterscheidet Hildegard zwischen der columba, welche sie deutsch die holtzduba und die ringelduba nennt, und der Turteltaube (turtur). Der unter dem Namen meva von ihr angeführte Vogel wird zwar vom Herausgeber der Physica in einer Anmerkung als columba speciosa bezeichnet. Aber die meva Hildegards kann keine Taube sein, auch nicht die Mövchentaube, welche Paul Kaiser unter ihr verstehen möchte, sondern sie ist eine richtige Möve, die Lachmöve, wie Geisenheyner schon bemerkt hat. Der Text über diesen Vogel umfaßt zwar nur 3½ Zeilen, aber die Worte „in recto temperamento de aëre et de aqua est" und „non alte volat" deuten klar genug auf eine Möve hin, während sie auf eine Taube gar nicht passen. Das Leben der Möve auf dem Wasser und ihr niedriger Flug konnte auch Hildegard wohlbekannt sein, da man heute noch häufig Möven auf dem Mittelrhein und der Nahemündung sieht. Ihre Bemerkung „sanis et infirmis hominibus ad comedendum bona est" klingt uns zwar befremdlich; aber früher wurden häufiger Möven verzehrt. Geisenheyner erinnert daran, daß Baldner 1667 eine auf dem Rheine geschossene Lachmöve aß. Auch der niederdeutsche Name „meve", der allerdings im Mittelhochdeutschen nicht vorkommt, konnte ihr vertraut sein, zumal sie auch andere niederdeutsche Namen gelegentlich gebraucht (odebero für den Storch, und swinegel für den Igel); denn in ihrem berühmten Kloster auf dem Rupertsberge waren auch Nonnen aus Niederdeutschland, z. B. Richardis, eine Schwester des Erzbischofs Hartwich von Bremen, von denen sie den Namen „meve" für jenen Vogel gehört haben kann.

Unter den rabenartigen Vögeln kennt Hildegard alle unsere heimischen Arten, den Kolkraben (corvus), die krewa et kraha, unsere Saatkrähe und Rabenkrähe, die nebelkraha, die Dohle, die Elster und den Eichelhäher (hera). Sehr hübsch und fast modern tierpsychologisch zu nennen ist ihre Charakteristik des Kolkraben: „Et astutus est, audax, et non timet, atque hominem non multum fugit nec timet, ita quod etiam faciliter cum eo loqueretur et scientiam fere ad hoc habet, nisi quod irrationale animal est." Man sollte fast glauben, Hildegard habe bereits gezähmte Raben und deren Sprechkünste gekannt. Vor dem Genusse des Rabenfleisches warnt sie: „quia naturam furum et latronum habet." Wiederum ein naturgetreuer psychologischer Zug, der in unserem Sprichwort verkörpert ist: „er stiehlt wie ein Rabe."

Beim specht unterscheidet Hildegard den Grünspecht, „qui viridem colorem habet", von andersgefärbten Arten. Da sie die Haufen der Waldameisen so gut kannte, hat sie sicherlich oft auch den Grünspecht gesehen, der lachend von einem Haufen zum andern fliegt. Auch der Eisvogel (isenbrado) und der Wiedehopf (wedehoppa) waren ihr bekannt. Vom Kuckuck (cuculus) erzählt sie verschiedene Fabeln. Am vertrautesten aber scheint sie mit den Singvögeln gewesen zu sein, die sie fast alle mit ihrem heute noch üblichen deutschen Namen anführt: die meysa, amsla, drosela, merla (Merl, Schwarzdrossel), lercha, nachtgalla, stara, vinco (Buchfink), distelwincke, amera, grasmucka, wasserstelza (weiße Bachstelze) und beynstercza (gelbe Bachstelze). Daß sie diese Vögel aus eigener Beobachtung kannte, steht außer Zweifel, da sie die medizinische Verwendung derselben meist aus wirklichen biologischen Eigentümlichkeiten derselben zu begründen sucht. Bei der Amsel und der Drossel erwähnt sie deren Zutraulichkeit, beim Distelfink seine schöne Färbung, „die aus der Luft stammt, welche die Kelche der Blumen öffnet", bei der weißen und gelben Bachstelze ihr stetes Wippen mit dem Schwanze (caudam semper movet), bei der Lerche, daß sie „gern im hellen Sonnenglanze fliegt", beim Ammer (Mistfink) seine unreine Nahrung, bei der Nachtigall, daß sie „bei Nacht mehr als bei Tage sich freut und singt" usw. Vom Haussperling oder Spatz (passer), der damals schon so frech war wie heute, sagt sie sehr bezeichnend: „multas varietates in moribus suis habet propter astutiam et versutiam suam, et cum multitudine libenter volat, ne a majoribus avibus laedatur." Das sind auf eigener Beobachtung beruhende volkstümliche Schilderungen der Tiere, die denselben als biologische Etiketten beigegeben werden in dem medizinischen Buche einer mittelalterlichen Nonne!

Wenden wir uns nun zu den geflügelten Insekten, welche Hildegard den Vögeln anreiht. Die meisten derselben gehören zu den Ordnungen der Hautflügler (Hymenopteren) und der Zweiflügler (Dipteren), welche die bekanntesten Vertreter der Insektenwelt enthalten. Von ungeflügelten Insekten behandelt sie — wie wir oben sahen — die Ameise und den Floh im Anschluß an die Säugetiere, also eine im Arbeiterstand flügellose Hymenoptere und eine Aphaniptere. Hier in diesem Buche erwähnt sie von Hautflüglern die Biene (apis), die Hummel (humbele) und die vespa; von den Zweiflüglern die Fliege (musca) und die Mücke (mugga). Unter den Käfern finden wir nur den Leuchtkäfer oder das Johanniswürmchen (glimo, im Plural glimen, an unser Verbum „glimmen" erinnernd), von den Geradflüglern die Heuschrecke (locusta) und von den Schnabelkerfen die cicada genannt. Auffallend ist, daß sie den in der Medizin so vielgebrauchten Käfer Cantharis (Lytta vesicatoria, spanische Fliege) gar nicht in ihrem Buche aufführt.

Die Kriechtiere, genauer genommen die „kriechenden Tiere", behandelt Hildegard im VII. Buche, welches keinen eigenen systematischen Titel trägt, aber vom Herausgeber „de reptilibus" überschrieben ist. Es sind dies wirklich oder vermeintlich giftige Tiere, die hier besprochen werden, Amphibien, Reptilien, Spinnentiere und Würmer. Das Buch beginnt mit

dem fabelhaften Drachen (draco) und handelt dann von verschiedenen Gattungen von Schlangen (de quodam serpente). Hierauf folgen die der Verfasserin bekannten Reptilien und Amphibien, die blintsleich, deren Harmlosigkeit Hildegard betont (dum vivit, hominem non laedit), die credda (Kröte), welche „quasi diabolicam artem in viriditate sua habet", was sich wohl auf Bufo viridis, vielleicht aber ebenso auch auf die graugrüne gemeine Kröte bezieht, der frosch, der keine so bösen Kräfte in sich hat, der laubfrosch, der gleichfalls recht harmlos ist und nur durch die „aerei spiritus" der Frühlingsluft den Menschen zur Eitelkeit verführt, der moll (Molch, Feuersalamander) und die Eidechse (lacerta). Der von den Alten für so giftig gehaltene moll, der durch bloßes Vorüberkriechen unter einem Kirschbaume sämtliche Kirschen desselben mit tödlichem Gifte erfüllen sollte, wird von Hildegard, offenbar auf Grund ihrer eigenen Erfahrung, sehr milde beurteilt: „ipse moll per se hominem non multum laedit dum vivit, sed veneno ejus homines occiduntur, si illud gustaverint." Deshalb reproduziert sie auch nicht die alten Fabeln über die Giftigkeit des Feuersalamanders, während sie beim basiliscus, den sie nicht aus eigener Anschauung kennt, die bekannten Greuelmärchen wiedergibt. Große Angst verrät sie vor der vipera, welche „velut ignis calida est, et totum, quod in ea existit, mortiferum est." Sie kannte wahrscheinlich die giftige Wirkung des Bisses der Kreuzotter, die früher auch in der Nahegegend vorkam, obwohl sie nach Geisenheyner seit zwei Jahrhunderten daselbst nicht mehr gefunden wurde. Die Schildkröte (testudo), die von Hildegard erwähnt wird, ist unsere kleine Sumpfschildkröte, die auch heute noch in Deutschland vorkommt, und deren medizinische Verwendung ehedem eine sehr ausgebreitete war.

Von den Spinnentieren wird der scorpio als sehr gefährlich geschildert, „voll von Höllenpein und tödlichem Gift". Der darant, welcher hierauf folgt, ist wohl die südeuropäische Tarantel; daß sie ihr Gift im Schwanze haben soll, kann nicht befremden bei einem Tiere, das Hildegard nur vom Hörensagen kannte. Der Regenwurm (ulwurm) soll „valde calidus" sein, trotz der Feuchtigkeit in den Wiesen, in denen er Erdlöcher bewohnt, aber giftig nennt sie ihn nicht, sondern „bonus et utilis". Interessant ist, was Hildegard über seine Regenprognose berichtet: daß er nämlich den kommenden Regen durch die Feuchtigkeit der Luft vorausfühle und daher vor einem Regen aus den Erdlöchern herauskomme. Die medizinische Verwendung des ulwurms ist bei Hildegard wegen seiner „munda natura" eine sehr ausgedehnte.

Von ganz hervorragender faunistischer Bedeutung ist Hildegards Buch de piscibus (Liber V). Die Deutung der deutschen Fischnamen der Physica bereitete früheren Forschern so große Schwierigkeiten, daß z. B. J. Wimmer in seiner Geschichte des deutschen Bodens, wo er über die Fischbestände der Gewässer spricht, auf die Benutzung dieses Teiles der Physica ganz verzichten zu müssen glaubte. Geisenheyner ist es bei seiner genauen Kenntnis der bei den Fischern heute noch üblichen deutschen Fischnamen gelungen, fast alle Hildegardschen Fische mit Sicherheit zu bestimmen. Nächst den Pflanzen ist sie wohl über die Fische am besten unterrichtet, da dieselben als Fastenspeise bei den Benediktinern eine große Rolle spielen. Übrigens ist sie auch mit der Fortpflanzungsweise der Fische und namentlich mit dem Laichvorgang sehr genau bekannt. Sie überliefert uns hier die mittelalterliche Volkskunde über die Fische des Nahegaues, die sich in der zähen Tradition der deutschen Fischer mit den Volksnamen der Fische 800 Jahre lang erhalten hat.

Auch hier beginnt die Verfasserin mit ihrer Bücherweisheit, mit jenen Arten nämlich, die sie nur aus der Literatur kennt. Zuerst kommt der Wal (cete), dem sie eine lange Abhandlung fabelhafter Naturgeschichte und medizinischer Nutzbarkeit widmet; sogar dem Menschen „qui freneticus et unsinnig est", wird sein Fleisch als Heilmittel empfohlen. Auch

über den Braunfisch oder Tümler, den sie mersvin[1]) nennt und der heute noch den deutschen Namen Meerschwein trägt, berichtet sie manches Fabelhafte. Daß sie diese beiden Wassersäugetiere zu den Fischen rechnet, kann man ihr wohl bei dem damaligen Stande der Zoologie verzeihen; ebenso, daß sie auch den Krebs (cancer) als Wassertier unter die Fische einreiht. Zu den nicht einheimischen Fischen, die sie nur vom Hörensagen kennt, gehört der Hausen (huso), der Stör (storo) und der Wels (welca). Den Hering (allec), dessen Einpöckelung sie medizinisch begründet, kennt sie wohl nur in gesalzenem Zustande. Den Lachs (lasz) unterscheidet sie vom Salm (salmo) und erklärt sein Fleisch für gesünder als dasjenige des letzteren. Bekanntlich ist es ein und derselbe Fisch (Salmo salar), der diese beiden Namen heute noch trägt. Der zu den Quellbächen aufwärts wandernde Fisch heißt am Rhein Lachs und hat fettes rötliches Fleisch; der nach dem Laichen wieder abwärts ziehende heißt Salm und hat mageres, weißliches Fleisch, das schon von Hildegard „mollis et infirma" genannt wird. Auch die Lachsforelle (Salmo trutta), die sie fornha nennt, scheint ihr bekannt gewesen zu sein. Bei jenen Fischen, die sie aus Glan, Nahe und Rhein oft gesehen hat, gibt sie nicht selten interessante biologische Notizen aus der damaligen Ichthyologie. So sagt sie beim Hecht: „hecht in puritate ac in medietate aquarum libenter versatur; et diem diligit et acer est et grim, velut aliqua bestia in silva; atque ubicunque moratur, pisces consumit et aquas illas de aliis piscibus evacuat". Sie kennt auch die Äsche (ascha), den Karpfen (carpo), die Schleie (slya), die Barbe (barbo), deren Name vom Herausgeber der Physica irrtümlich auf den Wels bezogen wurde; ferner die Quappe (alroppa), den Aal (anguilla), über dessen Entstehung sie die damaligen Hypothesen anführt, den mayfisch und noch viele andere. Auch eine grundula führt sie auf, wobei man zuerst an den Gründling (Gobio fluviatilis) denkt. Letzterer Fisch geht bei Hildegard jedoch, wie Geisenheyner zeigte, unter dem Namen crasso; noch heute heißt der Gründling im Volksmund Speckgrasse, woraus dann „Speckratz" entstand.

Noch bei mehreren anderen Fischen gibt Geisenheyner auf grund seiner Studien über die volkstümlichen Fischnamen eine neue Interpretation. Unter der rotega versteht er die Plötze (Leuciscus rutilus), bemerkt aber, daß vielleicht auch die Rotfeder (Scardinius erythrophthalmus) gemeint sein kann. Hildegards monuwa hält er für den Döbel (Squalius cephalus), der heute noch bei unsern Fischern Milwe oder Minwe genannt wird. Die bresma ist nach ihm die Flußbrasse oder der Blei (Abramis brama), den die Fischer „Bräs(e)m" nennen. Unter der elsua ist nach Geisenheyner nicht die Elritze zu verstehen (wie Kaiser glaubte), sondern die Nase (Chondrostoma nasus), zu deren Lebensweise Hildegards Beschreibung besser paßt; auch heißt dieser Fisch heute noch an der oberen Nahe „Elz" oder auch „Else", an dem Glan „Eltze"; diesen Namen hat Hildegard latinisiert zu „elsua". Die hasela ist unser heutiger Häsling (Squalius leuciscus), noch jetzt einer der gemeinsten Nahefische, wo er bei den Fischern „Hassele" genannt wird. Die im folgenden Kapitel behandelte blicka ist vielleicht unsere Blicke (Abramis Björkna). Der Text, den Hildegard über diesen Fisch bringt, ist nahezu derselbe wie bei der hasela, und sie hat vielleicht beide Fische nur nach ihren volkstümlichen Namen unterschieden. Geisenheyner ist geneigt, unter der blicka, die „molles carnes" haben soll, nicht Abramis Björkna zu verstehen, sondern einen anderen Fisch, die Laube (Alburnus bipunctatus), „die oberhalb Kreuznach, besonders in der Gegend von Kirn, auch heute noch als ‚Blicke' bezeichnet wird". Der pafendumo Hildegards, ein Fisch, den bisher niemand zu deuten wußte, ist, wie Geisenheyner gezeigt hat, der Bitterling (Rhodeus amarus); derselbe wird noch gegenwärtig von den Fischern an der Nahe „Pfaffendaume" genannt.

1) Der Herausgeber der Physica bezieht diesen Namen auf Phoca sp., aber wohl irrtümlich.

Im 29. Kapitel berichtet Hildegard von einem Fische, der die Natur des Hechtes und des Barsches habe, und den sie stachela (oder stechela) nennt. Jeder denkt dabei natürlich zuerst an unsern Stichling; so v. Fischer-Benzon und Kaiser und früher auch Geisenheyner selbst. Da derselbe aber Hildegards selbständige Beobachtungsgabe kannte, war es ihm unbegreiflich, wie sie einem Stichling die Natur eines Hechtes oder eines Barsches habe zuschreiben können. Er schlug also den I. Teil seiner eigenen „Wirbeltierfauna von Kreuznach" auf (1888) und fand daselbst, daß die Fischer in jener Gegend einen ganz andern Fisch gegenwärtig noch „Stacheler" nennen, nämlich den Kaulbarsch (Acerina cernua); sie fürchten diesen kräftigen Fisch wegen der starken Stacheln seiner Rückenflosse und halten ihn sogar für giftig, weil die Wunden sehr schwer heilen. Auf diesen Fisch passen Hildegards Worte sehr gut und ihr „stachela", das sie von den Fischern des Nahegaues im zwölften Jahrhundert hörte, hat bis heute seinen Klang und seine ichthyologische Bedeutung nicht geändert.

Auch der steinbisza, den das 30. Kapitel behandelt, hat durch seinen Namen früher manche Interpreten der Physica irregeführt, wie Kaiser, Heyne und Wimmer. Sie hielten diesen Fisch für den Steinpeißger oder die Dorngrundel (Cobitis taenia), welche in Brehms Tierleben sogar Steinbeißer genannt wird. Geisenheyner hat dieses Fischchen jedoch während 25 Jahren aus der Nahe nicht nachweisen können; es ist überhaupt am Mittelrhein sehr selten. Daher wollte es ihm befremdlich erscheinen, daß Hildegard einen so kleinen und seltenen Fisch, dessen Fleisch zudem mager und zähe ist und für die Küche sich nicht eignet, eine verhältnismäßig breite (elf Zeilen umfassende) Ausführung in ihrer Physica gewidmet haben sollte. Hildegard beschreibt übrigens den Fisch aus eigener Anschauung, indem sie seine wurmförmige Gestalt hervorhebt: „fere ut madum (Made)", und in der Straßburger Ausgabe „fere ut vermis". Hieraus geht hervor, daß Cobitis taenia darunter nicht verstanden werden darf, sondern, wie Geisenheyner zuerst nachgewiesen hat, die Sandpricke oder das kleine Neunauge (Petromyzon Planeri), ein besonders im Frühling häufiges Nahefischchen. Auch seine versteckte Lebensweise wird von Hildegard angedeutet in den Worten: „in fundo fluminum versatur et noctem diligit." Zudem nennen die Nahefischer, wie aus Geisenheyners „Wirbeltierfauna" I, S. 19 zu ersehen ist, diesen Fisch heute noch „Steinbeißer". Sie haben also 800 Jahre lang den Namen, den er bereits in der Physica führt, getreulich festgehalten. Ebenso konservativ haben sie auch den Namen lampreda bewahrt, den Hildegard im 36. Kap. dem Flußneunauge (Petromyzon fluviatilis) gibt. Sie nennen ihn nämlich — mit einer gewissen Zärtlichkeit, wie Geisenheyner meint — „Lampretcher", während die Seelamprete (Petromyzon marinus), die bisweilen noch jetzt bis oberhalb Kreuznach hinaufgeht, von ihnen als Neunauge bezeichnet wird. Daß Hildegard sich das Flußneunauge selber angesehen hat, geht aus folgenden Worten in ihrer Beschreibung hervor: „duos tantum oculos habet, quia foramina, quae quasi oculi in ea videntur, oculi non sunt, sed tantum caeca foramina." Sie meint damit die sieben Paare runder äußerer Kiemenöffnungen.

Die punbela und ihren Ursprung behandelt das 35. Kapitel. „Unde punbelen sunt?" Hildegard meint, sie würden von den alroppa (Quappen) auf sonderbare Weise erzeugt, ebenso wie sie die Alroppen von den Aalen und die Steinbeißer von verschiedenen anderen Fischen erzeugt werden läßt. Geisenheyner hält die punbela für das Jugendstadium des Steinbeißers (Petromyzon Planeri), den Querder, der bis vor kurzem noch für eine besondere Fischart galt. Die Fischer kennen ihn unter dem Namen „Schminse" und halten ihn für einen Schmarotzer, da er oft an alten Steinbeißern angesogen gefunden wird. Ein in der Straßburger Ausgabe der Physica fehlender Fisch ist der rulheubt der Pariser Handschrift. Kaiser vermutete, daß Cottus gobio, der Kaulkopf, darunter zu ver-

stehen sei. Geisenheyner bestätigt diese Deutung als zweifellos; denn der Kaulkopf heißt heute noch bei Fischern „Kuhlheuwtchen", was offenbar ein Diminutiv des alten Namens kulheubt ist. Zum „Rulheubt" wurde er nur durch einen Schreibfehler der Kopisten.

Eine der größten Seltenheiten der Fischfauna des Mittelrheins ist heutzutage die Scholle (Pleuronectes flesus). Es steht jedoch nach Lauterborn urkundlich fest, daß noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts im Main der Fang von „Platteisen" (verdeutscht aus „platessa") oder „Schuller" ein sehr ergiebiger war. Drei bis vier Jahrhunderte früher war dieser Fisch im Rheine und wohl auch in der Nahe sicherlich noch häufiger. Hildegard führt ihn im 14. Kapitel unter dem Namen kolbo an, den die Straßburger Ausgabe richtig als „Scollus" interpretiert. Die flache Gestalt der Schollen finden wir angedeutet in den Worten: „ex altera parte corporis sui carnem fere non habent, cutem tantum super spinam extensam." Hildegard hat den Fisch also ohne Zweifel aus eigener Anschauung gekannt, schätzt aber sein Fleisch nicht hoch.

Während es somit Geisenheyner gelungen ist, fast alle Fischarten der Physica teils an ihrer Beschreibung, teils an deren heutigen Volksnamen mit Sicherheit wiederzuerkennen, bleibt eine Art noch unbekannt, deren Namen Hildegard selber nicht gewußt zu haben scheint: de pisce conchas habente (Kap. 19). Man könnte zwar an den Stör mit seinen muschelförmigen Knochenschildern denken. Aber dazu paßt die Angabe nicht: „noctem diligit et circa fundum aquarum versatur.", Auch ist der Stör (storo) bereits im 4. Kapitel behandelt und wäre wohl nicht als ein Fisch unbekannten Namens im 19. Kapitel nochmals aufgeführt worden. Da Hildegard den Krebs (Kap. 32) unter die Fische zählt, könnte hier auch der Einsiedlerkrebs gemeint sein, dessen Leib in einer Schneckenschale steckt. Die Worte: „er liebt die Nacht, weilt auf dem Grunde der Gewässer und lebt von unreiner Nahrung" würden dazu stimmen, ebenso wie die Angabe, daß man die Schalen pulverisiert als Heilmittel verwenden könne. Aber es erscheint sehr zweifelhaft, ob Hildegard den an den Gestaden der Nordsee lebenden Einsiedlerkrebs gekannt hat. Örtlich näher läge die Annahme, die „muscheltragenden Fische" seien Fische aus den Bächen des Nahegaues gewesen, an denen junge Flußperlmuscheln als Parasiten hafteten. Aber weitere Gründe für diese Vermutung lassen sich nicht erbringen.

Fassen wir unser Urteil über Hildegards Physica kurz zusammen. Da dieses Buch eine volkstümliche Heilmittelkunde sein soll, behandelt es die Naturobjekte selbstverständlich an erster Stelle vom Nützlichkeitsstandpunkte aus. Und wenn die Verfasserin dabei die alte Einteilung der Heilmittel nach Galenus je nach der warmen oder kalten Natur der Dinge zugrunde legt und in ihre Rezepte viel von dem medizinischen Aberglauben ihrer Zeit aufgenommen hat, so kann man ihr daraus keinen Vorwurf machen. Denn sie war eben ein Kind ihrer Zeit, wie wir Kinder der unsrigen sind. Aber Hildegard war offensichtlich bestrebt, die Gegenstände, die sie bespricht, seien es nun Steine oder Pflanzen oder Tiere, vom Standpunkt ihrer selbständigen Beobachtung aus zu beurteilen. Daher hat sie gerade bei jenen Dingen, die sie selber näher gesehen, die alten Fabeln fortgelassen oder berichtigt. Daß sie nicht bloß die Blindschleiche, sondern auch einen lebendigen Feuersalamander für ein ungefährliches Tier erklärte, war kein geringes Wagnis gegenüber den Vorurteilen des Volkes; ein paar Jahrhunderte später — in der „Aufklärung" bringenden Reformationsepoche — hätte sie sich dafür eine Anklage wegen Hexerei zuziehen können. Ferner pflegt Hildegard die Tiere und Pflanzen, mit deren medizinische Verwendung sie sich beschäftigt, auch in kurzen Zügen biologisch zu charakterisieren, und zwar auf Grund ihrer eigenen Anschauung. Wir erinnern z. B. an ihre treffliche Schilderung der Räubernatur des Hechtes, an ihre Charakteristik des

Luchses, des Iltisses, der verschiedenen kleinen Singvögel und des Kolkraben, an ihre kritische Bemerkung über die vermeintlichen überzähligen Augen des Neunauges usw.

Wir finden daher das Urteil, welches Ernst Meyer 1856 in seiner „Geschichte der Botanik" über Hildegards Physica abgab, vollkommen bestätigt. Dieses Buch enthält in der Tat „die ersten rohen Anfänge vaterländischer Naturforschung" auf dem Gebiete der Zoologie und Botanik. Es ist zugleich ein interessantes Denkmal der von Hildegard gesammelten naturwissenschaftlichen Volkstradition ihrer Zeit. Durch die zahlreichen deutschen Tier- und Pflanzennamen bildet es ferner das älteste naturwissenschaftliche Dokument über die Fauna und Flora des Nahegaues im 12. Jahrhundert; ein Dokument, das für den modernen Forscher von hohem Werte ist für die Geschichte der Tier- und Pflanzenwelt unserer Heimat.

Es scheint uns deshalb hinter der Wahrheit zurückzubleiben, wenn Geisenheyner am Schluß seines ergebnisreichen Vortrages über Hildegards Physica meint, es sei „zu weit gegangen", wenn man dieses Buch „die erste Naturgeschichte Deutschlands" genannt habe. Da wir keine ältere deutsche Naturgeschichte kennen, müssen wir jenen Titel für vollkommen berechtigt erklären, wemgleich die Form, in welcher jene Naturgeschichte geboten wird, nur die sehr bescheidene einer volkstümlichen Heilmittelkunde ist. Jedenfalls besitzen wir, wie Karl Jessen schon 1862[1]) in den Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien hervorhob, aus dem ganzen Zeitraum vor Albert dem Großen kein Werk von solcher Bedeutung für Deutschlands älteste Naturgeschichte wie Hildegards Physica.

Da gegenwärtig das Kölner Autogramm der „Tiergeschichte" Albert des Großen durch Prof. Dr. Hermann Stadler neu herausgegeben wird, wäre es von besonderem Interesse, die deutschen Tiernamen bei Albertus mit jenen in Hildegards Physica zu vergleichen. Vielleicht würde sich hieraus ergeben, daß Albertus diese Schrift gekannt und benützt hat.

Das landläufige Vorurteil, als ob es im Mittelalter kein Streben nach selbständiger Naturbeobachtung, sondern nur sklavische Büchergelehrsamkeit gegeben habe, ist jedenfalls durch Hildegards Physica ebenso widerlegt worden wie ein Jahrhundert später durch die „Tiergeschichte" Alberts des Großen. Möge die moderne Naturwissenschaft nun auch dieser Äbtissin des Benediktinerordens, welche die katholische Kirche als Heilige verehrt und als mystische Seherin bewundert, die ihr gebührende Anerkennung nicht vorenthalten: als der ersten deutschen Naturforscherin. Hildegard sagt zwar in ihrem „Buch vom verdienstlichen Leben"[2]), eine Vision habe ihr die „subtilitates diversarum naturarum creaturarum" enthüllt, so daß sie imstande gewesen sei, diese „feinen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Naturen der Geschöpfe zu schildern". Das verringert aber nicht den wissenschaftlichen Wert jener Schilderungen. Denn der Sinn für Naturbeobachtung ist eben auch eine Himmelsgabe.

1) Mathematisch naturwissenschaftliche Klasse XLV. 1. S. 97—119. Jessen bespricht daselbst die aus dem 13. Jahrh. stammende Pergamenthandschrift der Physica aus der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel.

2) Siehe F. A. Reuß, im Vorwort zu Hildegards Physica bei Migne, T. 197, Spalte 1123—1124.

Natürliche und künstliche Zahlen.

Von Gymnasialdirektor Professor Dr. Karl Schwering in Köln.

Gibt es Rätsel in den ersten Grundlagen der Arithmetik? Wer Richard Dedekinds Schrift: Was sind und was sollen die Zahlen? studiert hat, wird nicht zweifeln. Ebenso wird der Leser der Schriften von Lipschitz, Stolz und Gmeiner, Hilbert diese Frage bejahen. Aber auch der Meister klarer und einfacher Darstellung, Leonhard Euler, wird uns keine andere Antwort geben lassen. Schlagen wir seine berühmte Anleitung[1]) auf, so finden wir einen merkwürdigen Beweis für die jedem Tertianer bekannte Tatsache, daß minus mal minus bei der Multiplikation plus gibt. Nachdem Euler gezeigt hat, daß $a(-b) = -ab$ ist, entscheidet er kurzerhand, $(-a)(-b)$ müsse $+ab$ ergeben. Denn es müsse entweder $+ab$ oder $-ab$ herauskommen; letzteres könne nicht stimmen, also! Auch aus Irrtümern großer Meister kann man lernen; und darum werden wir gewiß fragen dürfen, wie Euler sich bei einem so unhaltbaren Beweise beruhigen konnte. Die nächstliegende Erklärung ist, daß Euler die Sache nicht für wichtig hielt. In seinem Siegeslaufe auf den schwierigsten Gebieten wissenschaftlicher Forschung mochte er bei einer Alltäglichkeit nur ungern verweilen. Der Satz $(-a)(-b) = +ab$ ist aber für den Kenner der Buchstabenrechnung eine Alltäglichkeit. So täglich vorkommend, wie Essen, Trinken und Schlafen. Wenn sich nun für die Physiologen die schwierigsten Aufgaben gerade an diese Tätigkeiten knüpfen, dann kann man verstehen, daß auch Mathematiker das Alltägliche für selbstverständlich hielten. In diesem Lichte ist der Sachverhalt leicht verständlich, leichter jedenfalls als beim Vergleich mit einem Bauwerk, in dessen unteren Stockwerken sich schlimme Risse zeigten und den Besitzer zu einem Einbau haltbarer Träger zwangen.

Tatsächlich sind die ersten Elemente der Arithmetik seit einigen Jahrzehnten Gegenstand eifriger Forschung gewesen. Wir haben von dem Satze $(-a)(-b) = +ab$ gesprochen. Welche Schwierigkeiten die Bruchrechnung enthält, habe ich an anderer Stelle[2]) zu schildern versucht. Diese Schwierigkeiten ergeben sich aus der Unmöglichkeit, die gangbare Erklärung der Multiplikation als Summe aus gleichen Summanden aufrecht zu erhalten, wenn der Multiplikator nicht eine ganze Zahl ist. Was $5 \cdot 7$ ist, zeigt die Erklärung an, nämlich $7+7+7+7+7$. Aber sie wird sinnlos, wenn wir nach der Bedeutung von $^2/_3$ mal 7 fragen. Selbstverständlich ist diese Schwierigkeit den Mathematikern längst bekannt und ihre Lösung auf mancherlei Art versucht worden.

Wir wollen mit der in gewissem Sinne einfachsten und gründlichsten Lösung, der axiomatischen Hilberts[3]), den Anfang machen. Der Axiomatiker betrachtet den Rechner gewissermaßen in seiner Werkstatt. Alle Annahmen, alle Sätze, die er gebraucht, werden

1) Leonhard Euler, Vollständige Anleitung zur niedern und höheren Algebra. — Eulers Werke, Bd. 1, § 33.

2) Ist Mathematik Hexerei? Herder 1909, S. 20.

3) Hilbert, Grundlagen der Geometrie. Teubner 1903, S. 24.

zusammengestellt. Für den Anfang macht es dabei keinen Unterschied, ob wir es mit Grundsätzen und Begriffserklärungen oder mit logischen Folgerungen aus beiden zu tun haben. Allerdings werden wir letztere ausscheiden, sobald wir ihre Abhängigkeit erkannt haben. Bezüglich der Erklärungen werden wir uns eine doppelte Beschränkung auferlegen. Wir werden nicht über den Bereich der rechnerischen Verwendbarkeit hinausgehen, also nicht in das der Philosophie vorbehaltene Gebiet eindringen wollen. Wir werden ferner auch den Kreis der Grundrechnungen nicht überschreiten und uns daher auf die einfachsten arithmetischen Begriffe beschränken. Dann haben wir eine Sammlung von Zeichen und Gleichungen vor uns, mit deren Hilfe wir auch die verwickeltsten Aufgaben der Buchstabenrechnung lösen können.

Fragen wir aber, wie es mit Hilfe dieses Zeichenspiels möglich wird, die Tragkraft der Rheinbrücke zu bestimmen und Sonnenfinsternisse vorauszusagen, so bekommen wir keine Antwort. Oder man muß sich sagen lassen[1]): „Eure Wissenschaft ist makellos, aber sie kann es nur bleiben, indem sie sich in einen Turm von Elfenbein einschließt und sich jede Beziehung zur Außenwelt versagt. Sie ist aber gezwungen, ihn zu verlassen, sobald sie die geringste Anwendung versuchen will." Die philosophischen Schwierigkeiten sind vom Boden der reinen Arithmetik fortgeschoben, aber es sind auch die Fäden zerschnitten, die aus der Welt der Wirklichkeit in die Welt der Zahlen hinüberreichen. Dabei reden wir nicht einmal von Beziehungen zum Raum, zur Zeit, zu besonderen physischen Dingen. Schon die Erklärung der Zahl als Maß der Menge zeigt einen tiefgreifenden Gegensatz zur Axiomatik. Denn diese Erklärung weist den Zugang zu einem Grundsatz, dem einzigen der Arithmetik, und zu einer ganzen Reihe von beweisbaren, nicht mehr axiomatisch aufzustellenden Sätzen.

Auf den Grundsatz kommt es besonders an. Handgreiflich ausgedrückt heißt er: Durch Abänderung der Abzählung kann der Buchhalter die im Geldschrank liegende Summe weder vergrößern, noch verkleinern. Die Richtigkeit dieses Satzes wird niemand bezweifeln. Aber zu seiner gründlichen Erfassung ist es doch unerläßlich, von kleinen Mengen auszugehen und sich an ihnen den Begriff des Zählens klar zu machen. Dabei stößt man auf eine wundersame Schöpfung des Menschengeistes, das Gefüge unserer so wohlbekannten zehn Ziffern. Dieses Gefüge liefert eine Menge vom einfachsten Bau[2]) und den Zugang zu allen Geheimnissen der Zahlenlehre. Der obige Grundsatz mit allen aus ihm ableitbaren Sätzen gilt auch für die größten Zahlen, während wir nur an verhältnismäßig sehr kleinen Zahlen die Richtigkeit durch Gegenstände der Erfahrung nachprüfen und bestätigen können. Das ist gewiß bemerkenswert und bedarf der Erklärung. Die Einsicht in die Richtigkeit stammt eben nicht aus der Erfahrung, beruht auch nicht auf einem synthetischen Urteil a priori, kann aber mit Hilfe des Schlusses von n auf n+1, der ganz gewiß kein synthetisches Urteil a priori ist[3]), auf den einfachsten Fall zurückgeführt werden. Dieser einfachste Fall ist die Zählung von 2 Dingen. Aber die Zurückführung ist nicht nötig und kostet mehr geistige Anstrengung als die Erlangung der unmittelbaren Einsicht in die zu beweisende Sache[4]). Und darum wird der Satz am besten als Grundsatz aufgestellt bleiben: Die Anzahl der gezählten Dinge ist unabhängig von der Art der Zählung. Von demselben Grundsatz geht Kronecker[5]) aus. Es war mir angenehm, einem Denker von so hervorragendem Ansehen wie Friedrich Paulsen[6]) auf gleichem Wege zu begegnen.

1) H. Poincaré, Wert der Wissenschaft, Deutsche Ausg., S. 16.

2) Schwering, Handbuch der Elementarmathematik. Teubner 1907, S. 2.

3) So meint Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Deutsche Ausg., S. 13, ebenso Wert der Wissenschaft, S. 15. Gegen die Auffassungen Poincarés: A. Voß, Über das Wesen der Mathematik. Teubner 1908, S. 89.

4) Schwering, Handbuch, S. 2.

5) Kronecker, Über den Zahlbegriff, Crelles Journal, Bd. 101, S. 341.

6) Friedrich Paulsen, Imm. Kant, sein Leben und seine Lehre[4], Stuttgart 1904, S. 145.

Sobald unser Grundsatz als solcher anerkannt ist, macht die Ableitung der Rechnungsgesetze keine Schwierigkeit mehr. Es gibt 8 Rechnungsgesetze, von denen 2 der Addition, 4 der Multiplikation, 2 der Potenzierung angehören. Ich verweise bezüglich ihrer Ableitung auf mein Handbuch der Elementarmathematik[1]), auf den Artikel Arithmetik im Pädagogischen Lexikon[2]) und teilweise auf meine Schulbücher[3]). Wir stellen hier die 8 Gesetze zusammen:

I. Additionsgesetze.

$$1)\ a+b=b+a;\quad 2)\ a+(b+c)=b+(a+c)=c+(a+b).$$

II. Multiplikationsgesetze.

$$3)\ ab=ba;\quad 4)\ a(b+c)=ab+ac;\quad 5)\ a(bc)=b(ac)=c(ab);\quad 6)\ a\cdot 0=0;$$

III. Potenzgesetze.

$$7)\ a^m\cdot a^n=a^{m+n};\quad 8)\ (a^m)^n=a^{mn}.$$

Jede natürliche Zahl kann in der Form dargestellt werden:

$$N=a_0+a_1\cdot 10+a_2\cdot 10^2+\ldots+a_n\cdot 10^n.$$

Dabei bedeuten $a_0, a_1, a_2, \ldots, a_n$ Zahlen aus der Reihe der Ziffern $0, 1, 2, \ldots, 9$.

Es ist nunmehr nötig, den Begriff der Zahl mit aller Schärfe festzustellen. Die Begriffserklärung lautet: Numerus est multitudo mensurata per unum[4]). Da könnte es scheinen, als bestände ein Gegensatz: Mehrheit — Einheit, und es kann zweifelhaft sein, ob auch Eins eine Zahl sei. Die Frage ist zu bejahen; denn die Einheit ist als ihr eigenes Maß auch eine Zahl. Noch schwieriger liegt die Frage bezüglich der Null; es kann wirklich bezweifelt werden, ob Null eine natürliche oder vielmehr eine künstliche Zahl ist. Bei letzterer Annahme würden wir sie durch die Additionsgleichung $a+o=a$ erklären[5]). Hiernach erscheint es zweckmäßig, Eins und Null in die Erklärung aufzunehmen und zu sagen: Natürliche Zahl ist die bestimmte Menge, gemessen durch die Einheit, einschließlich der Mengen Eins und Null. Natürliche Zahlen sind daher solche, die durch das Zehnergefüge (Dezimalsystem) darstellbar sind.

Den natürlichen Zahlen stellen wir künstliche gegenüber. Ihre Einführung hat den Zweck, alle aus den 8 Grundgleichungen herleitbaren Aufgaben zu lösen und die Lösung in einer einfachen Form darzustellen. Diesen Aufgaben müssen wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Alsdann werden wir die Begriffserklärung der künstlichen Zahl aufstellen.

1. Es gibt nur drei natürliche Rechnungsarten, nämlich Addieren, Multiplizieren, Potenzieren. Jeder noch so verwickelte Ausdruck, in welchem nur die drei natürlichen Rechnungsarten vorkommen, kann in eine Zahl des Zehnergefüges übergehen, und zwar nur in eine bestimmte. Bei der Umrechnung kann man unter Beachtung der 8 Rechnungsgesetze noch beliebige Umformungen vornehmen. Schließlich erhält man doch dieselbe bestimmte Zahl. In dieser Fassung spiegelt sich der Eindruck wieder, daß die 8 Rechnungsgesetze im Grundsatz der Arithmetik enthalten sind, zwar unentwickelt, aber vollständig.

2. Aus den 8 Grundgesetzen kann man Aufgaben ableiten. Ihre Zahl ist unbegrenzt. Die wichtigsten sind folgende drei:

$$x+a=b;\quad xa=b;\quad x^a=b$$

1) Handbuch, S. 5—12.
2) Spalte 226.
3) Lehrbuch der Arithmetik[3], Herder 1906.
4) Nach Frick, Ontologia[4], Herder 1911, Nr. 379
5) Lexikon, Spalte 227.

Man kann sie in Worte fassen, und diese Fassungen enthalten keine neuen Begriffe. So lautet die zweite: Gegeben 2 Zahlen a und b. Gesucht eine Zahl x, welche mit a multipliziert das Produkt b ergibt. Das ist die Aufgabe der Division. Die 3 Aufgaben führen zu 3 neuen Rechnungsarten, der Subtraktion, Division, Radizierung. Wir stellen sie den 3 ursprünglichen Rechnungsarten als abgeleitete gegenüber und bemerken nochmals, daß in ihren Erklärungen neue Begriffe nicht auftreten. Wesentlich ist, daß für die abgeleiteten Rechnungsarten Aufgaben vorkommen, welche durch natürliche Zahlen nicht lösbar sind. Solche Aufgaben sind z. B.

$$x+8=3,\ 3x=11;\ x^2=6.$$

Man ist bemüht gewesen, durch eine besondere Schreibart auszudrücken, daß in den abgeleiteten Rechnungsarten x aus den gegebenen a und b hervorgeht. Diese Schreibart ist allgemein bekannt und für die 3 Aufgaben folgende:

$$x=b-a;\ x=\frac{b}{a};\quad x=\sqrt{b}.$$

Mit der Einführung dieser neuen Schreibart ist aber für die Wertbestimmung der Zahl x in den 3 Fällen nichts gewonnen.

Der Sachverhalt ist selbstverständlich längst bekannt, aber die landläufige Anordnung der 6 Rechnungsarten: 1. Addition, 2. Subtraktion, 3. Multiplikation, 4. Division, 5. Potenzierung, 6. Radizierung zeigt sehr deutlich, daß man unterlassen hat, die Folgerung zu ziehen und die ursprünglichen Rechnungsarten von den wesentlich anders gearteten, abgeleiteten zu trennen. Der Grund dieser Unterlassungssünde liegt in der Subtraktion. Bei dieser tritt die Wertbestimmung der Schreibart $b-a$ nicht deutlich als Versuch hervor. Man zählt von b um a Einheiten abwärts und bedenkt nicht, daß dies ein Versuch ist, der mißlingen kann. Weit klarer ist der Sachverhalt bei der Division. 65 durch 21 zu dividieren, gelingt nicht, wenn das Ergebnis eine ganze Zahl sein soll. $3\cdot 21=63$ ist zu klein, $4\cdot 21=84$ ist zu groß. Der Versuch, die Quadratwurzel aus 200 zu ziehen, mißlingt ebenso, wenn das Ergebnis eine ganze Zahl sein soll. 14 ist zu klein, 15 zu groß.

3. Wenn nun die Lösungen der 3 Aufgaben $x+a=b$, $ax=b$, $x^a=b$ sich unter den natürlichen Zahlen nicht finden, dann lassen sich vielleicht künstliche Zahlen angeben, mit deren Hilfe die Lösung gelingt. Dieser Gedanke wird durch die Erfahrung unterstützt. Wenigstens $x+a=b$, $ax=b$ lassen sich immer auf Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung, namentlich aber auf geometrische Verhältnisse übertragen, und dann ergibt sich im letzteren Falle stets eine auf gleichem Gebiete nachweisbare Lösung. Indes dürfen wir uns von der Erfahrung nicht mehr bieten lassen als diesen Fingerzeig. Die Arithmetik als selbständige Wissenschaft kann auf ihrem Gebiet keine Nebenregierung dulden. Die Begründung ist vielmehr folgende: Künstliche Zahlen sind solche Zeichen, welche untereinander und mit den natürlichen Zahlen so verbunden werden, als wären sie natürliche Zahlen. Diese Verbindungen werden ebenfalls künstliche Zahlen genannt.

Ist z. B. D eine künstliche Zahl, so sind auch die Verbindungen 2D, 3D usw. künstliche Zahlen. Ebenso auch D^2, $2D^2$, $3D^2$ usw. Die allgemeinste künstliche Zahl, die aus der ursprünglichen künstlichen Zahl D durch die Verbindung mit den natürlichen hervorgeht, wäre

$$N=a_0+a_1D+a_2D^2+\ldots+a_nD^n;$$

$a_0, a_1, \ldots, a_n$ bezeichnen natürliche Zahlen. Bilden wir nun eine zweite künstliche Zahl gleicher Art,

$$P=b_0+b_1D+b_2D^2+\ldots+b_mD^m.$$

Es ist nun leicht, den Begriff der Addition und Multiplikation so zu fassen, daß er sowohl die künstlichen, wie die natürlichen Zahlen umfaßt. Der Einfachheit wegen beschränken wir uns auf die Zahlen $a_0+a_1\mathfrak{D}$ und $b_0+b_1\mathfrak{D}$. Wir sagen:

Die Zahlen $a_0+a_1\mathfrak{D}$ und $b_0+b_1\mathfrak{D}$ addieren heißt, aus ihnen die neue Zahl $a_0+b_0+(a_1+b_1)\mathfrak{D}$ bilden. Die Zahlen $a_0+a_1\mathfrak{D}$ und $b_0+b_1\mathfrak{D}$ multiplizieren heißt, die neue Zahl $a_0b_0+(a_0b_1+b_0a_1)\mathfrak{D}+a_1b_1\mathfrak{D}^2$ bilden.

Die in den Neubildungen auftretenden Verknüpfungen a_0+b_0, a_1+b_1, a_0a_1, $a_0b_1+b_0a_1$, a_1b_1 bestehen einzig aus natürlichen Zahlen. Für $\mathfrak{D}\mathfrak{D}$ ist $\mathfrak{D}^2$ geschrieben. Die neuen Erklärungen für Summe und Produkt stimmen genau mit den früheren, für die natürlichen Zahlen aufgestellten, wenn $\mathfrak{D}$ irgendeine beliebige natürliche Zahl bedeutet. Aus diesem Grunde sind alle Folgerungen, die wir aus den aufgestellten Erklärungen ziehen können, so widerspruchsfrei wie für die natürlichen Zahlen. Wir befinden uns, um im Bilde Poincarés zu bleiben, noch im Turm.

4. Aber die künstlichen Zahlen würden völlig wertlos bleiben, wenn sie nicht mit den natürlichen im Zusammenhange ständen. Diesen Zusammenhang vermitteln Gleichungen. Da im ganzen nur 3 künstliche Zahlen vorkommen, so wollen wir diese wichtigen 3 Gleichungen sofort aufstellen:

$$\varepsilon+1=0,\quad 10\,\mathfrak{D}=1,\quad \mathfrak{i}^2+1=0.$$

Aus diesen Gleichungen müssen andere abgeleitet werden. Wie das zu geschehen hat, erfahren wir wieder aus der Betrachtung der natürlichen Zahlen. Aus den Gleichungen $a=b$, $a=c$ ergibt sich die Folgerung $b=c$. Aus $a=b$ ergibt sich $a+c=b+c$ und umgekehrt. Aus $a=b$ ergibt sich $ac=bc$ und umgekehrt. Diese Umkehrung gilt nicht für $c=0$. Diese Sätze können auf den Grundsatz der Arithmetik zurückgeführt werden. Man wird aber besser auf die Umständlichkeit des Beweises verzichten. Neue Gleichungen entstehen also für natürliche Zahlen: 1. Durch Vergleichung mit einer dritten gleichen Zahl. 2. Durch Addition einer gleichen Zahl. 3. Durch Multiplikation mit einer gleichen Zahl.

Wir machen nun die **Festsetzung:** Sind Gleichungen für künstliche Zahlen gegeben, so können daraus neue gebildet werden, genau wie bei Gleichungen zwischen natürlichen Zahlen, und zwar durch Vergleichung, Addition und Multiplikation.

Diese Festsetzung ist die einzig zulässige. Denn jede andere würde für die natürlichen Zahlen Widersprüche herbeiführen. Daß sie zweckmäßig ist, kann nur durch die Anwendung, also durch Lösung von Aufgaben, festgestellt werden.

5. Betrachten wir die künstliche Zahl $\mathfrak{D}$. Aus der Gleichung $10\,\mathfrak{D}=1$ folgt durch Multiplikation mit $10\,\mathfrak{D}$ $100\,\mathfrak{D}^2=10\,\mathfrak{D}$. Daraus durch Vergleichung $100\,\mathfrak{D}^2=1$. Ebenso ergibt sich $1000\,\mathfrak{D}^3=1$ usw. Führen wir nun noch die zweckmäßige Schreibart ein: $\mathfrak{D}=0{,}1$; $\mathfrak{D}^2=0{,}01$; $\mathfrak{D}^3=0{,}001$. Dann haben wir die Dezimalbrüche.

Die Dezimalbrüche sind künstliche Zahlen, hervorgehend aus der künstlichen Zahl $\mathfrak{D}=0{,}1$. Für die natürlichen Zahlen bestehen auch Beziehungen der Ungleichheit. Sind zwei natürliche Zahlen a und b gegeben, so ist entweder $a>b$ oder $a=b$ oder $a<b$. Wenn $a>b$, so kann man a in 2 Summanden zerlegen, von denen der eine gleich b und der andere eine natürliche Zahl ist. Das ist auf den Grundsatz zurückführbar, aber auch ohne Beweis einzusehen. Diese Sätze gelten wörtlich, wenn wir unter a und b nicht mehr natürliche Zahlen, sondern Dezimalbrüche verstehen. Der Beweis ergibt sich aus dem für künstliche Zahlen aufgestellten Begriff der Addition in Verbindung mit den Gleichungen $10\,\mathfrak{D}=1$, $10\,\mathfrak{D}^2=\mathfrak{D}$, $10\,\mathfrak{D}^3=\mathfrak{D}^2$ usw. Nunmehr sind wir imstande, den Begriff einer beliebig kleinen Zahl aufzustellen und die Lösung der Gleichungen $3x=11$ und $x^2=6$ zwischen Grenzen von beliebiger Enge einzuschließen.

6. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Gleichung $ax=b$. Ist a kein genauer Teiler von b, so ist die Lösung entweder für unmöglich zu erklären oder man muß festsetzen: Es gibt eine künstliche Zahl b/a, welche mit a multipliziert b ergibt. Solcher Zahlen gibt es aber so viele, als Zähler und Nenner unabhängig voneinander geeignete Werte durchlaufen können. Eine zwiefache Unendlichkeit künstlicher Zahlen! Gehen wir von der künstlichen Zahl x aus, welche die Gleichung $ax=1$ liefert, so können wir die Lösung der Gleichung $ay=b$ auf sie zurückführen und finden $y=bx$. Das wäre eine bedeutende Vereinfachung. Denn die Gleichung $ax=1$ führt nur soviel künstliche Zahlen ein, als a ganzzahlige Werte haben kann. Ja, man könnte sie noch weiter beschränken, und zwar auf die künstlichen Zahlen $px=1$, wo p Primzahl. Immerhin bleibt ihre Zahl unendlich groß. Wir haben gesehen, wie durch die Einführung der einzigen künstlichen Zahl $D=0{,}1$ der höchste Grad der Einfachheit erreicht ist. Vgl. Anm. 5.

7. Die Verbindung der ersten und dritten künstlichen Zahl durch $\varepsilon+1=0$ und $i^2+1=0$ führt auf $\varepsilon=i^2$. Demnach sind in Wirklichkeit nur zwei künstliche Zahlen nötig, nämlich D und i, um die Arithmetik aufzubauen. Wir halten an der negativen Einheit nur deshalb fest, weil sich so die Darstellung einfacher gestaltet. Daß sich mit Hilfe der beiden künstlichen Zahlen D und i alle bis jetzt gestellten Aufgaben lösen lassen, wird durch Angabe der Lösung bewiesen. Der Beweis ist teils sehr einfach, teils verwickelt. Für die Subtraktion, Division, Radizierung gehört er in die Schulbücher, für die Gleichungen n^{ten} Grades fällt er mit dem Nachweis zusammen, daß jede solche Gleichung n Wurzeln hat. Das hat Gauß zuerst bewiesen.

Für die Zahlen 0 und 1 führt die Erklärung der Multiplikationen $0\cdot a$ und $1\cdot a$, sowie der Potenzen a^0 und a^1 einen gewissen Zwang herbei. Behandelt man sie nach Art der künstlichen[1]), so fällt jede Schwierigkeit weg. Die beiden Zahlen 0 und 1 nehmen also eine gewisse Mittelstellung zwischen den natürlichen und künstlichen Zahlen ein.

8. Die Dezimalbrüche sind von Weierstraß[2]) als ein höchst geeignetes Mittel erkannt worden, theoretische Erörterungen an ihren klaren Bau anzulehnen. Auch Cantor[3]) bedient sich ihrer bei seinem Nachweis der Existenz transzendenter Zahlen. So auch Killing-Hovestadt[4]) bei der Darstellung inkommensurabler Strecken. So sagt auch Voß[5]): „Führt man aber in Rücksicht auf die Anwendungen den Ausdruck ein: Zwei Zahlzeichen nähern sich einander bis auf den Grad ε, wenn ihr absoluter Unterschied kleiner als $10^{-\varepsilon}$ ist, dann kann man die Irrationalzahlen angenähert, und zwar mit beliebig großem, aber immer nur endlichem Grade der Annäherung, durch Dezimalbrüche ersetzen."

Hier, wo es sich um grundsätzliche Dinge handelt, streichen wir die „Rücksicht auf die Anwendungen" oder lassen sie nur im Sinne unserer obigen Ausführungen zu.

Gewiß ist die Zahl 10 willkürlich in den Dienst der Zählung gestellt. Allein diese Willkür liegt in der Natur der Sache. Ohne den zählenden Menschengeist gäbe es freilich Vielheiten in der Welt, aber nicht die Menge vom einfachsten Bau, das ens rationis, mit welchem wir die andern Vielheiten durch Zuordnung messen.

Kroneder erblickte in der ganzen Zahl die Grundlage der Arithmetik. Dadurch wurde er nach Hilbert[6]) verhindert, zu erkennen, daß der Begriff einer ganzen Zahl einer Begründung

1) Handbuch, S. 12.

2) Vgl. Enzyklopädie der mathem. Wissenschaft I, 54.

3) Klein-Tägert, Vorträge über ausgew. Fragen d. Elem. Geom. Teubner 1895, S. 42.

4) Killing-Hovestadt, Handbuch des mathem. Unterrichts, Teubner 1910, S. 310, 313.

5) A. a. O., S. 43. Vgl. auch Poincaré, Wissenschaft u. Hypothese, S. 248, Anm. v. Lindemann. Es wird richtig bemerkt, daß die Schwierigkeit des von zwei ganzen Zahlen abhängigen Symbols hierdurch verschwindet.

6) Verhandlungen des Mathematikerkongresses, 1905, S. 174.

bedürftig und fähig sei. Wir können hierin Hilbert nicht folgen. Wenn Kronecker es unterließ, an den 4 letzten Worten des Satzes: Numerus est multitudo mensurata per unum seinen Scharfsinn zu versuchen, so hat er als Arithmetiker nichts versäumt. Die Hamiltonschen Quaternionen, die transfiniten, die mit n Haupteinheiten gebildeten Zahlen können sehr wohl studiert werden, obschon die Arithmetik sich auf der Wurzel ihres einzigen Grundsatzes erhebt. Jene Gebilde haben zu den Grundlagen der Arithmetik nur uneigentliche Beziehungen, vielleicht nur die der Wurzelbrut zum Baum. Es ist Kronecker nicht geglückt, die von ihm ersonnenen Modulsysteme den Mathematikern aufzuzwingen, und das ist ein Mißerfolg seines Wortes: „Mir gehört die Zukunft!" Aber mit Dirichlet[1]) können wir sagen, daß jeder auch noch so fern liegende Satz der Algebra und der höheren Analysis sich als ein Satz über die natürlichen Zahlen aussprechen läßt, und wir möchten in leichter Abänderung eines Ausspruchs von Poincaré diesem Gedanken die Form geben: Heute bleiben in der Analysis nur noch die natürlichen Zahlen, die mit zwei künstlichen zu endlichen oder unendlichen Gebilden vereinigt und untereinander durch ein Netz von Gleichheits- oder Ungleichheitsverhältnissen verbunden sind. Insbesondere ist jede Division und jede Radizierung außer einem Beisatz zweckmäßigen Versuchens nichts anderes als ein Addieren und Multiplizieren, ausgeführt an den natürlichen und zwei künstlichen Zahlen.

9. Dringt diese Einsicht in den Unterricht ein, so wird sie eine starke Vereinfachung zur Folge haben. Man komme doch nicht mit dem Einwande, daß schon die Gleichung $3x=1$ einen unendlichen Dezimalbruch ergebe. Man versuche es nur mit einem einstelligen, zweistelligen, dreistelligen. Dann wird es sich schon zeigen, daß der vierstellige für Lehre und Anwendung entbehrlich ist. Gewiß beginnen statt der Gleichheitszeichen sofort die Ungleichheitszeichen ihr Fangspiel. Aber wir sind ganz gewöhnlich auf dieses Verfahren angewiesen, wenn wir uns der genauen Lösung bemächtigen wollen. Und das darf auch der Anfänger schon erfahren.

1) Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? Vorrede.

Der Vulkanismus als Prinzip des Lebens.

Von Universitätsprofessor Dr. Ernst Weinschenk in München.

Es mag paradox erscheinen, gerade jene Naturgewalten, welche uns fast nur in ihren alles zerstörenden Wirkungen entgegentreten, als die Förderer des Lebens zu preisen. Aber ein eingehendes Studium der Gesteinskunde läßt keinen Zweifel daran übrig, daß das gesamte Leben unserer Erde seinen letzten Rückhalt im Vulkanismus hat, und daß das Erlöschen der Vulkane auch das Ende des Lebens auf Erden bedeuten muß.

Jede eingehende naturwissenschaftliche Forschung führt zu der Erkenntnis, daß das Weltall in allen seinen Teilen aufs beste geordnet ist, und daß selbst jene Erscheinungen, deren Auftreten Schrecken und Verzweiflung hervorruft, nützliche Glieder der Weltenordnung sind.

Wenn man vom Standpunkte moderner Naturforschung aus das Ende des Lebens auf Erden betrachtet, so muß man immerhin die Möglichkeit zugeben, daß der Jüngste Tag eine gewaltige Weltkatastrophe sein könnte, bei welcher Himmelskörper zu Trümmern werden; aber wahrscheinlich ist ein solches Ende nicht. Vielmehr dürfte das Leben langsam und allmählich, vielleicht während ganzer geologischer Perioden, verkümmern, um endlich völlig zugrunde zu gehen.

Im allgemeinen nimmt man zwei Formen als möglich für dieses langsame Absterben an. Einmal glaubte man, aus gewissen geologischen Erscheinungen auf eine verhältnismäßig rasche Abkühlung der Sonne schließen zu dürfen, welche schließlich in nicht allzu ferner Zeit zur völligen Vereisung unseres Planeten führen müßte. Und damit wäre wohl auch das Leben auf Erden zu Ende. Oder aber man schloß aus dem Beispiel des einer Atmosphäre entbehrenden Mondes, daß auch unsere Erde allmählich ihre Lebensluft an den Weltenraum abgeben muß, um dann, wie jetzt ihr Trabant, als kalter und glänzender, aber völlig unbelebter Stern weiter ihre Bahn um die Sonne zu ziehen. Ein solches Ende ist immerhin denkbar, aber es wäre in so unermeßlich weite Fernen gerückt, daß man, selbst mit geologischen Zeitmessern, sein Eintreten nicht mehr abschätzen könnte. Auch das Nachlassen der Erwärmung durch die Sonne, welche nach manchen geologischen Beobachtungen verhältnismäßig rasch zu erfolgen schien, dürfte in seiner Bedeutung weit überschätzt worden sein. Wenn man die großartigen Korallenriffe früherer geologischen Perioden nicht nur in unseren Breiten, sondern weit nach Norden hinauf beobachtet, Bildungen, welche nach den ganzen Lebensbedingungen der riffbauenden Organismen nur in warmen Meeren entstanden sein können, so wird man leicht zu dem trügerischen Schluß verführt, daß zu jenen Zeiten in der gemäßigten Zone mindestens dieselben hohen Temperaturen geherrscht haben, wie sie heute nur noch um den Äquator vorhanden sind. Und vollends die ausgedehnten Kohlenlager, die nur einem Urwald von rein tropischem Charakter ihre Entstehung verdanken können, und die sich bis hinauf zu den heute eisumgürteten Küsten Spitzbergens verfolgen lassen, machten die Theorie, daß damals auf der ganzen Erde viel höhere Temperaturverhältnisse vorhanden gewesen sein sollten, zum geologischen Axiom.

Zusammenfassende Forschungen neuerer Zeit haben aber diese scheinbar lückenlose Kette von Beweisen als einen einfachen Trugschluß vollständig klargestellt. Die Anschauung dürfte dem modernsten Standpunkt der Geologie entsprechen, daß sich seit den ältesten Perioden, aus welchen uns überhaupt Reste des Lebens auf Erden bekannt sind, d. h. seit manchen Millionen von Jahren, die allgemeinen Temperaturverhältnisse nur wenig geändert haben. Zur Zeit der Bildung der ältesten fossilführenden Ablagerungen, welche im Kambrium bekannt sind, war unsere Erde zweifellos schon ein erkalteter Stern, wie er es heute ist, ein Stern, der seine Wärme von der Sonne empfing, und wie heute eine heiße, gemäßigte und kalte Zone aufwies, letztere öfters von so gewaltigen Eismassen umgürtet, wie wir sie heute nur in der Südpolarregion kennen. Die Erde selber aber war kalt, und die gewaltigen Spuren des Inlandeises, welche man selbst in den ältesten Perioden nachweisen kann, zeigen deutlich an, daß die Sonne schon in jenen entlegensten Zeiträumen der Erdgeschichte, aus welchen uns historische Dokumente des Lebens erhalten geblieben sind, keine Macht hatte, den polaren Eispanzer der Erde zu brechen.

Es ist ein großes Verdienst von P. D. Kreichgauer, diese Verhältnisse nicht nur vom geologischen, sondern ebenso vom physikalisch-astronomischen Standpunkt aus einwandfrei dargelegt zu haben. Es mag aus dessen Darlegungen nur ein Punkt hervorgehoben werden, weil gerade dieser meines Erachtens besonders geeignet ist, die Bedeutung von einzelnen geologischen Beobachtungen in räumlich beschränkten Gebieten herabzumindern durch das Studium der Erscheinungen auf der gesamten Erde.

Während der Steinkohlenformation, welche der paläozoischen Periode angehört, der ältesten Formationsgruppe, aus der organische Reste erhalten sind, war im mittleren und nördlichen Europa ein zweifellos tropisches Klima vorhanden. Gewaltige Urwälder tropischer Pflanzen bedeckten die ausgedehnten Dschungeln, und wo Meer war, bauten Korallen ihre Riffe. Aber nachweisbar gleichaltrig mit diesen tropischen Formationen trifft man von Vorderindien ausgehend über den Äquator hinüber bis nach Madagaskar und zur Kapkolonie eine Reihe von Schichtensystemen, welche denjenigen der Steinkohlenformation Europas direkt entgegengesetzt ist. Dort, in den heute tropischen Gebieten, sind die Ablagerungen der Steinkohlenformation Gebilde, die man nur durch eine eigentliche Eiszeit erklären kann. Konglomerate vom Charakter echter Gletscherbildungen mit dem typischen, vom Eisgeschiebe gekritzten und geschrammten Untergrund treten dort im Paläozoikum so deutlich hervor, wie etwa in der diluvialen Eiszeit Nordeuropas. Kein Zweifel, in jenen längst entlegenen Zeiten gab es auf Erden klimatische Zonen wie heute! Wo die Sonne senkrecht auffiel, da war tropische Fauna und Flora wie im jetzigen Tropengürtel, wo die mehr geneigten Sonnenstrahlen weniger erwärmend wirkten, stellte sich der Winter ein, der auch schon in der paläozoischen Formation in den eisumpanzerten Polarregionen der einzige Herrscher war.

So sind unseren, zweifellos aus tropischen Wäldern hervorgegangenen, Kohlenlagern vollständig gleichwertig die Ablagerungen einer gewaltigen Inlandeismasse, welche sich quer über den heutigen Äquator erstreckt haben muß, wo damals ein Klima geherrscht hat, das heute nur in den Eisgebirgen der jetzigen Südpolarzone seinesgleichen hat. Oder wie P. Kreichgauer richtig folgert: es haben sich seither Pole und Äquator der festen Erdhülle so verschoben, daß der heutige Nordpol ziemlich nahe an dem damaligen Äquatorialgürtel liegt. Aber bei all dem findet sich kein Anzeichen, daß sich seit uralten Zeiten irgend etwas in den klimatischen Durchschnittsverhältnissen der Erde selbst geändert hätte. Die Sonne wärmte schon vor Jahrmillionen die erkaltete Erde und dürfte für viele weitere Jahrmillionen, gerade so wie heute, die Wärme- und Segenspenderin unserer Erde bleiben. Und so würde sich das Ende des Lebens infolge des Nachlassens der Durchwärmung durch die Sonnenstrahlen ebenso in

eine unbegrenzte Zukunft hinaus verschieben, wie das bei der Hypothese der Fall ist, daß die Erde ihre Atmosphäre allmählich an den Weltenraum abgibt.

Das ganze organische Leben auf Erden ist abhängig vom Leben der Pflanzen, weil nur diese imstande sind, fortgesetzt neue Werte zu schaffen. Sie sind es, welche aus dem Gehalt der Atmosphäre an Kohlensäure das Material herstellen, welches in letzter Linie zum Unterhalt der Tiere dient. Nun scheint an sich der Kreislauf des Lebens klar und abgeschlossen: die Pflanze wandelt die Kohlensäure der Luft in Nahrung für die Tierwelt um, und letztere führt das organische Material durch ihren Lebensprozeß wieder in Kohlensäure über, welche dann von neuem der Pflanze als Nahrung dient. Da ganz zweifellos bei diesen Prozessen an sich nichts verloren geht, so scheint es, als ob die äußerst geringe Kohlensäuremenge der Luft von Anfang an das ganze Leben erhalten hätte.

Allein das Ganze weist eine Störung auf, welche gewöhnlich übersehen oder doch jedenfalls zu gering eingeschätzt wird, eine Störung, die in der Tat imstande wäre, den ganzen Kreislauf in verhältnismäßig kurzer Zeit zu unterbrechen. Einesteils wird von der Pflanze mehr Kohlensäure zu organischem Material aufgebraucht, als der Tierwelt zugute kommt, das beweisen unter anderem die mächtigen Kohlenlager der verschiedenen geologischen Perioden, welche in der Erdrinde begraben sind. Diese entstammen zweifellos der Kohlensäure der Atmosphäre. Man könnte wohl einwenden, daß durch die technische Ausnutzung der Kohlenlager der Kohlensäuregehalt der Atmosphäre wieder ergänzt und so, wenn auch auf künstlichem Wege, das Gleichgewicht wieder hergestellt wird. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Menschheit nie imstande sein wird, mehr als wenige Prozent des in der Erde lagernden Kohlenmaterials zu verarbeiten, der gewaltige Rest ist und bleibt für den Kreislauf des Lebens verloren. Außerdem lehrt die Gesteinskunde einen noch um vieles wichtigeren Faktor für die Ausscheidung der Kohlensäure aus der organischen Welt kennen.

Man kann mit voller Sicherheit nachweisen, daß die Gesteine, welche das ursprüngliche Gerüst der festen Erdkruste bildeten, fast ausschließlich aus kieselsauren Salzen bestanden, und daß ferner alle aus der Tiefe emporbringenden Massen, welche die vulkanischen Gesteine bilden, ganz analoge Zusammensetzung haben. Alle nicht aus kieselsauren Salzen bestehenden Gesteine sind ohne jeden Zweifel sekundäre Bildungen, entstanden in erster Linie durch die Einwirkung der in der Atmosphäre vorhandenen Agentien auf jene ursprünglichen Bildungen. All diese Gesteine haben also Bestandteile der Luft absorbiert und sie derselben für alle Zeit entzogen.

Unter diesen sekundären Gesteinen ist das häufigste und wichtigste der kohlensäurereiche Kalkstein, welcher für sich allein ganze Gebirge aufbaut. Ein normaler Kalkstein enthält im Kubikmeter mehr als tausend Kilo Kohlensäure oder die Menge der in den Kalksteinen der verschiedenen geologischen Perioden gebundenen Kohlensäure ist mehrere hundertmal bedeutender als unsere gesamte heutige Atmosphäre. Nun ist bekannt, daß die Luft normalerweise ca. den 2000. Teil Kohlensäure enthält, und man wird so ohne großen Fehler die Menge der in den Kalksteinen vorhandenen Kohlensäure auf etwa das Einmillionenfache des Vorrats in unserer jetzigen Atmosphäre schätzen dürfen. Eine sehr geringe Steigerung des Kohlensäuregehaltes der Luft macht diese aber für Tiere und Menschen giftig, und es ist ganz unmöglich, daß die gewaltigen, in den Gesteinen festgelegten Massen von Kohlensäure jemals gleichzeitig in der Atmosphäre vorhanden waren.

Aus all diesen Verhältnissen muß der Schluß gezogen werden, daß sich der Kohlensäuregehalt der Luft fortgesetzt etwa in gleichem Maße ergänzt, wie er durch die Verwitterung der Gesteine der Atmosphäre entzogen wird. Für eine solche gleichmäßige, über alle geologischen Perioden sich erstreckende Wirksamkeit kann von allen Naturkräften nur die vulkanische Tätigkeit in Frage kommen. Und daß es in der Tat der Vulkanismus ist, wel-

cher das lebenspendende Gas immer und immer in scheinbar unerschöpflicher Fülle liefert, dafür geben die Beobachtungen der Gesteinskunde an den Bildungen früherer geologischer Perioden wie an den noch tätigen Vulkanen Beweise in hinreichender Fülle.

Vulkanische Eruptionen sind stets von gewaltigen Gasmassen begleitet, in welchen die Kohlensäure eine recht bedeutende Rolle spielt und die Folgeerscheinungen des Vulkanismus selbst, die sog. postvulkanischen Prozesse, liefern noch ganze geologische Perioden hindurch Massen von Kohlensäure, die dem Erdinnern entstammen und teils gasförmig als Mofetten, teils in Wasser gelöst als Säuerlinge die Oberfläche der Erde erreichen.

Die innige Verbindung, welche das Pflanzenleben mit dem Vulkanismus aufweist, erscheint aber auch klar hervortretend bei der Betrachtung früherer geologischer Perioden. Zweimal während der ganzen Reihe der organische Reste aufweisenden Formationen zeigte die Flora eine ganz plötzliche, ungeheure Steigerung, deren Ergebnisse in den beiden Kohlenformationen, der Steinkohlenformation und der Braunkohlenformation, klar vor Augen liegen. Beide Epochen aber sind gleichzeitig charakterisiert durch ungewöhnlich heftige vulkanische Tätigkeit. Die Reste eines unglaublich großartigen Pflanzenwuchses, wie sie in den Kohlenflözen vorliegen, stammen aus den Zeiten besonders intensiver vulkanischer Tätigkeit. Und so schließt sich der Ring der Beweise, daß das Leben überhaupt vom Maße der vulkanischen Tätigkeit abhängt und daß der Vulkanismus in der Tat das Prinzip des Lebens selbst bedeutet.

Und nun zum Schluß noch eine kurze Betrachtung über die Frage, ob diese Zufuhr von Kohlensäure, welche bisher das Leben unterhalten hat, auch in alle Zukunft gleichmäßig zu erwarten ist? Die Antwort des Petrographen lautet negativ. Das Studium der vulkanischen Bildungen früherer geologischer Perioden beweist mit Sicherheit, daß unsere alternde Erde die Abnahme der vulkanischen Energie in erschreckend deutlichem Maße zeigt. Wenn auch uns Menschen die vulkanischen Katastrophen, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten auf den Sundainseln oder auf Martinique abspielten, großartig genug erscheinen, so sind es doch nur kleine Episoden gegenüber den Äußerungen des Vulkanismus in früheren geologischen Perioden.

Massen vulkanischer Gesteine, wie sie den indischen Dekkhan in einer Mächtigkeit von mehreren tausend Metern aufbauen oder wie sie in der Umgebung von Bozen in ähnlicher Mächtigkeit Hunderte von Quadratkilometern überschüttet haben, lassen die heutige vulkanische Tätigkeit kaum mehr als das Röcheln der absterbenden Erde erscheinen. —

Es ist ganz zweifellos, daß der Vulkanismus sich seinem Ende nähert, und dann wird auch langsam und allmählich das Leben auf Erden zu Ende gehen. Nach Jahren allerdings läßt sich dieser letzte Prozeß nicht abmessen, in der Geschichte der Erde spielen Jahre nur die Rolle von Augenblicken. Soviel aber ist sicher, daß das organische Leben auf Erden eine weit längere Zeit hinter sich hat, als es in Zukunft noch dauern wird, weil eben der Vulkanismus, das Prinzip des Lebens, in geologischem Sinne seinem Ende nahe ist.

Zerlegung des Wasserdampfes der Atmosphäre durch die ultravioletten Sonnenstrahlen.

Von Hochschulprofessor Dr. Karl Stöckl in Passau.

In dem gewaltigen Energiestrom, welchen die Sonne unserem Planeten zusendet, sind neben den Wärme- und Lichtstrahlen auch sehr kurzwellige Strahlen enthalten, welche man die ultravioletten nennt. Sie werden vom Auge nicht mehr als Licht empfunden, da ihre Schwingungszahl zu groß ist; in ähnlicher Weise können ja auch periodische Zustandsänderungen in einem Gase, z. B. in Luft, deren Schwingungszahl ca. 40000 in der Sekunde übersteigt, vom Ohre nicht mehr als Töne wahrgenommen werden.

Diese ultravioletten Strahlen bewirken vor allem chemische Umsetzungen. Sie wandeln z. B. den Sauerstoff in Ozon um. Viele Veränderungen, die im Leben der Pflanze eine hervorragende Rolle spielen, gehen nur unter dem Einflusse des kurzwelligen Lichtes vor sich. So wiesen Berthelot und Gaudechon (Compt. Rend. L. 150, S. 1690, 1910) nach, daß in belichtetem Wasser bei Gegenwart von Kohlenoxyd sich Formaldehyd bildet. Eine Reihe von Untersuchungen, welche in den letzten Jahren angestellt wurden, bewiesen die Synthese von Kohlehydraten im Pflanzenkörper durch ultraviolettes Licht.

Nicht alle ultravioletten Strahlen, welche, von der Sonne ausgehend, an der oberen Grenze der Atmosphäre ankommen, gelangen bis an die Erdoberfläche herab. Ein sehr beträchtlicher Teil wird beim Durchgange durch die oberen Schichten der Atmosphäre absorbiert. Daß tatsächlich in der Höhe von 3000 bis 4000 m die Strahlung eine viel intensivere ist als am Erdboden selbst, hat schon jeder Bergsteiger an seiner eigenen Haut erfahren.

Die Strahlungsenergie, welche die Atmosphäre absorbiert, leistet verschiedene Arbeiten. Ein Teil ionisiert die Luft und schafft und erhält das luftelektrische Feld; ein anderer Betrag scheint zur teilweisen Zerlegung des Wasserdampfes zu dienen, der in der Atmosphäre enthalten ist. In den folgenden Zeilen soll auseinandergesetzt werden, welchen Einfluß auf die Zustände unseres Luftmeeres und auf die Entwicklung unseres Planeten dieser Vorgang möglicherweise hat.

I. Experimentelle Grundlagen. Daß die ultravioletten Strahlen Wasser im flüssigen Zustande beeinflussen, beobachtete zuerst Thiele (Ber. d. deutsch. chem. Ges., Bd. 40, S. 4, 1907). Er ließ die Strahlen, welche von einer Quecksilberquarzlampe ausgehen — diese Lichtquelle ist besonders reich an ultravioletten Strahlen —, auf destilliertes Wasser einwirken und konnte bald die Bildung von Wasserstoffsuperoxyd nachweisen.

Kernbaum verfolgte diese Erscheinung weiter. Er legte der französischen Akademie (Sitzung vom 26. Juli 1909) eine Arbeit vor, in welcher er den experimentellen Nachweis erbringt, daß das Wasser durch die ultravioletten Strahlen zerlegt wird, und zwar in Wasserstoff und Wasserstoffsuperoxyd. Er untersuchte des weiteren, ob dieser Vorgang auch unter dem Einfluß einer elektrischen Entladung stattfindet. Wenn er die Entladung durch Wasserdampf gehen ließ, bildete sich ebenfalls Wasserstoff, während sich Wasserstoffsuperoxyd an den Wänden der Entladungsröhre niederschlug. Auch die β-Strahlen des Ra-

diums haben eine solche zerlegende Wirkung, wie Kernbaum und vor ihm schon Ramsay zeigte.

Ganz besonders sorgfältig untersuchte diese Vorgänge der Vorstand der photochemischen Abteilung des Instituts für physikalische Chemie der Universität Göttingen, Universitätsprofessor Dr. Coehn im Verein mit Grote. Die Resultate sind veröffentlicht in der Nernst-Festschrift 1912, S. 136—167. Neben anderen interessanten Ergebnissen stellte er fest, daß die Zersetzung mit abnehmendem Drucke wächst.

Durch Laboratoriumsversuche ist demnach festgestellt:

1. Wasserdampf wird durch ultraviolette Strahlen zerlegt in Wasserstoff und Wasserstoffsuperoxyd, bis photochemisches Gleichgewicht eingetreten ist; dieser letztere Körper zerfällt weiter.

2. Die Zerlegung des Wasserdampfes geht um so leichter vor sich, je geringer der äußere Druck ist.

II. Was ergibt sich nun aus diesen Tatsachen für die Vorgänge in unserer Atmosphäre?

Auch in unserem Luftmeere, besonders in den höheren Schichten, werden die dort reichlich vorhandenen ultravioletten Strahlen den Wasserdampf, der von der Erde aufstieg, in der oben beschriebenen Weise zerlegen. Wasserstoffsuperoxyd ist schon des öfteren im Regenwasser nachgewiesen worden; die erwähnten Versuche lassen erkennen, woher diese Verbindung stammt und wie sie sich bildete. — Der Wasserstoff, welcher bei der Zerlegung frei wird, muß in die Höhe steigen, da er ja zu den leichtesten der bekannten Gase zählt; er sammelt sich in den höchsten Schichten der Atmosphäre an. Und in diesem Zusammenhang verdienen sicherlich folgende Berechnungen verschiedener Forscher einiges Interesse, welche schon früher durch rein theoretische Überlegungen abgeleitet hatten, daß in sehr hohen Schichten die Zusammensetzung der Luft eine ganz andere ist als in der Nähe der Erdoberfläche. Der große österreichische Meteorologe Hann berechnet in seinem klassischen Werke „Lehrbuch der Meteorologie", 1906, S. 8, die Zusammensetzung der Luft in 100 Kilometer Höhe; er findet, daß die Luft dortselbst, in Volumprozenten ausgedrückt, besteht aus: 0,10 % Stickstoff; 0,00 % Sauerstoff; 0,00 % Argon; 0,00 % Kohlensäure; 0,00 % Neon; 0,45 % Helium; 99,448 % Wasserstoff. Und er bemerkt zu seinen Berechnungen: „Damit stimmen die spektroskopischen Befunde der Lichterscheinungen in großen Höhen. Das Spektrum eines Meteors ergab nach Pickering die Linien des Wasserstoffs und des Heliums." Zu ähnlichen Resultaten kommt W. J. Humphreys in Bull. of the Mount Weather Observatory, Bd. II, 2, S. 66—68, 1909, und A. Wegener in seinem Buche: Thermodynamik der Atmosphäre.

Wasserstoff, der im Luftmeer in der Nähe der Erdoberfläche nur in den allergeringsten Mengen vorkommt, bildet demnach in 100 km Höhe dem Volumen nach den größten Teil, mehr als 99 %, der dortselbst allerdings sehr dünnen Atmosphäre (Luftdruck in 100 km Höhe nur 0,0223 mm, gegenüber 760 mm am Meeresniveau). Aus den oben mitgeteilten Laboratoriumsversuchen läßt sich nun wenigstens begreifen, woher dieses Wasserstoffgas kommen kann. Das Sonnenlicht zerlegt — wenn auch nur in ganz geringem Betrage bis zum Eintritt des photochemischen Gleichgewichts — den Wasserdampf in Wasserstoff. Dieses leichteste aller Gase steigt dann allmählich weiter in die Höhe und sammelt sich in den höchsten Schichten der Atmosphäre an, wo das Luftmeer nahezu ausschließlich aus ihm besteht. (S. Stödl, Bayerisch. Industrie- und Gewerbeblatt, 1910, S. 144.)

In geographischen Kreisen wird von einem Teile der Forscher die Ansicht vertreten, daß die Austrocknung der Erde allmählich, aber beständig seit früheren geologischen Zeit-

altern unseres Planeten fortschreitet und daß dieser Prozeß auch jetzt noch nicht zum Stillstande gekommen ist. Die Tatsache, daß in früheren geologischen Perioden weite Kontinente, welche jetzt dicht bevölkert sind, von tiefen Meeren bedeckt waren, legt jedenfalls die Frage nahe: Ist der Wasservorrat der Erde — die Gesamtmenge des Wassers der Ozeane und Seen und Flüsse und des Wasserdampfes der Atmosphäre — konstant oder nimmt er allmählich ab? Denkt man an die experimentell bewiesene Eigenschaft der ultravioletten Strahlen, den Wasserdampf allmählich — wenn auch nur spurenweise — zu zerlegen, so ist jedenfalls der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß nicht aller Wasserdampf, der von der Erdoberfläche aufsteigt, wieder zur Erde zurückkehrt. Der gebildete Wasserstoff wird vielmehr infolge seines geringen spezifischen Gewichtes höher und höher steigen, bis in jene Regionen des Luftmeeres, wo er den Hauptbestandteil der Atmosphäre ausmacht. Möglicherweise erfolgt von dort aus eine durch Diffusion allmähliche, langsame Zerstreuung in den Weltenraum hinaus.

Über die von radioaktiven Substanzen ausgehende Strahlung in der Atmosphäre.

Von Universitätsprofessor Dr. Albert Gockel in Freiburg (Schweiz).

Die in einem geschlossenen Gefäß enthaltene Luft leitet die Elektrizität, sie ist ionisiert, d. h. die einzelnen Moleküle sind in positiv und negativ geladene Teilchen gespalten. Diese Ionisierung verringert sich wesentlich, wenn man das Gefäß mit Bleischirmen oder mit Wasser umgibt. Ein Teil der Ionisation muß also herrühren von einer Strahlung, die zwar die Gefäßwände durchdringen kann, aber in Bleischirmen von mehreren Zentimetern oder Wasserschichten von mehreren Dezimetern Dicke schon zum großen Teil absorbiert wird. Ionisierende Wirkung kommt den ultravioletten Lichtstrahlen, den Kathoden- und Röntgenstrahlen und den von radioaktiven Substanzen ausgehenden Strahlen zu. Von allen diesen sind aber nur die γ-Strahlen der radioaktiven Stoffe imstande, Metallwände von einigen Millimetern Dicke zu durchsetzen. Während Röntgenstrahlen schon durch dünne Metallbleche vollständig zurückgehalten werden, üben die γ-Strahlen selbst nach dem Durchsetzen von 30 cm dicken Eisenplatten noch eine nachweisbare ionisierende Wirkung aus.

Als Ursache dieser Strahlung kommen in Betracht: 1. Die in dem Boden überall in mehr oder minder kleinen Mengen enthaltenen radioaktiven Stoffe, 2. die in der Atmosphäre enthaltenen Zersetzungsprodukte der Emanationen radioaktiver Stoffe, die sogenannten radioaktiven Induktionen, und 3. eine eventuell sehr durchdringende Strahlung kosmischer Natur, wobei in erster Linie an die Sonne zu denken ist. Daß die hier in Rede stehende Strahlung in der Nacht nicht wesentlich schwächer ist als am Tage, spricht nicht gegen diese Hypothese, da ja die betreffenden Strahlen, ebenso wie die Polarlichtstrahlen, im magnetischen Felde der Erde abgelenkt werden können.

P. Th. Wulf[1]) kam auf Grund zahlreicher Experimente zu der Ansicht, daß die genannte Strahlung fast ausschließlich von den in der Erde enthaltenen radioaktiven Stoffen herrührt; die von allen Beobachtern wahrgenommenen zeitlichen Schwankungen erklärt er durch Verschiebung emanationsreicher Luftmassen in der Erde infolge der Luftdruckschwankung. Ist diese Ansicht, wonach die aus der Atmosphäre selbst kommende Strahlung, wenn überhaupt vorhanden, nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt, richtig, so muß diese schon in wenigen hundert Metern über dem Erdboden unbemerklich werden. Einige Versuche auf Türmen schienen die rasche Abnahme der Strahlung über dem Erdboden zu bestätigen. Bei 3 Ballonfahrten fand aber der Verfasser, daß die Strahlung in Höhen bis zu 1500 m über dem Boden allerdings ein wenig ab-, in größeren Höhen bis zu 4500 m hinauf aber wieder zunimmt. V. F. Heß[2]) hat dann dieses Resultat durch Beobachtungen bei 7 Ballonfahrten bestätigt. Er fand sogar in größeren Höhen, 3000—5000, wieder eine sehr starke Zunahme der Strahlung. Dieses Resultat läßt sich nur erklären durch die Annahme, daß außer der un-

1) Th. Wulf, Physik. Zeitschr. 10, 997, 1909.
2) V. F. Heß, Wien. Ber. 121, 2001, 1912.

zweifelhaft vorhandenen, vom Boden ausgehenden Strahlung noch eine weitere in der Höhe besonders wirksame vorhanden ist. Zweifelhaft ist noch, ob diese wirklich, wie Heß annimmt, kosmischer Natur ist, oder ob sie von einer stärkeren Anhäufung radioaktiver Induktionen in den oberen Schichten der Atmosphäre herrührt.

Verfasser suchte zunächst einmal den Einfluß des Bodens auszuschalten. Es war schon durch Versuche von Mc. Lennan auf dem Ontariosee bekannt, daß über Wasser von geringer Tiefe die Strahlung bedeutend abgeschwächt ist, und es erschien daher von Interesse, festzustellen, wie sich die Strahlung über dem See verhält. Auf Bitten des Verfassers hatte Herr Kleinschmidt, Direktor der Drachenstation in Friedrichshafen, die Güte, die bezüglichen Versuche auszuführen. Der von Wulf eigens für die Bestimmung der durchdringenden Strahlung konstruierte kompendiöse Apparat wurde mit dem der Station gehörenden Fesselballon vom Schiffe aus in die Höhe gehoben.

Es ergab sich aus einer Reihe von Beobachtungen, daß in Höhen von 300—500 m über dem Bodensee die durchdringende Strahlung wesentlich dieselbe war, wie an der Mastspitze des kleinen Schiffchens. Da in derselben Höhe über dem Boden nach den Beobachtungen von Heß die Strahlung um denselben Betrag abnimmt, um den sie an der Erdoberfläche bei dem Übergang vom Lande zum Wasser abnimmt, so folgt aus den Kleinschmidtschen Versuchen, daß in einer Höhe von einigen hundert Metern über der Erdoberfläche die Strahlung in der Atmosphäre über dem See ebenso groß ist als über dem Lande.

Als es im Januar 1913 gelang, an zwei Tagen den Apparat bis in eine Höhe von 3000 m über den See, also 3400 m über dem Meere, zu erheben, wurde eine Verstärkung der Strahlung entsprechend einer Mehrbildung von 4,5 bis 5,5 Jonen per Kubikzentimeter und Sekunde beobachtet. Das sind ähnliche Werte, wie sie im Freiballon in diesen Höhen gefunden wurden.

Es ist also bewiesen, daß die vom Boden selbst ausgehende Strahlung, die in der Regel einer sekundlichen Erzeugung von 3 Jonen im Kubikzentimeter entspricht, in Tunnels an stark aktiven Gesteinen nach meinen Versuchen auch auf das zehnfache steigen kann, in einigen hundert Metern über der Erde fast null wird, wie es nach den Versuchen über die Absorption der von radioaktiven Substanzen ausgehenden γ-Strahlen in der Luft zu erwarten war, daß dagegen zu dieser Strahlung sich eine neue von oben gesellt, die nach unten ebenfalls infolge der Absorption in der Luft abnimmt, dagegen schon in 3400 m absoluter Höhe etwa $1\frac{1}{2}$ mal stärker ist als die Strahlung am Erdboden. In 1000—2000 m Höhe wurde die Strahlung allgemein gleich der am Erdboden gefunden. Die von oben kommende muß also in diesen Höhen etwa 3 Jonen pro Sekunde und Kubikzentimeter erzeugen. Es geht daraus hervor, daß die von oben kommende Strahlung weitaus härter (durchdringender) sein muß, als die vom Erdboden kommende.

Daß sich die von oben kommende Strahlung auch am Boden selbst noch fühlbar macht, wurde von Wulf bestritten, der beim Abschirmen seines Apparates nach oben durch eine 1 m dicke Wasserschicht nur eine Verminderung der Strahlung von 0,3 Jonen fand, eine Differenz, die sich auch durch die unvermeidlichen Versuchsfehler und durch die noch zu besprechende Schwankung der Strahlung erklären läßt.

Dagegen beobachtete ich[1]) in einer Eishöhle im oberen Grindelwaldgletscher eine sekundliche Verminderung der Jonenerzeugung gegenüber der Außenluft von 6,6 Jonen per Kubikzentimeter. Der Apparat war hier auch nach oben durch eine mehrere Meter dicke Eisschicht abgeschirmt. Da nach dem oben Gesagten durch die vom Boden kommende Strahlung, die durch das Eis ebenfalls abgeschirmt war, nur drei Jonen erzeugt werden, so wäre der Rest

1) A. Gockel, Jahrbuch für Radioakt. u. Elektronik 9, 1, 1912.

auf Rechnung der von oben kommenden Strahlung zu setzen. Ferner fand Pacini[1]), daß beim Eintauchen seines Apparates in Wasser bis zu einer Tiefe von 3 m eine Verminderung der Strahlung, entsprechend einer sekundlichen Erzeugung von 2,2 Jonen im Kubikzentimeter eintrat. Die Versuche wurden ausgeführt bei Livorno auf dem Meere, 300 m von der Küste, und bei einer Wassertiefe von 8 m, und auf dem See von Bracciano, 350 m vom Ufer entfernt, bei einer Wassertiefe von über 7 m. Ähnliche Versuche, die Wulf auf dem kleineren Laachersee ausführte, ließen den Einfluß der Versenkung in das Wasser weniger deutlich hervortreten, dagegen hat v. Schweidler[2]) wieder eine Abnahme der Strahlung um 3,5 Jonen pro Sekunde und Kubikzentimeter beim Versenken des Apparates in den Mattsee (Salzburg) beobachtet, obwohl sich hier der Apparat nur 130 cm unter der Oberfläche des Wassers und 90 cm über Grund befand.

Es bleibt die Frage offen nach dem Ursprung dieser harten Strahlung. Man kann, wie schon bemerkt, an eine Anhäufung radioaktiver Stoffe in den höheren Schichten der Atmosphäre oder an eine außerirdische Quelle denken. Zwar ist eine direkte Wirkung der Sonne ausgeschlossen, da ja die Strahlung in der Nacht sich nicht vermindert, man kann aber, wie bereits bemerkt, an Strahlen denken, die zwar von der Sonne ausgehen, aber wie die Polarlichtstrahlen im magnetischen Feld der Erde aus ihrer geradlinigen Bahn abgelenkt werden.

Aufklärung könnten am besten über längere Zeit sich erstreckende Beobachtungen dieser Strahlung in Höhen von mindestens 3000 m und Versuche über die Absorption derselben in solcher Höhe bringen. Leider liegen bis jetzt aus diesen Höhen nur die naturgemäß vereinzelten Messungen bei Ballonfahrten resp. Fesselballonaufstiegen vor. Sie zeigen immerhin, daß auch in großen Höhen noch starke Schwankungen der durchdringenden Strahlung vorkommen. Es ist natürlich weder im Freiballon noch mit Hilfe von Fesselballons möglich, die Änderung der Strahlung an einem und demselben Orte längere Zeit hindurch zu verfolgen. Einen Ersatz bieten vergletscherte Bergspitzen. Da das Eis die vom Boden kommende Strahlung zurückhält, so ist man auf solchen vom Einfluß des Untergrundes, dessen Strahlung auch schwankt, unabhängig. Von mir geplante Messungen dieser Art konnten leider noch nicht zur Ausführung gebracht werden.

In anderer Weise konnte ich aber feststellen, daß an der Erdoberfläche die aus der Atmosphäre kommende Strahlung nur geringe Schwankungen aufweist. Der Apparat wurde zu diesem Zweck auf der Plattform eines Gebäudes 14 m über dem Boden auf einem niedrigen Tischchen so aufgestellt, daß ihn die die Plattform umgebende, 35 cm dicke, aus Eisenbeton ausgeführte Mauer noch etwas überragte. Der Apparat war so gegen die Bodenstrahlung vollständig geschützt. In diesem Falle lassen die Beobachtungen eine regelmäßige Schwankung der Strahlung, wie solche in der Nähe des Bodens beobachtet wurde, nicht erkennen. Dieses Resultat steht in guter Übereinstimmung mit dem von Simpson und Wright[3]) gefundenen, die auf dem Ozean ebenfalls die tägliche Periode der durchdringenden Strahlung nicht fanden. Pacini, der seinen Apparat bei Livorno auf einem kleinen Nachen, 300 m von der Küste, verankert hatte, fand allerdings dort noch eine tägliche Schwankung, die einige Analogie mit der gleichzeitig am Lande beobachteten aufwies, doch bemerkt Pacini selbst, daß man wegen der Kürze der Zeit — die Beobachtungen erstreckten sich nur auf 10 Tage — aus diesen Beobachtungen nur mit Reserve weitere Schlüsse ziehen dürfe. Ich selbst konnte, als der Apparat an dem Vierwaldstätter See, einige Meter vom Ufer entfernt, auf einen Holzsteg, unter dem das Wasser nur 75 cm tief war, gestellt war, bei Messungen, die sich allerdings auch nur über 5 Tage erstreckten, keine tägliche Periode der

1) D. Pacini, Nuovo Cimento, 3. Heft 2, 1912.
2) E. v. Schweidler, Wien. Ber. 121, 1300, 1912.
3) C. Simpson and S. Wright, Proc. Roy. Soc. 85, 175, 1911.

Schwankungen mehr wahrnehmen, und auch in Graz, wo der Apparat auf dem astronomischen Turm des physikalischen Institutes aufgestellt ist, sind nach den mir von Herrn cand. math. A. Veith freundlichst zur Einsicht überlassenen Messungsresultaten die regelmäßigen Abweichungen vom täglichen Mittelwert bereits geringer, als sie anderwärts in der Nähe des Bodens beobachtet wurden, die Maxima und Minima der Stundenmittel weichen von dem Tagesmittel nur noch um 2% ab, während $1\frac{1}{2}$ m über dem Boden nach meinen Beobachtungen die Abweichungen nach jeder Seite bis zu 4,6% gehen.

Wir können deshalb annehmen, daß die regelmäßige tägliche Schwankung der durchdringenden Strahlen in der Atmosphäre veranlaßt ist durch die Bewegung der radioaktiven Induktionen in den obersten Erdschichten, eine Folgerung, die ich auch früher schon aus dem Umstand gezogen habe, daß die Periode der Schwankungen übereinstimmt mit derjenigen, welche Ebert und Kurz für das Austreten der Radiumemanation aus dem Boden gefunden haben. Zu derselben Folgerung kam ferner auch Wulf durch Beobachtungen anderer Art. Besonders auffällig tritt der Einfluß des Austrittes radioaktiver Stoffe aus dem Boden darin zutage, daß alles, was diesen Austritt hemmt, wie Durchnässung des Bodens selbst durch Taubildung, die durchdringende Strahlung stark herabsetzt.

Anders verhält es sich nun aber offenbar mit den unregelmäßigen Schwankungen, die relativ sehr bedeutend werden können. Pacini hat auch gefunden, daß das Maximum der Jonisation den Mittelwert auf dem Meere um 178%, auf dem Lande um 172% übertrifft. Die Abweichungen sind also von ungefähr gleicher Größe. Man muß sowohl bei diesen Zahlen, als auch bei den oben von mir wiedergegebenen berücksichtigen, daß nur ein Teil der im Apparat beobachteten Jonisation von der durchdringenden Strahlung, ein größerer Teil aber von einer von den Wänden des Apparates ausgehenden Strahlung oder von einer spontanen Jonisation der Luft herrührt. Rühren die Schwankungen der Jonisation, wie wir nach den Versuchen annehmen müssen, nur von den Schwankungen der Strahlung her, so sind diese prozentual viel stärker, als nach den obigen Zahlen angenommen werden konnte. So kann ich aus Beobachtungen, die in Gletschergrotten angestellt wurden, in denen die durchdringende Strahlung durch eine mehrere Meter dicke Eisschicht abgeschirmt war, schließen, daß nur $\frac{1}{5}$ der in meinem Apparat beobachteten Jonisation auf Rechnung der durchdringenden Strahlung zu setzen ist. Prozentual sind also auch die Schwankungen dieser letzteren 5 mal größer als die oben angegebenen Schwankungen der Jonisation im Apparat. Bei meinen Versuchen, bei denen der Apparat $1\frac{1}{2}$ m über Rasen stand, gehen die Abweichungen nach jeder Seite bis zu 9% des Mittelwertes der Jonisation, also etwa 45% desjenigen der Strahlung.

Unregelmäßige Strahlungsschwankungen fanden sich nicht nur in der Nähe des Erdbodens; Heß hat solche bis zu 50% des Betrages der gesamten Strahlung gefunden, und zwar mit mehreren Apparaten gleichzeitig. Es können die Schwankungen also nicht auf irgendwelche Fehler, welche ihre Quellen im Apparate haben, zurückzuführen sein. Ebenso beobachtete ich selbst solche Schwankungen sowohl im Ballon, als auch, wenn auch in geringerem Maße, auf dem Vierwaldstätter See.

Andererseits aber darf nicht übersehen werden, daß auch die Angaben von verschiedenen Apparaten, die an demselben Ort aufgestellt sind, nicht immer parallel laufen, wobei allerdings auch zu bemerken ist, daß in der Mehrzahl der Fälle die nebeneinander aufgestellten Apparate nicht gleichartig waren, so daß sich die Differenzen auch durch die sehr nahe liegende Annahme erklären lassen, daß die gesamte Strahlung sich aus Strahlungen von verschiedenem Durchdringungsvermögen zusammensetzt. In andern Fällen wird man wohl an Störungen im Apparate denken müssen, die besonders leicht durch rasche Temperaturschwankungen entstehen können.

Nachdem aber nun einmal durch die übereinstimmende Angabe mehrerer nebeneinander gestellter Apparate konstatiert ist, daß tatsächlich Schwankungen der Strahlung am Boden sowohl, als auch in den höheren Schichten der Atmosphäre vorkommen, muß untersucht werden, welches die Ursache derselben ist.

Man wird zunächst geneigt sein, an Veränderungen in dem Gehalt der Atmosphäre an radioaktiven Stoffen zu denken. In diesem Falle läßt sich aber, wie Heß richtig bemerkt, die Plötzlichkeit der Schwankung der Strahlung schwer erklären, zumal solche Schwankungen auch eintreten, ohne daß sich in den meteorologischen Faktoren irgend etwas ändert. Leichter lassen sich diese Schwankungen erklären, wenn man als Ursache der ganzen Erscheinung eine kosmische Strahlung etwa von der Art der Polarlichtstrahlen ansieht. Man konnte erwarten, daß in diesem Falle Strahlungsschwankungen sich an verschiedenen Orten gleichzeitig fühlbar machen. Auf meinen Vorschlag hin sind daher an einer Reihe von Orten, u. a. in Wien, Graz, Davos und Freiburg (Schweiz) an bestimmten Tagen, jeweils während eines ganzen Tages, Beobachtungen zur gleichen Zeit gemacht worden, doch haben dieselben zu keinem einwandfreien Resultat geführt, es scheint, daß im allgemeinen die rein lokalen Störungen überwiegen; es ließen sich zwar wiederholt Strahlungsänderungen gleichzeitig an mehreren Orten feststellen, doch läßt sich hieraus nicht ohne weiteres der Schluß ziehen, daß diese Änderungen in allen Fällen auf eine und dieselbe Ursache zurückzuführen sind. Es kann auch sein, daß gleichzeitig rein lokale Ursachen an verschiedenen Orten in demselben Sinne wirkten. Bemerkenswert ist aber, daß am 19. Mai 1910 während des Durchganges des Halleyschen Kometen durch die Erdatmosphäre in Freiburg (Schweiz), Frascati und Toronto eine ungewöhnlich starke Zunahme der durchdringenden Strahlung bemerkt wurde.

Die Abhängigkeit der Strahlung von meteorologischen Verhältnissen zeigt sich wenig ausgeprägt. Alles, was den Austritt der Emanation aus dem Boden fördert, also vor allem Sonnenstrahlung, steigert auch die durchdringende Strahlung. Dieses Resultat ergibt sich nicht nur aus meinen eigenen Beobachtungen, sondern auch aus den mir zur Einsicht überlassenen von Davos, Graz und Wien. Schneefall setzt dagegen die Strahlung herab. Regen, besonders Gewitterregen, können infolge der Induktionen, die sie aus der Atmosphäre herabführen, die Strahlung etwas vergrößern, langandauernder Regen wirkt aber eher strahlungsvermindernd, weil die Durchnässung des Bodens den Austritt der Emanation verhindert. Ebenso setzt eine Schneedecke die Strahlung herab. Wenn Mache[1]) zu einem anderen Resultate kam, so rührt dieses davon her, daß er mit einem nicht luftdicht geschlossenen Gefäß arbeitete, in dem die Jonisierung nicht nur durch die Strahlung verursacht wurde, sondern in das auch die beim Fallen von Regen zahlreich entstehenden Jonen herein diffundieren konnten. Wurde bei dem von mir zu den Messungen verwendeten Wulfschen Apparate auch nur für einige Minuten Gelegenheit zum Luftaustausch durch eine kleine Öffnung gegeben, so trat sofort eine starke Änderung in der Jonisation im Apparate ein.

Der Einfluß der meteorologischen Faktoren tritt fast vollständig zurück, wenn der Apparat, wie es bei dem meinigen zeitweise der Fall ist, durch die ihn umgebende Mauer gegen die vom Boden direkt ausgehende Strahlung geschützt wird.

Eine ganz auffallend regelmäßige, durch die Störung im täglichen Wettergang wenig beeinflußte Schwankung der Strahlung zeigt sich, und zwar an den verschiedensten Orten, wie Davos, Freiburg (Schweiz), Graz, Valkenburg, Wien, ziemlich gleichmäßig, im Laufe des Tages. Von einem Mindestwert nach Sonnenaufgang, der wahrscheinlich von der Durchnässung des Bodens durch Tau- oder Reifbildung herrührt, steigt die Strahlung zu einem Maximalwert, etwa gegen 10 Uhr sinkt sie dann rasch wieder herunter, bleibt konstant bis

1) H. Mache, Wien. Ber. 119, 55, 1910.

gegen 4 Uhr abends, um dann noch einmal auf eine Stunde anzusteigen; ein weiterer Anstieg zeigt sich häufig gegen 9 Uhr abends. In der Nacht ist die Strahlung etwas geringer als am Tage, stündliche Ablesungen während der Zeit von 10—6 Uhr liegen nur von Valkenburg vor, es ergibt sich aus ihnen, daß der bereits erwähnte Abfall der Strahlung nach Mitternacht eintritt, die Strahlungswerte bleiben dann konstant niedrig bis einige Stunden nach Sonnenaufgang. Die Stunden der Maxima und Minima verschieben sich im Laufe des Jahres. Sowohl das Vormittags-, als das Nachmittagsmaximum nähern sich im Winter mehr der Mittagszeit, wegen des späteren Sonnenaufganges und früheren Sonnenunterganges. Auch tritt das Vormittagsmaximum in Freiburg (Schweiz) z. B. früher ein, als in Davos, offenbar, weil an letzterem Orte wegen der umliegenden Berge die Sonne für den Beobachtungsort erst später aufgeht. Umgekehrt tritt wegen der Uhrdifferenz das nachmittägige Maximum in Wien scheinbar früher auf als in Freiburg (Schweiz). Die Möglichkeit ist aber nicht ausgeschlossen, daß diese tägliche Schwankung zum Teil wenigstens von einem direkten Einfluß der Temperatur auf die Spannung der Elektrometerfäden und nicht von der Änderung der Strahlung herrührt.

Bei trübem Wetter wird die Amplitude der täglichen Schwankung, wie auch schon Bergwitz[1]) bemerkt hat, geringer als bei klarem. Derselbe Autor fand, daß unter dem Dache des Andreaskirchturmes in Braunschweig, 84 m über dem Boden, die Amplitude der täglichen Strahlungsschwankung größer und regelmäßiger war als auf freiem Felde. Er erklärt dieses damit, daß das dem elektrischen Erdfelde gut ausgesetzte Dach eine vorzügliche Sammelstelle für die radioaktiven Induktionen ist. Mit meinem Resultate, daß auf der Plattform eines 15 m hohen Turmes die tägliche Schwankung fast ganz verschwindet, steht der Befund von Bergwitz nicht im Widerspruch, da die Aufstellung meines Apparates eine solche ist, daß er gegen die Strahlung der sich auf dem Turm niederschlagenden Produkte vollständig geschützt ist.

Auf anderem Weg ist schließlich noch ein Einfluß der in der Nähe des Bodens sich niederschlagenden radioaktiven Induktionen festzustellen. Ich bestimmte die Menge derselben nach einer im Prinzip von Elster und Geitel angegebenen Methode. Diese Forscher fanden, daß ein dem elektrischen Erdfeld ausgesetzter Körper sich mit radioaktiven Induktionen bedeckt; die Zahl derselben steigt, wenn der betreffende Körper auf ein hohes, negatives Potential geladen wird. Nach dieser Methode sind eine Reihe Messungen ausgeführt worden, die aber kein gut vergleichbares Resultat lieferten, da die Menge der niedergeschlagenen Produkte von der gewählten Spannung und vor allem auch von der Windstärke abhängt. Da die Methode auch den weiteren Nachteil hat, daß es bei manchen Wetterlagen schwer fällt, den Draht auf einem konstanten Potential zu halten, so wählte ich statt des Drahtes ein engmaschiges Drahtnetz, das ich ungeladen dem Erdfelde aussetzte. Die stärksten Werte wurden, wie vorauszusehen, erhalten, wenn das Drahtnetz auf der oben erwähnten Plattform exponiert wurde. Etwas weniger dann, wenn dasselbe auf ein Lattengestell etwa 2 m über dem Boden ausgespannt wurde, und der geringste Wert ergab sich, wenn das Drahtnetz direkt auf den Boden gelegt wurde, höhere Werte wurden dagegen hier erhalten, wenn das Drahtgeflecht mit einem starken Tuch bedeckt wurde, so daß ein Entweichen der Emanationen an dieser Stelle unmöglich wurde.

Aus diesen Beobachtungen geht also hervor, daß sich, solange das Austreten von Emanation nicht durch Bedecken des Bodens gehindert ist, nur ein kleiner Teil direkt an der Oberfläche niederschlägt. Der größere Teil der angesammelten Induktionen bildet sich aus den Emanationen, die mit dem der Atmosphäre ausgesetzten Leiter in Berührung kommen.

---

1) K. Bergwitz, Habilitationsschrift, Braunschweig, Vieweg & Sohn 1910.

Die Größe des verwendeten Drahtgeflechtes war $^1/_3$ qm. In einer Ionisierungskammer von 21 Liter Inhalt, die auf ein Wulfsches Elektrometer aufgesetzt wurde, rief das genannte Drahtnetz nach dreistündiger Exposition einen Sättigungsstrom von einigen Zehntausendstel elektrostatischen Einheiten hervor.

In der Regel war bei meinen Versuchen das Drahtgeflecht in der erwähnten Weise 2 m über dem Boden exponiert. Wenn auch nun im allgemeinen höheren Werten der angesammelten Induktionen größere Werte der gleichzeitigen Strahlung entsprachen, so läßt sich im einzelnen ein paralleler Gang zwischen den beiden Größen nicht feststellen, es scheint manchmal, daß im Gegensatz zu dem, was zunächst zu erwarten war, eine Vermehrung der Induktionen in der Nähe des Bodens sich zuerst durch eine Erhöhung der Strahlung und erst nachher durch vermehrte Ablagerung auf dem exponierten Körper anzeigt.

Zusammenfassend können wir sagen, die überall in der Atmosphäre beobachtete, durchdringende Strahlung setzt sich zusammen aus einem Teil, der von den in den obersten Bodenschichten enthaltenen radioaktiven Induktionen herrührt, einem andern Teil, der von denselben in der Atmosphäre selbst enthaltenen Induktionen stammt, aus einem dritten Teil, der in der Nähe des Erdbodens zwar schwach, aber immer noch gut nachweisbar ist, der von oben herunterkommt und besonders über 3000 m mit der Höhe rasch zunimmt. Fraglich ist noch, ob diese viel durchdringendere Strahlung irdischen oder, wie es wahrscheinlicher ist, kosmischen Ursprunges, etwa von der Art der Polarlichtstrahlen, ist, von denen Lenard[1]) gezeigt hat, daß sie Ähnlichkeit mit β-Strahlen sehr hoher Durchdringungskraft haben. Die vielfach beobachteten Schwankungen sind aber nur zum Teil reeller Natur, zu einem großen Teil sind sie durch Störungen in den zur Messung verwendeten Apparaten vorgetäuscht.

1) Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1910. 17. Abhandlung.

Beitrag zur Psychologie der Beobachtungsfehler.

Von Professor Dr. Joseph Plaßmann in Münster.

In den beobachtenden Wissenschaften steht man sehr häufig vor der Aufgabe, kleine Unterschiede von räumlichen, zeitlichen und intensiven Größen, die nicht mehr gemessen werden können, durch Beziehung auf höhere Einheiten zu schätzen, wobei es sich gewöhnlich um die Feststellung dezimaler Teile handelt. Hierbei hat sich seit längerer Zeit eine psychologische Fehlerquelle herausgestellt, die man die Dezimalgleichung (équation décimale) nennt. Man sollte z. B. erwarten, bei den Schätzungen von Zehntelsekunden, wie sie der praktische Astronom zu Tausenden vornimmt, im Durchschnitt aus einem hinreichend großen Material jedes einzelne Zehntel ziemlich genau in dem zehnten Teil aller Fälle auftreten zu sehen, da bei der Vielheit der Ursachen, von denen die wirklichen Zeiten der beobachteten Vorgänge, z. B. der Antritt von Sternen an die in der Brennebene des Fernrohrs angebrachten Fäden, abhängen, die Gesetze des Zufalls ebenso streng obwalten müssen, wie z. B. beim Würfelspiel; so insbesondere das Gesetz der großen Zahlen, nach welchem sich die berechnete Wahrscheinlichkeit desto besser nachweisen läßt, je umfangreicher das Material ist. Tatsächlich hat sich aber aus der Verarbeitung des ungeheuer umfangreichen, von verschiedenen Sternwarten angesammelten Materials ein Vorwiegen bestimmter Zehntel bei jedem einzelnen Beobachter ergeben, das eben nur als ein Vorziehen zu deuten ist. Wir haben uns an mehreren Stellen[1]) berichtend und vielleicht auch anregend mit den bezüglichen Feststellungen von Meißner, Großmann, Lewitzky u. a. beschäftigt. Indem wir darauf verweisen, bemerken wir weiter, daß hier wie bei der sogenannten persönlichen Gleichung, dem ältesten bekannt gewordenen sinnesphysiologischen Fehler, auch bei dem in der Methode der kleinsten Quadrate behandelten Zufallsfehler und den Schätzungen der Lichtstärke von Sternen die Psychologie der astronomischen Beobachtungskunst die Entdeckung der Tatsache verdankt. Sie war dann in der Lage, als experimentierende Wissenschaft alle diese Fehler unter vereinfachten Bedingungen zu beobachten und sich mit ihrer Gesetzmäßigkeit zu beschäftigen. So ist denn auch die in Rede stehende Dezimalgleichung neuerdings der Gegenstand einer wertvollen Versuchsreihe und einer aus ihr erwachsenen Abhandlung[2]) geworden. Auf Anregung von Marbe hat M. Bauch durch eine größere Anzahl von Versuchspersonen zahlreiche Streckenschätzungen vornehmen lassen, wobei jedesmal er selbst die zu schätzende Strecke auf der anderen Seite des Maßstabes durch einen Nonius genau

1) Vgl. unseren Vortrag „Astronomisch-psychologische Grenzfragen" auf der Bonner Görres-Versammlung, der im 53. Bande der Zeitschrift „Natur und Offenbarung" (S. 65—85) wiedergegeben ist; unseren Frankfurter Vortrag von 1908, auszüglich wiedergegeben im Berichte über den dritten Kongreß für experimentelle Psychologie (Leipzig, Barth, 1909, S. 199—202) und vollständig in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (ebenda 1908 I, S. 254—269); endlich die Berichte im Jahrbuche der Naturwissenschaften (Freiburg, Herder, Bd. XXII, 1907, S. 111—114 und bezüglich der unten genannten Arbeit Bd. XXVIII, 1913, S. 424—428).

2) „Psychologische Untersuchungen über Beobachtungsfehler", veröffentlicht in den Fortschritten der Psychologie und ihrer Anwendungen (Leipzig, Teubner, 1913, Bd. I, S. 169ff.).

auf ein bestimmtes Zehntel hatte einstellen können. Es sind unter verschiedenen Modifikationen einige tausend solcher Versuche gemacht worden, die im ganzen die Ergebnisse aus dem Sternwartenmaterial bestätigen. Hier möchte ich auf die Versuchsreihe und die ausgesprochenen Erklärungen nicht unmittelbar eingehen, vielmehr einige kleine Zahlenreihen besprechen, die aus meinen eigenen Beobachtungsreihen abgeleitet sind, und zwar wieder aus einem rein astronomischen Material, das also nicht in der Absicht zusammengebracht wurde, der Psychologie zu dienen.

Seit etwa 20 Jahren bestimme ich regelmäßig die Zeit nach der Methode der korrespondierenden Sonnenhöhen. Es wird morgens und abends der Durchgang des oberen und unteren Sonnenrandes durch zwei Fäden im Gesichtsfelde eines kleinen Fernrohres von bestimmter Aufstellung („Chronodeik") nach der Uhr notiert. Früher auf die Taschenuhr angewiesen, konnte ich später zwei zuverlässigere, dem astronomischen Apparate unserer Universität gehörende Instrumente, nämlich eine Pendeluhr und ein Marinechronometer, benutzen. Mein Haus hat Ost- und Westzimmer, aber keinen Raum, der Aussicht nach beiden Himmelsgegenden böte. Somit mußte die Pendeluhr als Beobachtungsuhr ausscheiden und durch das tragbare Chronometer ersetzt werden, dessen Gang viel unregelmäßiger ist. Da die Pendeluhr die Hauptuhr ist, deren Stand und Gang durch die fortlaufenden Bestimmungen ermittelt und durch gelegentliche Eingriffe verbessert wird, muß das Chronometer bei jeder Morgen- und jeder Abendbeobachtung mit der Pendeluhr verglichen werden, was meistens zwischen dem zweiten und dritten Fadenantritt geschieht, wo ein Zeitraum von mindestens $2^1/_2$ Minuten die Möglichkeit gibt, das Chronometer in das Uhrzimmer zu tragen und seinen Stand an den der Pendeluhr anzuschließen.

Das Verfahren hierbei ist nicht das bei den Antrittsbeobachtungen selbst übliche, die sogenannte Augen- und Ohrmethode, vielmehr eine reine Ohrmethode, wenigstens was die Schätzung der Zehntel angeht. Leicht gelingt es, die ganzen Minuten und Sekunden, um die das Chronometer der Pendeluhr voraus ist, durch Ablesen zu bestimmen. Die Differenz wird in Grenzen eingeschlossen, z. B. zwischen 2 Min. 43 Sek. und 2 Min. 44 Sek. Behufs Abschätzung der Zehntel werden dann die Schläge nach dem Gehör verglichen, so daß die bis zur Apperzeption verfließende Zeit, die ja bei der anderen Methode für Ohr und Auge etwas verschieden ist, hier aus der Rechnung fällt. Es bleiben die Zufallsfehler, und es bleibt auch der systematische Fehler, den man die Dezimalgleichung nennt. Diese nimmt aber hier eine besondere Gestalt an. Die Pendeluhr verzeichnet

Tafel Ia. Morgenbeobachtungen.

Jahr	Zehntel 0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
1905	14	10	3	2	10	11	12	4	0	3	14	69
1906	12	4	9	7	9	18	8	6	6	5	12	84
1907	18	8	4	2	10	16	8	3	6	5	18	80
1908	12	9	5	5	4	11	5	7	6	5	12	69
1909	4	4	5	3	5	9	6	5	2	3	4	46
1910	7	0	5	2	6	2	2	5	2	5	7	36
1911	6	2	6	4	5	13	3	8	3	3	6	53
1912	9	2	5	2	2	7	3	4	1	1	9	36
Summe	82	39	42	27	51	87	47	42	26	30	82	473
‰	173	082	089	057	108	184	099	089	055	063	173	

Tafel Ib. Nachmittagsbeobachtungen.

Jahr	Zehntel 0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
1905	17	3	8	10	5	14	6	6	7	5	17	76
1906	19	12	3	5	6	14	10	4	3	3	19	79
1907	13	4	5	8	11	22	6	1	3	5	13	78
1908	7	13	3	3	8	16	10	2	6	5	7	73
1909	12	4	1	4	1	4	8	6	5	4	12	49
1910	6	4	5	8	5	7	2	3	1	3	6	44
1911	12	7	6	3	8	3	3	8	2	2	12	54
1912	3	3	6	3	0	8	2	5	2	3	3	35
Summe	89	50	32	44	44	88	47	35	29	30	89	488
‰	182	102	066	090	090	180	096	072	059	061	182	

Tafel Ic. Zusammenfassung.

Hauptsumme	171	89	74	71	95	175	94	77	55	60	171	961
‰	178	093	077	074	099	182	098	080	057	062	177	

jede Sekunde mit einem Schlage, das Chronometer jede halbe Sekunde. Die Differenz wird also zuerst nach vollen Sekunden beobachtet, wie oben angedeutet, dann nach halben, und zuletzt wird festgestellt, wie der Zeitraum zwischen zwei Chronometerschlägen, also die halbe Sekunde, durch den Pendelschlag noch weiter in Zehntelsekunden, also in Fünftel des kleineren Intervalles, zerlegt wird. Immer wurde das Chronometer als die vorgehende Uhr betrachtet, was fast immer wirklich zutraf und in einzelnen Ausnahmefällen durch eine einfache Annahme (z. B. $-43^s,7$ bedeutet $+16^s,3$) als für die Sekundenzahl zutreffend gelten konnte.

Bei der reinen Dezimalgleichung, wie sie auftritt, wenn man Durchgänge nach der Pendeluhr beobachtet oder Strecken ausmißt, zeigt sich der Regel nach ein Vorziehen der sogenannten Randzehntel 8, 9, 0, 1, 2 gegenüber den Mittenzehnteln 3, 4, 5, 6, 7. Schätzt man nicht den zehnten, sondern den fünften Teil des kleinsten von der Uhr angegebenen Zeitabschnittes, so ist eine Quintalgleichung zu erwarten. Wir haben trotzdem die vorstehende Tafel I, die die Differenzen C—P, d. h. Chronometerangabe — Angabe der Pendeluhr, — darstellt, nach den Zehnteln der ganzen und nicht nach den Fünfteln der halben Sekunde geordnet. Sie enthält die Beobachtungsergebnisse aus den 8 Jahren 1905—1912. Die Zerlegung nach Kalenderjahren ist berechtigt, weil die Methode der Zeitbestimmung aus korrespondierenden Sonnenhöhen in der Zeit der kürzesten Tage versagt, so daß der Dezember und Januar fast vollständig ausfallen. Man sieht ferner, daß die Tafel auch eine Gliederung nach zwei gleichen vierjährigen Zeiträumen vornimmt und außerdem die Morgenbeobachtungen von den Nachmittagsbeobachtungen scheidet. Daß die Gesamtzahlen für Vor- und Nachmittag etwas verschieden sind, liegt daran, daß manchmal wegen Änderung des Wetters eine Beobachtung ausfällt; in der Mehrzahl der Fälle die Morgenbeobachtung, die zu der Beobachtung des vorhergehenden Nachmittags gehört. Obgleich das Material nicht sehr umfangreich ist, werden doch in üblicher Weise in den mit ‰ anhebenden Zeilen die Tausendstel der Gesamtsummen mitgeteilt. Bestände kein systematischer Fehler, so müßte jede zu einem abgelesenen Zehntel gehörige Promille-Zahl dem vollen Hundert naheliegen. (Daß die Summe einer Promille-Reihe nicht immer genau Tausend beträgt, kommt von den Abrundungen her.)

Ohne weiteres sieht man zunächst, daß eine scharf ausgeprägte Quintalgleichung besteht, indem die 5 und die 0 zusammen 360‰ aller Fälle vorwegnehmen anstatt der zu erwartenden 200‰. Das gilt vom Gesamtmittel wie von den Morgen- und Nachmittagsbeobachtungen; beim Fraktionieren nach Jahrvierten bleibt es bestehen mit einer kleinen, besonders am Nachmittag hervortretenden Schwankung. Ein Unterschied in der Stellung der 0 und der 5 ist nicht bestimmt zu erkennen; das Vorzeichen des Unterschiedes in den einzelnen Jahren wechselt nach den Gesetzen des Zufalls.

Man sieht ferner, daß im Gesamtmittel jede der beiden Begleiterinnen der 5, also die 4 und die 6, fast genau mit der zu erwartenden Zahl auftritt. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, es seien alle oder fast alle Vierer und Sechser der Wirklichkeit entsprechend beobachtet, und fast kein wirklicher Vierer oder Sechser sei unter fremder Flagge gefahren. Jede der zwei Ziffern wird vielmehr ihrer Nachbarin zur anderen Hand, vielleicht auch noch einer entfernteren, das geraubt haben, was sie selbst durch die starke Anziehung der 5 verloren hat. Gerade in einer solchen Frage ist ja eben der Versuch der Beobachtung überlegen. So lassen die Tafeln bei Herrn Bauch deutlich erkennen, wie oft eine wirkliche 4 als 5, wie oft sie als 3 oder sonstige Ziffer und wie oft sie nach ihrem eigenen Betrage geschätzt ist. Die Überlegenheit des Sternwartenmaterials findet sich auf anderem Gebiete: es ist umfangreicher als das im Experiment gewonnene, und dabei verfügt der Beobachtende wohl in der Regel über eine bessere Schulung als die Versuchspersonen der Psychologen.

Die 4 und 6 behalten ihre Stellung im ganzen, wenn man Morgen- und Nachmittagswerte trennt, auch wenn man nach Jahrvierten abteilt; natürlich werden dann die Schwankungen größer.

Da nun die 0 mit einem ganz ähnlichen Löwenanteil vertreten ist wie die 5, möchte man erwarten, auch die beiden Begleiter der 0 je 100‰ wegnehmen zu sehen. Es zeigt sich indessen, daß zwar die 1 diese Forderung im Gesamtmittel noch leidlich erfüllt, die 9 jedoch gleich der 8 einen äußerst schlechten Platz einnimmt, daß also nicht eine reine Quintalgleichung, sondern daneben noch eine recht deutliche Dezimalgleichung besteht. Sie tritt besonders deutlich hervor, wenn man einerseits die 1, 2, 3, 4, andererseits die 6, 7, 8, 9 zusammenfaßt. Man bekommt in jenem Falle 343‰, in diesem 297‰, und die Differenz hat nicht nur für Morgen- und Nachmittagszahlen, sondern in jedem dieser Fälle auch für jedes einzelne Jahrviert dasselbe Vorzeichen. Zur Erklärung kann nicht eine Ursache herangezogen werden, die in der Pendeluhr allein liegt, da die Schläge dieser Uhr ebenso oft mit den Halbsekundenschlägen wie mit den Vollsekundenschlägen des Chronometers zusammenfallen. Und diese Schläge des Chronometers sind für das Ohr untereinander so vollkommen gleich, daß der nicht ganz taktfeste Anfänger sie leicht verwechselt und erst durch die nachherige Augenprobe seinen Irrtum erfährt. Um sich dagegen zu schützen, wird jeder Beobachter die Schläge *rhythmisieren*: er verstärkt für sein Empfinden den Vollsekundenschlag durch eine wenn auch noch so leichte Aktivität der Stimmbänder oder der Hand. Gerade damit wird aber der Anlaß zum Auftreten der Dezimalgleichung gegeben. Die wirkliche Gleichung $C - P = 0^s,8$ wäre andernfalls derselben Deutung unterworfen wie die wirkliche Gleichung $C - P = 0^s,3$, da in jedem der zwei Fälle der Pendelschlag um $0^s,2$ vor dem Chronometerschlage eintritt. Aber im ersten Falle ist das der betonte, im zweiten der unbetonte Schlag. Der betonte ist der Verschmelzung mit dem Pendelschlage eher ausgesetzt, eben weil er vom Beobachter unterstrichen, vielleicht auch weil er durch die Vorbereitungen zum Mitsingen, Mitbrummen, oder wie man es nennen will, nach rückwärts verlängert wird.

Die auffallendsten Unterschiede zwischen Morgen und Nachmittag zeigen die 3, 2 und 1, geringere die 4 und 7, noch kleinere außer den bestgestellten Ziffern 5 und 0, die schlechtestgestellten 8 und 9, und dann besonders die 6. Ob hiernach ein kleiner systematischer Unterschied zwischen den Tageszeiten besteht, der ja psychologisch erklärbar wäre, wage ich noch nicht zu entscheiden.

In der Beobachtungsreihe fanden sich nun außer den 961 bisher besprochenen Uhrvergleichungen noch zwei, bei denen, offenbar wegen notwendiger Eile, gar keine Zehntel, sondern nur volle Sekunden ermittelt sind; ferner 97 Fälle, in denen nicht nur die erste, sondern auch die zweite Dezimale der Sekunde angegeben ist. Jene zwei sind von der Berechnung ausgeschieden, und die 97 stellen wir zunächst tabellarisch zusammen.

Tafel II. Besondere Fälle bei der Uhrvergleichung.

Erste Dezimale	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
Zweite Dez. 2		1		1	4		1					7
" " 4		3	5	1	2		4	2	1	3		21
" " 5	3	6	8	8	5	3	5	7	6		3	51
" " 6			1	3	3		1	1	1	1		11
" " 8	1	1	1	1	1				1	1	1	7
Summe	4	11	15	14	15	3	11	10	9	5	4	97

Es handelt sich bei diesen Anschlüssen nicht etwa um erhöhte Sicherheit, sondern um das Gegenteil. Der Beobachter mag weder 0,2 noch 0,3 schreiben; am Ende schreibt er 0,25, um weder allzu viel, noch allzu wenig anzusetzen. Gleichwohl kann, wie die Tafel I vermuten läßt, der wahre Wert kleiner als 0,2 oder größer als 0,3 sein. Das Abschätzen der zweiten Dezimale ist, wie Bauch (a. a. O.) mit Recht betont, mehr ein Raten, was es auch dann noch bleibt, wenn man, wie hier, den Unterschied allmählich feststellen kann und nicht, wie bei den Laboratoriumsversuchen und den astronomischen Durchgangsbeobachtungen, auf einen unwiederbringlichen Augenblick angewiesen ist.

Die Tafel gibt an, daß in 8 Fällen $0^s,35$ geschätzt ist, in 3 Fällen $0^s,36$ usw. Andere Ziffern als 2, 4, 5, 6, 8 kommen als zweite Dezimalen überhaupt nicht vor, nur ist hier und da $0^s,00$ oder $0^s,50$ notiert worden zur Hervorhebung eines vollständigen Einklanges der verglichenen Uhrschläge; die Fälle sind nicht hier, sondern in Tafel I berücksichtigt. Die 4 und 6 als zweite Dezimale ist meistens eine verschleierte 5, da ich die gerade Ziffer nur aus rechnerischen Gründen vorzog. So nimmt die Halbierung des Zehntels wirklich etwa fünf Sechstel der besonderen Fälle weg, nämlich 83 von 97, und der Vorzug der 4 vor der 6 beruht auf Willkür. Die Fälle, wo eine 2 oder 8 gesetzt wurde, verraten das Bestreben, einer vermeintlichen sehr kleinen Abweichung vom vollen Zehntel gerecht zu werden.

Wie man sieht, sind die 0 und die 5 als erste Dezimalen nunmehr mit der kleinsten Anzahl von Fällen beteiligt. Trotzdem würde die Zusammenfassung der Sonderfälle mit den 961 übrigen die vorherrschende Stellung der 0 und 5 nur wenig erschüttern. Die Zurücksetzung der 8 und 9 zeigt sich auch jetzt, ebenso das Übergewicht der ersten Gruppe der Mittelziffern 1, 2, 3, 4 über die zweite Gruppe 6, 7, 8, 9. So lehrt auch diese kleinere Tafel, daß die Schläge des Chronometers rhythmisiert worden sind. Andernfalls müßte man erwarten, daß zu der 5 ebenso oft eine zweite Dezimale gesetzt wäre, wie zu der 4, da das Mittel aus den Werten 0,41, 0,42, 0,43 ... 0,49, 0,51, 0,52 ... 0,59 genau 0,5 beträgt. Es steht aber bei der 4 das Maximum, bei der 5 das Mini-

mum. Ähnlich sollte es sich mit der 9 und der 0 verhalten; hier aber wirkt die früher erörterte Ursache auch zum Schaden der 9.

Außer diesen Notizen über Zeitschätzung soll nun noch zur Lehre von dem Dezimalfehler bei Raumschätzungen ein kleiner Beitrag geliefert werden. Seit einigen Jahren beobachte ich häufig die Höhe der neutralen Punkte der atmosphärischen Polarisation mit Hilfe des von den zwei bekannten Autoritäten auf diesem Gebiete in ihrer zusammenfassenden Schrift[1]) angegebenen Pendelquadranten mit aufgesetztem Savartschen Polariskop. Die einzelnen Halbgrade des Quadranten sind etwa 1,9 mm groß, da der äußerste Halbmesser der Teilung 222 mm beträgt. Die Ablesungen müssen schnell gemacht werden, einmal weil sonst die Zeit der Beobachtung nicht sicher zu bestimmen wäre, dann auch weil der Zeiger (die Alhidade) leicht ausrutscht. Zu den polariskopischen Beobachtungen trat noch eine Anzahl Messungen von Sternhöhen mit demselben Quadranten; sie sind, weil unter den nämlichen Bedingungen angestellt, in die Statistik aufgenommen. So sind aus der Zeit vom 26. März 1910 bis 26. Mai 1913 im ganzen 2170 Beobachtungen benutzt, deren Ergebnis bezüglich der Dezimalgleichung Tafel III enthält. Im Gegensatze zu den Uhrvergleichungen tritt jetzt eine merkwürdige Scheu vor der 0 und 5 zutage, die sich auch noch auf die 1 erstreckt, während die 9, 4 und 6 im Hauptergebnis wie in den darunter angegebenen Teilresultaten als bevorzugte Ziffern auftreten. Die Ziffergruppe 1, 2, 3, 4 ist etwas schwächer vertreten als die Gruppe 6, 7, 8, 9, was bei den Morgenbeobachtungen mehr hervortritt als bei den Abendbeobachtungen. Auch einzelne mehr oder weniger gleich starke Besetzungen fallen auf, nicht nur bei der 0 und 5, sondern im Hauptergebnis einerseits bei der 2 und 8, die ja symmetrisch zur 0 liegen, andererseits aber auch bei der 6 und 7. Diese Gleichheit hält sich auch in den

Tafel III. Ablesungen am Pendel-Quadranten.

Jahr	Zehntel 0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
1910	39	78	110	104	109	41	106	125	120	130	39	962
1911	41	59	67	61	65	37	53	55	56	59	41	553
1912	36	45	45	38	45	33	48	33	39	41	36	403
1913	22	16	22	27	34	22	27	21	28	33	22	252
Summe	138	198	244	230	253	133	234	234	243	263	138	2170
‰	064	091	112	106	117	061	108	108	112	121	064	

Tafel IIIa. Die Morgenbeobachtungen allein.

Zehntel	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
Anzahl	30	35	35	40	54	31	48	47	51	47	30	418
‰	072	084	084	096	129	074	115	112	122	112	072	

Tafel IIIb. Die Abendbeobachtungen allein.

Zehntel	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
Anzahl	108	163	209	190	199	102	186	187	192	216	108	1752
‰	062	093	119	108	114	058	106	107	110	123	062	

1) Busch und Jensen, Tatsachen und Theorien der atmosphärischen Polarisation. Aus den Jahrbüchern der Hamburgischen wissenschaftlichen Staatsanstalten. XXVIII. Erschienen 1911 zu Hamburg.

Teilergebnissen, wo die Übereinstimmung der 2 mit der 8 so auffallend verdorben erscheint. Man kommt eben bei dem Quintalfehler für Streckenschätzungen nicht mit der symmetrischen Lage zur 0 oder 5 aus, da das von jedem Ablesen und Zählen her gewohnte Weitergehen der Augen von links nach rechts die einfache Beziehung stört. Noch sei erwähnt, daß die in Rede stehenden Beobachtungen in der Dämmerung des Morgens und Abends angestellt sind, die vorhin besprochenen Uhrvergleichungen bei hellem Tage.

In der Zeit vom 21. Oktober 1902 bis zum 9. Februar 1903 habe ich eine Taschenuhr fast täglich mehrmals mit dem Chronometer verglichen, in dessen Kasten sie eingelegt war. Die Vergleichungen, die nur auf ganze Sekunden gemacht wurden, sollen hier keine Rolle spielen, sondern nur die gleichzeitig gemachten Ablesungen eines in dem Kasten liegenden Thermometers. Sie wurden nach Zehntelgraden angestellt und ergaben folgende Dezimalkurve:

Tafel IV. Thermometerablesungen.

Zehntel	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	Summe
Anzahl	17	24	60	29	48	27	31	36	45	15	17	332
‰	051	072	181	087	145	081	093	108	136	045	051	

Nach der Höhe der Beteiligung ordnen sich die Ziffern in die Reihe 2, 4, 8, 7, 6, 3, 5, 1, 0, 9. Die Stellung, die das Ende der Quecksilbersäule einnimmt, ist wegen der unregelmäßigen Begrenzung schwer zu ermitteln; daher wohl die starke Herabsetzung der Beträge für die 1, 0, 9. In der Befürchtung, ein zu genaues Zusammenfallen der Grenze mit dem Teilstriche zu buchen, verfällt man in den entgegengesetzten Fehler, der natürlich besonders der 2 und 8 zustatten kommt. Aus ähnlichem Grunde wird die 5 durch die 4 beeinträchtigt, weniger allerdings durch die 6. Die Gruppe 1, 2, 3, 4 mit 161 übertrifft erheblich die Gruppe 6, 7, 8, 9 mit 127 Beobachtungen. Darin spricht sich wohl aus, daß die vom Quecksilber erfüllte Strecke vom unteren Teilstrich bis zur Grenze anders beurteilt wird als die leere Strecke von der Grenze bis zum oberen Teilstrich. Die Abweichung der zwei Gruppen voneinander ist größer als in der I. Tafel, wo sie denselben, auch größer als in der III., wo sie den entgegengesetzten Sinn hat.

Die Stellung des Bischofs von Alt-Rom im Corpus Juris Civilis Justinians.

Von Hochschulprofessor Dr. Martin Leitner in Passau.

Schon seit Monaten richten sich mit Aufmerksamkeit und Bangen die Blicke Europas, ja der ganzen Welt auf die Balkanhalbinsel und noch ist ein Ende nicht abzusehen, wie die Erbschaft des Osmanenreiches in Europa zur Verteilung gelangen wird. Merkwürdig! Städte, welche zurzeit in aller Mund sich finden, Konstantinopel, Saloniki, Üsküb, führen uns zurück in jene gleichfalls tiefbewegte Zeit (533—534), welche dem Corpus Juris Civilis die abgeschlossene Kunstform und die gesetzliche Weihe verlieh. Großes hat Justinian I., dessen Wiege in einem Bauernhause zu Tauresium (Taor)[1]), nahe beim heutigen Üsküb stand, geleistet; das Größte war unstreitig die Schaffung des Corpus Juris Civilis. Das gewaltige Werk trat ans Tageslicht in den Jahren 533 und 534 und den Abschluß fand es in der „Königsstadt" Konstantinopel. Von da hat das „Römische Recht" seinen Siegeszug durch die Welt angetreten und hat mehr Eroberungen gemacht als das „kurze und schneidige Schwert der Weltbezähmer". Millionen von Rechtsbeflissenen haben ihren Geist geschärft an der juristischen Feinheit der Pandekten und Schätze von Silber und Gold hat man geholt aus den Schachten der Sammlung Justinians. Auch diese Arbeit möchte ein Beitrag sein, die im Kodex und in den Novellen eingestreuten Gesetze und Bemerkungen über die Stellung des Bischofs von Alt-Rom zu heben, zu sammeln und zu einem einheitlichen Gebilde zu gestalten. Die Gedanken und Aussprüche des C. J. C. über obige Frage erfreuen sich eines besonderen Ansehens schon deswegen, weil sie nicht einer Privatarbeit, sondern einem authentischen Gesetzeswerke entnommen sind; weil sie nicht dem Geiste oder der Feder von Päpsten, Bischöfen oder anderen kirchlichen Würdenträgern entstammen, sondern den Anschauungen der römischen Kaiser, und zwar zumeist des Kodifikators selbst. Letzteres fällt um so mehr ins Gewicht, da Justinian I. nicht gerade immer freundschaftliche Beziehungen zum Römischen Stuhle unterhielt und insbesondere das Ansehen der Kirche von Neu-Rom (Konstantinopel) mit dem ganzen Gewicht seiner kaiserlichen Macht zu fördern suchte. Die ganze Entwicklung Neu-Roms führte ja nicht zu Rom hin, sondern los von Rom.

Zunächst sollen die wichtigsten einschlägigen Stellen hier im Wortlaut angeführt werden, die minder wichtigen aber genau zitiert werden mit Angabe der für die Abhandlung benutzten Literatur. — Die weitere Aufgabe wird es sein, die Stellung des Bischofs von Alt-Rom im C. J. C. aus den angegebenen Quellen zu erschließen und darzustellen.

---

1) Justinian selbst nennt sein Vaterland „Prima Justiniana", Nov. 131, c. 3; Nov. 11 u. Nov. 8, c. 15, § 12 (Nova J.).

A. Quellen und Literatur.

I. Quellen. Die hierher gehörigen Gesetze und Stellen finden sich fast ausschließlich im Kodex und in den Novellen. Die einschlägigen Stellen sind im Kodex: ll. 4. 7, C. De Summa Trinitate (1. 1); l. 6. 16.—18. 24, C. De sacrosanctis Ecclesiis (1, 2); ll. 23. 43, C. De Episcopis (1, 3); l. 10. C. De episcopali audientia (1, 4); l. 1, § 10, C. De veteri iure enucleando (1, 17); vgl. mit l. 32. D. De legibus (1, 3); l. 1, C. De priv. Urbis Constantinopolitanae (11, 20). Von den Novellen gehören hierher: Nov. 3 superscriptio; Nov. 9; Nov. 111; Nov. 131, c. 2. 6. Von größter Tragweite zur Lösung der vorwürfigen Frage sind die ll. 1 et. 8, C. (1, 1), weshalb das erstere Gesetz im Wortlaute, das zweite wenigstens in den wichtigsten Stellen wiedergegeben werden soll.

I. Das erste Gesetz des Kodex (l. 1, C. 1, 1) ist dem Codex Theodosianus (XVI, 1. 2) entnommen und lautet im lateinischen Texte (die Abweichungen des Codex Theodosianus werden in Eckklammern beigefügt):

„Imperatorum Gratiani, Valentiniani et Theodosii AAA. Edictum ad populum urbis Constantinopolitanae.

Cunctos populos quos Clementiae nostrae regit imperium [temperamentum], in tali volumus religione versari, quam divum [divinum] Petrum Apostolum tradidisse Romanis, religio usque adhuc [nunc] ab ipso insinuata declarat: quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae Episcopum, virum Apostolicae sanctitatis: hoc est, ut secundum Apostolicam disciplinam Evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus sancti unam deitatem sub pari [parili] maiestate et sub pia Trinitate credamus. § 1. Hanc legem sequentes Christianorum Catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes, haeretici dogmatis infamiam sustinere; divina primum vindicta, post etiam motus [animi] nostri, quem ex coelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. 3. Kal. Mart. Thess. Gratiano A. 5. et Theodosio A. Coss. 380."

„Edikt der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius an das Volk der Stadt Konstantinopel.

Alle Völker, welche das Szepter Unserer Milde beherrscht, sollen, so ist es Unser Wille, in jener Religion leben, die der heilige Apostel Petrus den Römern überliefert hat, wie die bis auf den heutigen Tag von ihm ins Herz gelegte Religion beweist, und zu der, wie es offenkundig ist, Papst Damasus gehört und Petrus, Bischof von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit[1]): nämlich, daß wir nach dem apostolischen Unterricht und der evangelischen Lehre glauben an des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes eine Gottheit in der Gleichheit der Majestät und in der innigen Beziehung der Trinität. Wer dieses glaubt, der darf und soll sich einen katholischen Christen nennen; alle übrigen sind Häretiker, darum der Ehrlosigkeit und neben der Strafe Gottes auch noch unserer Bestrafung verfallen. Gegeben am 28. Februar, zu Thessalonik, unter dem Konsulate des Kaisers Gratian zum fünftenmal und des Kaisers Theodosius 380."

Schon der Wortlaut dieses Ediktes, das sich noch dazu des höchsten Alters (380) erfreut, deutet an, daß wir in demselben ein hochwichtiges Zeugnis haben einerseits für den Dreieinigkeitsglauben der Kaiser, andererseits auch für die Stellung des römischen Bischofs. Die äußeren Umstände erhöhen womöglich noch die Bedeutung des Dokuments. Die drei Kaiser, welche unser Edikt erließen: Gratian (375—383), dessen Bruder Valentinian II. (375—392) und Theodosius I. der Große (379—395) waren der katholischen Kirche sowohl dem Heidentum, als auch der Irrlehre gegenüber treu ergeben. Immerhin ging dieser Erlaß zunächst von Theodosius aus. Dieser große Herrscher, im Jahre 379 zur Mitregentschaft zugelassen, hatte mit scharfem Auge schon längst entdeckt, daß der Osten des Reiches von den trinitarischen Streitigkeiten zerklüftet war. Sein Blick erkannte auch, daß ein in der wahren Religion gefestigtes Volk die beste Grundlage bilde für eine gedeihliche und friedenspendende Regierung seitens der Staatsgewalt. Darum wollte Theodosius seinen Untertanen die Norm vorzeichnen, nach welcher er sich richten wollte in den religiösen Fragen der damaligen sturmbewegten Zeit, nach welcher aber auch die Völker seines gewaltigen Reiches zu leben hätten.

Theodosius bestieg 379 den Kaiserthron, 380 empfing er nach der Sitte der damaligen Zeit (so spät) die hl. Taufe aus den Händen des Bischofs Acholios von Thessalonik und in dem nämlichen Jahre erließ er das berühmte Dekret „Cunctos populos", worin er für die eigene Person und seine Untertanen sich

1) Die Übersetzung der wichtigsten Stelle lautet nach dem griechischen Text „der Basiliken" (Ta Basilika I, 1, 1, ed. Heimbach 1833/97, Tom. I, p. 1): „*Πάντας τοὺς δήμους . . . ἐν τοιαύτῃ βουλόμεθα θρησκείᾳ ἀναστρέφεσθαι, ἣν τὸν θεῖον ἀπόστολον Πέτρον παραδεδωκέναι τοῖς Ῥωμαίοις ἡ παρ' αὐτοῦ μεχρὶ νῦν ἐμφανισθεῖσα λατρεία ἀνακηρύττει· ἣν ἀρχιερεὺς Δάμασος, ὁ καὶ διάδοχος αὐτοῦ δοξάζει καὶ Πέτρος Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ἀνὴρ ἀποστολικῆς ἁγιότητος.*" Die deutsche Übersetzung von Otto, Schilling und Sintenis (Bd. V, 1832) zu l. 1, C. 1, 1 ist diese: „Wir begehren, daß alle Völker . . . demjenigen Glauben anhängen, welchen der hl. Apostel Petrus, wie die von demselben bisher geoffenbarte Religion beweist, den Römern mitgeteilt hat, und welchem auch der Papst Damasus folgt und Petrus, Bischof von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit."

zum wahren Glauben bekannte. Bischof Acholios, „der heilige Mann und die Mauer des Glaubens", wie St. Ambrosius ihn bezeichnet, dürfte ihm Berater hierbei gewesen sein[1]). — Papst Damasus I. (366 bis 384), dessen das Edikt Erwähnung tut, erließ in dem gleichen Jahre 380 gegen die Mazedonianer, Apollinaristen und andere Häretiker 24 Anathematismen, betreffend Trinität und Menschwerdung[2]). Bischof Petrus von Alexandrien, dem das Edikt einen Denkstein seltenen Lobes setzte, war nicht Petrus I., der berühmte Martyr-Bischof (300—311), sondern Petrus II., der Nachfolger des großen Athanasius, 373—380, der gerade 14 Tage vor Erlaß des Ediktes mit Tod abgegangen war[3]).

Das Edikt wurde ein Jahr vor dem II. Allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (381) erlassen, aber in demselben (l. 1) ist die Gottheit des Hl. Geistes mit so unzweideutiger Klarheit ausgesprochen, daß dadurch die Ansicht, das „Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum" sei bereits vor dem I. Konzil zu Konstantinopel in kirchlichem Gebrauch gewesen, an Wahrscheinlichkeit gewinnt[4]).

Diese Erklärungen vorausgeschickt, ist der Inhalt des Ediktes „Cunctos populos", soweit er unsere Frage berührt, kurz folgender: Kaiser Theodosius I. stellt i. J. 380 eine Glaubensnorm für alle seine Untertanen auf. Glaubensnorm ist nicht die Lehre des Konzils von Nicäa (325), sondern die von Petrus den Römern mitgeteilte Lehre, die sich bis auf den heutigen Tag dort erhält. Papst Damasus besitzt diesen Glauben und Petrus, Bischof von Alexandrien, welchen apostolische Heiligkeit empfiehlt.

II. Das 2. Gesetz, welches dem ganzen Texte nach hierher gehört, findet sich im Kodex l. 8, C. (1, 1). Es handelt sich in diesem Gesetze, wie in dem vorausgehenden (l. 7) um die „Akoimeten-Frage". Vier skythische Mönche zu Konstantinopel, unter ihnen Johannes Maxentius, sprachen den Satz aus: „Unus de Trinitate passus est carne", welchen der Patriarch Johannes von Konstantinopel und der dort anwesende päpstliche Legat mißbilligten. Auch Papst Hormisdas (514—523) erklärte denselben Satz für unnütz und möglicherweise gefährlich[5]). Unter Kaiser Justinian I. wurde die Formel Gegenstand eines neuen Streites, indem die „Akoimeten" mit dem Inhalt derselben, welcher ja orthodox verstanden werden konnte, zugleich den Ausdruck „Gottesgebärerin" für Maria verwarfen. Der Kaiser erbat nun in Rom die Billigung der obigen Formel und die Ausschließung der „Akoimeten". Papst Johannes II. (532—535) billigte die Formel, „weil sie der apostolischen Lehre entspricht". Er erkannte zwar die von ihrem (der Ak.) Bischofe gefällte Exkommunikation an, empfahl die Zensurierten jedoch der Milde des Kaisers für den Fall der Umkehr. Die „Akoimeten" (Nicht-Schlafenden), so genannt, weil sie in drei Chöre geteilt Tag und Nacht Gottes Lob sangen[6]), auch „Studiten" vom Kloster Studion zu Konstantinopel, morgenländische Mönche, gestiftet vom hl. Alexander († 430) traten in den kirchlichen Lehrstreitigkeiten des 5./6. Jahrhunderts eifrig für die katholische Sache ein, verwickelten sich aber später (um 530) in nestorianische Irrtümer mit Hartnäckigkeit; von da ab verfielen sie in kurzer Zeit.

Gerade diese „Akoimeten"-Frage war es, welche den Kaiser Justinian I. bewog, zuerst ein Glaubensedikt (am 15. März 533 an die Bewohner von Konstantinopel und anderen Städten l. 6, C. 1, 1) zu erlassen und dann an den Papst Johannes II. in Rom und an den Patriarchen Epiphanios in Konstantinopel ein Schreiben zu richten, um deren Zustimmung zu gewinnen. Der Papst antwortete in einem doppelten Briefe: in einem an die Adresse des Kaisers vom 25. März 534, in einem zweiten „Olim quidam" an die Senatoren von Konstantinopel, Ende März 534, worin die katholische Lehre eine genauere Auseinandersetzung findet[7]). Das Schreiben des Kaisers an den Patriarchen Epiphanios fand Aufnahme in den Kodex (l. 7, C. 1, 1); ebenso wurde das Schreiben des Papstes mit dem dasselbe veranlassenden Briefe des Kaisers in l. 8, C. 1, 1 zu einem amtlichen Teile des Kodex gemacht.

L. 8, C. De Summa Trinitate (1, 1) lautet in den wichtigsten, hierher gehörigen Stellen:

„Dem glorreichsten und mildesten Sohne Justinianus Augustus Johannes, der Bischof der Stadt Rom.

Unter den leuchtenden Vorzügen Eurer Weisheit und Milde, christlichster der Fürsten, erstrahlt wie ein Gestirn in besonders reinem Lichte der Vorzug, daß Ihr mit Glaubensfreude und Liebeseifer, in den kirchlichen Wissenszweigen bewandert, dem Römischen Stuhle in Ehrerbietung ergeben seid und alles ihm

1) J. Gothofredus, tom. 6, p. 6; Baunard, S. 181 f.

2) Denzinger-Bannwart: Enchiridion nn. 58—82.

3) P. Pius Bonifatius Gams O. S. B., Series Episcoporum Ecclesiae cath. p. 460.

4) Epiphanius Ancoratus. c. 120 (Migne: P. Gr. 43, 234); K. Hefele, KG. II, 9 ff.; Brück, H., Kirchengeschichte § 59.

5) Epistola ad Possessorem apud A. Sandini, Vitae RR. PP. p. 135 sq.; et apud Thiel, Epistolae RR. PP. genuinae (1868), p. 926. — Knecht, S. 85.

6) Nicephorus, Hist. eccl. l. 15, c. 23.

7) Harduini Coll. II 1150 C. sqq.; Labbé, IV 1746, 1761; Mansi, VIII 803 E. sqq.; Denzinger-Bannwart, Enchiridion nn. 201—202.

unterwerfet und zu seiner Einheit führet: zur Einheit jenes Stuhles, an dessen Begründer, d. i. den Apostelfürsten, das Wort des Herrn erging: „Weide meine Schafe!" Daß dieser Stuhl das Haupt wahrhaft aller Kirchen ist, das erklären die Grundsätze (regulae) der Väter und die Satzungen der Fürsten; das bezeugen die verehrungswürdigen. Erlasse Ew. Kaiserlichen Gnaden." Die folgenden Worte erheben den Kaiser ob seines Glaubenseifers mit Texten der hl. Schrift und ermuntern ihn zur Ausdauer. Zum Schluß des ersten Teiles heißt es dann im päpstlichen Schreiben: „Wir haben das Schreiben Ew. Hoheit, welches Hypatius[1]) und Demetrius, Männer von großer Heiligkeit, unsere Mitbrüder und Mitbischöfe überbrachten, mit gewohnter Ehrfurcht in Empfang genommen; durch deren Bericht haben wir auch erfahren, daß Ihr an die gläubigen Völker ein Edikt, bestimmt, in Liebe zum Glauben das Streben der Häretiker zu unterdrücken, erließet gemäß apostolischer Lehre und unter Beistimmung unserer Mitbrüder und Mitbischöfe. Dieses Edikt bestätigen wir, weil es mit der apostolischen Lehre übereinstimmt, kraft unserer Autorität."

Nun folgt im Texte der l. 8 der Brief des Kaisers an den Papst, welcher in den hierher gehörigen Teilen lautet: „Der Sieger Justinianus, der Milde, Glückliche, Berühmte, Triumphator, immer Augustus, an Johannes, den heiligen Erzbischof der erhabenen Stadt Rom und den Patriarchen. — Achtung bezeugend dem Apostolischen Stuhle und Eurer Heiligkeit (was stets unser Wunsch war und ist) und Ew. Heiligkeit, wie es sich gegenüber einem Vater geziemt, ehrend, haben wir uns beeilt, alles auf den Stand der Kirche Bezügliche zur Kenntnis Ew. H. zu bringen; war es ja doch stets unser eifriges Streben, die Einheit mit Eurem Apostolischen Stuhle und den Zustand der hl. Kirchen Gottes zu wahren, so wie er bis jetzt besteht und unerschüttert bleibt ohne Dazwischentreten einer Gegensätzlichkeit. Deswegen haben wir uns beeilt, alle Priester (sacerdotes)[2]) des gesamten Morgenlandes dem Sitze E. H. zu unterwerfen und zu einigen. Was nun die obschwebenden Fragen betrifft, so hielten wir es für notwendig, dieselben, wenn sie auch klar und unzweifelhaft sind und gemäß der Lehre Eures Apostolischen Stuhles stets von allen Priestern (sacerdotes) festgehalten und verkündet werden, zur Kenntnis E. H. zu bringen. Denn wir dulden nicht, daß irgendeine obschwebende Frage, welche den Stand der Kirchen berührt, mag sie auch noch so offenkundig und unbezweifelt sein, Euerer Heiligkeit unbekannt bleibe; da ja E. H. das Haupt aller Kirchen ist. Denn in allem bemühen wir uns, daß die Ehre und das Ansehen Eueres Stuhles wachsen." § 1. Hier führt nun der Kaiser die Gedanken seines Ediktes (wie in ll. 6 und 7) aus, stets betonend, daß die Akoimeten es wagten, dem zu widersprechen, „was alle Priester (sacerdotes) im Anschluß an Euere Lehre (d. h. des Papstes) festhalten, preisen und verkünden": nämlich a) Christus, Fleisch geworden, geboren und gekreuzigt, ist Einer aus der heiligen und gleichwesentlichen Trinität; b) Maria, die Immer-Jungfrau ist Gottesgebärerin. § 2. Diese Lehre, so fährt der Kaiser fort, ist nicht nur die meines Ediktes, sondern auch jene aller Bischöfe und Archimandriten, welche hierin nur „Euerer Heiligkeit folgen und die Einheit der Kirche Gottes wahren, welche sie von dem Sitze Euerer Heiligkeit erhalten." Justinian schreibt dann wörtlich: „§ 3. Wir nehmen ferner an die hl. 4 Konzilien, nämlich das eine von 318 Vätern, welche sich in der Stadt Nicäa versammelten; das andere von 150 Vätern, die in dieser Königsstadt zusammenkamen; das dritte der hl. Väter, welche sich in Ephesus das erste Mal einfanden, und das vierte der hl. Väter, welche sich in Chalcedon vereinigten: wie Euer Apostolischer Stuhl lehrt und verkündet. Alle Priester also folgen der Lehre Eures Apostolischen Stuhles und glauben und bekennen ebenso." Nachdem der Kaiser im § 4 die Veranlasser und Überbringer des Schreibens kurz noch einmal erwähnt, fährt er fort: § 5. Wir bitten demnach Eure väterliche Liebe, daß Ihr ... uns kundgebt, daß E. H. alle, welche das oben Erwähnte (= die vom Kaiser dargelegte Lehre) rechtgläubigen Sinnes bekennen, aufnehme; dagegen die Abtrünnigkeit jener verurteile, welche gleich den Juden den richtigen Glauben zu versagen sich erkühnten. Denn so wird noch mehr aller Liebe zu Euch und das Ansehen Eures Stuhles sich mehren, und die an Euch sich anschließende Einheit der hl. Kirchen wird ungetrübt sich erhalten, wenn durch Euch alle hl. Bischöfe die wahren Lehren E. H. über die an Euch gerichteten Fragen erfahren. Wir bitten aber E. H., für uns zu beten und Gottes Schutz uns teilhaft zu machen. § 6. Die Unterschrift lautete: „Die Gottheit erhalte dich noch viele Jahre, heiliger und frömmster Vater."

Nach Einschaltung des kaiserlichen Schreibens folgt der 2. Teil des Papstbriefes. Dort spricht Papst Johann II. über die Bedeutung des Römischen Stuhles Sätze von hoher Wichtigkeit aus, welche die Aufnahme in das C. J. C. auch mit dem Ansehen des staatlichen Gesetzgebers umgab, die wir jedoch erst bei den Folgerungen eigens würdigen werden.

1) H. war Bischof in Ephesus, ein Verteidiger des katholischen Glaubens; D. war Bischof in Philippopel; Harduin II, 1159 sq.

2) Sacerdos bedeutet im C. J. C. den Bischof, l. 7, C. 1, 1 u. ll. 10. 14. 18. 32. § 4, 41, C. 1, 3).

Literatur. Baunard, Al. (deutsch von Joh. Bittl), Geschichte des hl. Ambrosius (1873).
Bergmann, Walther, Das römische Recht (1910).
Brück, Heinrich, Lehrbuch der Kirchengeschichte (9. Aufl. von J. W. Schmidt. 1906).
Brunnemanni, Johannes, Commentarius in Codicem (Lipsiae 1717).
Corpus Juris Civilis, Ausgaben: a) Mag. Nikolaus de Benediktis 1509; b) Christ. Heinr. Freiesleben 1759; c) Mommsen und Krüger[6] 1911.
Denzinger, Henr. u. Bannwart, Clemens: Enchiridion symbolorum etc.[12] (1913).
Theologia iuridica auctore J. B. Ficklero (1575).
Gams, P., Pius Bonifatius O. S. B., Series Episcoporum Eccl. cath. (1873 etc.).
Gothofredus, Dionysius, Comentarii perpetui in Codicem Justiniani (Lugduni 1650).
Gothofredus, Jacobus, Com. perp. in Cod. Theodosianum (Lugduni 1665). — Güldenpenning und Ifland, Kaiser Theodosius d. Gr. (1878).
Hagemann, H., Die römische Kirche (1864).
Hefele, C. Aug., Hergenröther, J., u. Knöpfler, Al., Konziliengeschichte I—IX (1855—1890).
Hergenröther, J., u. Kirsch, J. P., Kirchengeschichte[4. u. 5.] (1902—12).
Hertling, Georg Frh. von: Augustin[11] (1911).
Heumann, H. G., u. Thon, A., Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts[7] (1891).
Knecht, Aug., Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. (1896).
Konziliensammlungen von J. Hardouin, Labbé-Cossart-Coleti und J. D. Mansi.
Lübeck, Konrad, Die christl. Kirchen des Orients (1911).
— — Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh. (1901).
Mirbt, Karl, Quellen zur Geschichte des Papsttums u. d. röm. Katholizismus[3] (1911).
Pfannmüller, Kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen (1902).
Rauschen, Gerhard, Jahrbücher der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr. (1897).
— — Grundriß der Patrologie[3] (1910).
Sandini, Antonius, Vitae Pontificum Romanorum (1739).
Schulte, Friedrich von, Geschichte der Quellen u. Literatur des kan. Rechts (1875—80).
Seppelt, Fz. X., Papsttum und Byzanz (1904).
Sermones S. Leonis M. Papae (Graz 1775).
Thiel, Andreas, Epistolae Rom. Pont. genuinae (1868).
Tillemont, L. S., Histoire des Empereurs (1690 ff.) V[2].

B. Die aus den Quellen des C. J. C. gefolgerte Stellung des Bischofs von Alt-Rom.

Kodex und Novellen des Kaisers Justinian geben reichen Aufschluß über unsere Frage. Darum scheint es geboten, den Gegenstand zu teilen. Am besten dürfte folgende Dreiteilung das in den Quellen Gebotene erschöpfen: 1. vom Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom und von der Begründung der römischen Kirche durch ihn; 2. von dem Primat des Petrus und der Fortdauer desselben in den römischen Bischöfen; 3. von dem Unfehlbaren Lehramte des Papstes.

1. Petrus war in Rom und begründete die römische Kirche.

„Petrus in Rom und die Anfänge des römischen Primats — Flacius († 1575) und die alten Protestanten leugneten überhaupt die Anwesenheit des Petrus in Rom und schoben die Anfänge des römischen Primats weit herunter. Jetzt wissen wir, daß jene Anwesenheit eine gut bezeugte Tatsache ist und daß die Anfänge des römischen Primats in der Kirche bis ins 2. Jahrhundert[1]) hinaufgehen", so Adolf Harnack-Berlin in seiner Broschüre „Protestantismus und Katholizismus in Deutschland" (Berlin 1907) S. 24. Was hier A. Harnack bezüglich des römischen Aufenthalts Petri ausspricht, wird immer mehr Gemeingut aller Wahrheitsliebenden, auch außerhalb der katholischen

1) Vgl. jedoch Heinrich Bruders, Die Verfassung der Kirche (vom Anfang) bis zum Jahre 175 n. Chr. (1904).

Kirche[1]). Es kann auch gar nicht anders sein. Denn von Leo I. († 461) an (von späteren Zeugnissen ganz abgesehen) lassen sich die Zeugnisse der Schriftsteller und Denkmäler hinauf verfolgen durch die Jahrhunderte bis zu Petrus selbst (I. Pet. 5, 13, verglichen mit Röm. 1, 8. 12; 15, 20 ff.)[2]). Doch haben vielleicht für manche die Belege aus den Edikten der römischen Kaiser und die Gesetze des amtlichen C. J. C. höheres Ansehen und größeres Gewicht, als die exegetischen und patristischen Gewährsmänner und die Denkmäler des römischen Bodens. Wohlan, hier sind sie.

Das erste Zeugnis des römischen Gesetzbuches im l. 1, C. 1, 1 ist das Edikt des Kaisers Theodosius und seiner Mitkaiser vom 28. Februar 380 und lautet: „Alle unsere Untertanen sollen, so ist es, unser Wille, jener Religion angehören, welche der hl. Apostel Petrus den Römern verkündet hat." Also Petrus war in Rom, Petrus hat in Rom gepredigt und sein Glaube lebt in Rom noch fort („religio usque nunc ab ipso insinuata"). Für Kaiser Theodosius muß diese Tatsache unumstößlich gewesen sein; denn sonst hätte er unmöglich „die von Petrus den Römern verkündete Lehre" zur Glaubensnorm aller seiner Völker machen können. Dieser Anschauung pflichtete Justinian vollständig bei, indem er das Edikt „Cunctos populos" an die Spitze seines Kodex setzte. — Ein weiteres Zeugnis für den römischen Aufenthalt des Petrus und zugleich für die Begründung des römischen Stuhles durch ihn, bietet der griechische Text der l. 1, C. 1, 1 in den Basiliken (unten S. 70). Denn Kaiser Basilius I. (867—886) fügt dem Satze „und zu dieser Religion bekennt sich auch Papst Damasus" noch bei „Petri Nachfolger (ὁ καὶ διάδοχος αὐτοῦ)". Denselben Gedanken finden wir des öfteren ausgesprochen in l. 8, C. 1, 1. Besonders klar stellte ihn Papst Johannes II. an die Spitze seines Schreibens an den Kaiser Justinian (oben S. 61). „Unter den leuchtenden Vorzügen Euerer Weisheit . . . erstrahlt der besonders helle, daß Ihr . . . dem Römischen Stuhle alles unterwerfet und zu seiner Einheit geleitet, zur Einheit jenes Stuhles, **an dessen Begründer**, d. i. den Apostelfürsten, der Befehl des Herrn erging: „Weide meine Schafe!" Zwar sind es Worte des Papstes, allein die Aufnahme des Papstschreibens in den Kodex und die Übereinstimmung der kaiserlichen Gedanken mit jenen des römischen Bischofs lassen uns dieselben als vollgültiges Zeugnis des Rechtsbuches betrachten. Mit dem Worte „Weide meine Schafe!" übertrug der Herr das oberste Hirtenamt dem Petrus (Joh. 21, 17; 10, 1—16) und macht ihn zum Apostelfürsten. Dieser aber war der Begründer (auctor) des Römischen Stuhles. Darum betrachtet es Kaiser Justinian als seine Aufgabe, diesem Römischen Stuhle „alle Bischöfe des gesamten Morgenlandes zu unterwerfen und mit ihm zu einen." — Außer den eben angeführten Stellen ruhen auch die übrigen Gesetzestexte, welche im folgenden zur Verwendung kommen, auf den Tatsachen, daß Petrus in Rom war und die römische Kirche begründete. Ganz auffallend ist, daß im C. J. C. des Apostels Paulus keine Erwähnung geschieht, weder seines Aufenthaltes in Rom, noch einer Mitbegründung der römischen Kirche, ein Umstand, der den römischen Bischof als Amtsnachfolger des Petrus[3]) in ein um so helleres Licht rückt, zumal gerade Theodosius (nebst Valentinian II. und Arkadius) sich als opferbereiten Verehrer des Völkerapostels zeigte, indem er die herrliche Paulusbasilika vor den Mauern Roms 386 erbaute[4]), so daß ein persönlicher Grund gar nicht in Betracht kommt.

1) Vgl. Willibald Beyschlag-Halle a. S., Neutestamentliche Theologie, Bd. I, Bch. 1, Kp. 7; Spencer Jones, England und der Heilige Stuhl (Deutsch: Leipzig 1904); J. J. J. von Döllinger, Christentum und Kirche[2] (1868), S. 315.

2) Trefflich zusammengestellt bei Ad. Tanquerey, Synopsis Theol. dogm. fundamentalis (1896) App. I, p. 660 sq. u. Mirbt, S. 2, 3, 10, 12, 30, 36, 40 usw.

3) Denzinger-Bannwart, nn. 163, 1091.

4) Anton de Waal, Roma sacra, S. 41, 73, 612.

2. Von dem Primate des Petrus und der Fortdauer desselben in den römischen Bischöfen, seinen Nachfolgern.

Petrus ist der „Apostelfürst" (l. 8, C. 1, 1 Anfang und Schluß), dem die Pflicht und das Recht obliegt, „die Schafe des Herrn zu weiden" (l. 8 cit.; Joh. 21, 17; 10, 1 sq.; Ps. 78, 13; 99, 3), d. h. das Volk des Herrn zu regieren. Weil aber Petrus die Kirche und den Bischofsstuhl von Rom begründet hat (l. 8), darum ist der Bischof von Rom sein Rechtsnachfolger (Basiliken ad l. 1, C. 1, 1), und deswegen thront in Rom „der Gipfel des Hohenpriestertums" und die „Quelle des bischöflichen Priestertums"; denn Kaiser Justinian schreibt an Papst Johannes II. (535): „Wie Heimat der Gesetze zu sein, das glückliche Los Alt-Roms war, so ruht bei ihm auch der Gipfel des Hohenpriestertums (Summi Pontificatus apicem), wie niemand in Frage stellt. Darum hielten wir es für notwendig, diese Heimat der Gesetze, diese Quelle des bischöflichen Priestertums (fontem Sacerdotii) mit einem besonderen Erlasse unserer Huld auszuzeichnen" (Nov. 9. Praef.), nämlich mit dem Verjährungsrechte von 100 Jahren, statt nur von 30 oder 40 Jahren[1]). — Deswegen ist der Römische Stuhl wahrhaft das Haupt aller Kirchen (l. 8, C. 1, 1); der Papst (St. Papa Veteris Romae) ist nach den Worten des Kaisers Justinian an den Patriarchen Epiphanios (l. 7, C. 1, 1 und Nov. 131, c. 2) „das Haupt aller heiligen Priester Gottes" (caput omnium sanctissimorum Dei sacerdotum = episcoporum) oder „das Haupt aller heiligen Kirchen" (caput omnium sanctarum Ecclesiarum) l. 8, C. 1, 1. Und Papst Johannes II. kann in die Form eines Gebetes folgende Wünsche fassen: „Möge Gott in langer Friedenszeit Euch (= den Kaiser) bewahren in dieser wahren Religion, in dieser Eintracht und Ehrfurcht gegenüber dem Apostolischen Stuhle, dessen Primat Ihr als christlicher und ergebener Sohn in allen Stücken aufrecht erhaltet (cuius principatum ut Christianissimi et pii conservatis in omnibus)" l. 8, C. 1, 1 gegen Ende.

Darum kommt dem römischen Bischofe der Titel „Papst" (St. Papa) bereits ausschließlich zu, l. 7, C. 1, 1; Nov. 131, c. 2; der Titel Pontifex fast ausschließlich, l. 1, C. 1, 1; Nov. 9[2]). Mit der Lehre des Römischen Stuhles müssen alle Kirchen übereinstimmen, ll. 1. 7. 8, C. 1, 1. Es ist das ausdrücklich betonte Bemühen des Kaisers Justinian, keine kirchliche Frage, mag sie noch so klar und unzweifelhaft sein, ll. 7. 8, C. 1, 1, zu entscheiden, ohne Berichterstattung an den Papst. — Was einst die Konzilsväter zu Chalcedon 451 einmütig zum Ausdruck brachten, „Petrus hat durch Leo gesprochen"[3]), dessen waren sich die römischen Bischöfe auch nach dem C. J. C. klar bewußt. In l. 8, C. 1, 1 schreibt Papst Johannes II. an Kaiser Justinian: „An die Glaubensverweigerer richtet durch unseren Mund der Apostelfürst das Wort des Propheten Esaias: „Wandelt im Lichte eueres Feuers und der Flamme, die ihr entzündet habt": Niemals hat der Apostelfürst Petrus in seinen Predigten oder Briefen dieses Wort des Propheten Jesaias (50, 11) gebraucht, sondern der Papst nimmt das Wort und legt es dem Petrus in den Mund, um seine Amtsperson mit jener des Apostelfürsten zu identifizieren. Dieses Fortleben des Primats Petri in den Bischöfen von Rom anerkennt Kaiser Justinian nicht nur durch Aufnahme des Papstbriefes in den Kodex (l. 8), sondern ausdrücklich in der bereits erwähnten 9. Novelle mit den Worten „Summi Pontificatus apex; fons Sacerdotii". Und wenn Theodosius I. und seine Mitkaiser 380 ihren gesamten Untertanen als Glaubensnorm die von Petrus den Römern gepredigte Lehre vor-

1) Vgl. l. 23, C. (1, 2) cum Auth.

2) In l. 8, C. 1, 1 gebraucht ihn der Papst von einem Bischofe.

3) Migne, P. L. 54, 755 sq.; Hefele, CG. II, 353 ff.; Denzinger-Bannwart, n. 143.

schreiben, so sagen sie offenbar: Folget der Lehre des Papstes Damasus; denn in ihm lebt und predigt Petrus, l. 1, C. 1, 1 und Basiliken a. a. O. (unten S. 70).

Freilich dieser Abschnitt wäre unvollständig, wollten wir nicht eines gewichtigen Einwandes gedenken. Alt-Rom, so sehen wir, ist „caput omnium ecclesiarum". Aber auch von Konstantinopel wird gesagt: „Constantinopolitana ecclesia omnium aliarum est caput", l. 24, C. De Episcopis (1, 2). Dadurch scheinen die Anerkennungsworte des Kaisers Justinian bedeutende Einbuße zu erleiden.

Es sei nun zunächst nicht in Abrede gestellt, daß bereits die kommende Zeit des morgenländischen Schismas ihre Schatten vorauswirft, so daß man die Ansätze hierzu ganz deutlich unter Justinian und mehr verschleiert[1]) auch schon früher wahrnehmen kann. Operierte ja Kaiser Justinian in der Kirche allzuviel mit staatlichen Einrichtungen. So bestimmt er u. a. ll. 35. 36, C. (1, 3): „Jede Stadt soll ihren eigenen Bischof haben!" In der l. 43, C. (1, 3) ordnet er die Residenzpflicht der Bischöfe. Alt-Rom schwebt ihm auch vor Augen als die privilegierte Hauptstadt des Reiches. Darum findet er es billig, daß Neu-Rom derselben Privilegien teilhaft wird l. 6. 16—18, C. (1, 2) und l. 1, C. (11. 20).

Trotz alledem anerkennt Justinian den Primat des römischen Bischofs. Denn mag er auch „die Kirche von Rom Haupt aller anderen Kirchen nennen" (530), so ist ihm doch nur der Papst „das Haupt aller Priester" (sacerdotes-episcopi).

In der Aufzählung der Patriarchen gebraucht er (i. J. 545) folgende Worte: „Im Anschluß an die Entscheidungen (der vier ersten Konzilien) setzen wir fest, daß der heilige Vater von Alt-Rom der erste sei unter allen Bischöfen (sanctissimum Senioris Romae Papam primum esse omnium Sacerdotum); der selige Erzbischof von Konstantinopel, von Neu-Rom aber, nimmt den zweiten Platz ein nach dem heiligen Apostolischen Stuhl von Alt-Rom; allen übrigen Bischofssitzen aber gehe er vor", Nov. 131 c. 2. Die anderen Patriarchalsitze, von welchen Justinian hier spricht, sind die von Alexandrien und Theopolis (= seit 538 Antiochien), und Jerusalem, Nov. 123 c. 3. — Alt-Rom allein ist dem Kaiser „Gipfel des Hohenpriestertums" und „Quelle des Sazerdotiums" Nov. 9 (535). —

Was ferner der Kaiser in den ll. 7. 8, C. 1, 1 niedergelegt hat von der Notwendigkeit, daß alle Kirchen, auch die des Morgenlandes, Konstantinopel nicht ausgenommen, in der Glaubenslehre mit dem Papste und dem Apostolischen Stuhle von Alt-Rom übereinstimmen müssen, das hat weder er noch irgend ein anderer Kaiser vor ihm in bezug auf die Kirche von Neu-Rom zu betonen und auch nur zu erwähnen gewagt.

Kaiser Justinian fühlte eben auch ein doppeltes Gesetz in seinem Innern: einmal war er zu gut katholisch, um nicht den dogmatischen Vorrang Alt-Roms klar zu erkennen; anderseits lebte aber in ihm das lebhafteste Verlangen, Neu-Rom auch in kirchlicher Hinsicht zu heben, wie und wo immer es ging. Nicht zufrieden mit den Bestimmungen der 2. (Konstantinopel 381) und 4. Allgemeinen Synode (Chalcedon 451), welche den Bischof von Neu-Rom zum zweiten Patriarchen in der Christenheit gegen den Willen des Papstes[2]) und gegen die Rechte von Alexandrien und Antiochien erhoben, zeichnete der Kaiser diesen Metropoliten mit dem Titel „Patriarcha oecumenicus" oder „P. universalis" (l. 7, C. 1, 1 u. Nov. 3) aus. Einigermaßen begreiflich erscheint da die Anmaßung des Byzantinischen Bischofs Johannes des Fasters, der sich in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts (588) den Titel „Ökumenischer Patriarch" feierlich beilegte, da seinen Vorgängern gegenüber dies schon von kaiserlicher Seite geschehen war. Auch

1) Vgl. Lübeck, S. 15.

2) Erst das 4. Laterankonzil 1215 anerkannte diese Ordnung, c. 23. De priv. (V, 33) u. Denzinger-Bannwart, n. 436.

gegenwärtig führt der schismatische Erzbischof von Konstantinopel den Titel „Seine Heiligkeit, der ökumenische Patriarch und Erzbischof von Konstantinopel, Neu-Rom“[1]).

Noch ein anderes Wort bezeugt, wie sehr Justinian ohne Rücksicht auf dogmatische und geschichtliche Wahrheit seine Titel vergab: das Wort „Nostri Imperii mater“ für die „hochheilige Großkirche der Residenz“ Nov. 3. Praef., die „Hagia Sophia“ (Kirche der „Göttlichen Weisheit“), deren 532 abgebrannte Vorgängerin dem Kaiser Konstantin I. die Entstehung verdankte.

Wenn trotz dieser Förderungsbestrebungen der morgenländischen Metropole von seiten des Kaisers der Primat Alt-Roms im Rechtsbuch desselben Kaisers sich so zwingend durchringt, so ist das eben ein glänzendes Zeugnis dafür, daß das Altertum den Primat des Römischen Stuhles und Papstes als ein Stück des christlichen Denkens und Lebens betrachtete.

Aber welchen Umfang hatte dieser Primat? Sicher war er ein „Ehrenprimat“, aber er war mehr; er war wirklicher Jurisdiktionsprimat mit der Vollmacht, Gesetze zu geben, zu richten, zu strafen und zu verwalten. Schon aus der Berufung des Papstes auf „Pasce oves meas“ geht das hervor. Noch deutlicher aus der Bereitwilligkeit des Kaisers, alle Bischöfe des Morgenlandes dem Römischen Stuhle zu unterwerfen, was auch der Papst dankbar anerkennt l. 8, C. 1, 1. Ein Beispiel der Ausübung der kirchlichen Richter- und Strafgewalt durch den Papst findet sich in dem soeben zitierten Gesetze (l. 8). Am klarsten jedoch tritt in den Gesetzen des C. J. C. der Lehrprimat hervor, wovon wir nunmehr zu handeln haben.

3. Von dem unfehlbaren Lehramte des Papstes.

Der Lehrprimat des Petrus und seiner Nachfolger auf dem Bischofstuhle von Alt-Rom besteht nicht darin, daß die Päpste neue Glaubenssätze erfinden oder auf Grund göttlicher Offenbarung verkünden (die Offenbarung ist ja mit den Aposteln abgeschlossen); der Lehrprimat besteht vielmehr darin, daß die Päpste „das Glaubensgut (depositum fidei) unversehrt bewahren und getreu auslegen“ (Vat. sess. 4, cp. 4). In dieser Doppelaufgabe sind die obersten Hirten der Kirche, dann mit dem persönlichen Privileg der Unfehlbarkeit ausgerüstet, wenn sie „ex cathedra“ reden, d. h. wenn sie in der Ausübung ihres Amtes als Hirten und Lehrer aller Christen kraft ihrer höchsten Apostolischen Auktorität eine Lehre über Glauben und Sitten, welche die Gesamtkirche festzuhalten hat, in endgültiger Weise bestimmen (definiunt). Solche Entscheidungen (definitiones) sind aus sich selbst, nicht erst aus der Zustimmung der Kirche, unveränderlich[2]). Es ist nun unsere Aufgabe, diese Aufstellungen des Vatikanischen Konzils im einzelnen aus dem C. J. C. der Römer nachzuweisen und zu belegen.

1. Der Lehrprimat besteht nicht in der Erfindung oder Verkündigung neuer Offenbarungslehren. Das spricht unzweideutig aus Kaiser Theodosius I. in l. 1, C. 1, 1: Glaubensnorm soll sein „die von Petrus den Römern verkündete Lehre . . ., zu welcher sich Papst Damasus bekennt“. Haltet euch, so mahnt der Kaiser, an Papst Damasus; denn er lehrt nicht etwa eine neue Lehre, sondern er lebt im Glauben des Petrus. Den gleichen Gedanken betont Papst Johannes II. in seinem Brief an Justinian (l. 8, C. 1, 1): „Dieses (Euer Edikt) bestätigen wir, weil es mit der Apostolischen Lehre übereinstimmt, kraft unserer Auktorität“, also gerade deswegen, weil es nicht neu, sondern Offenbarungswahrheit der Apostel ist. Nochmals kommt der Papst auf das Edikt zu sprechen: „Dieser Euer Glaube ist der wahre, diese Religion die zuver-

1) Lübeck, S. 59, freilich „eine geborstene Säule von längst vergangener Pracht“.
2) Vaticanum sess. 4, cp. 4.

lässige; dieses haben alle Väter seligen Gedenkens und alle Vorsteher der römischen Kirche, denen wir in allem folgen: dies hat der Apostolische Stuhl bisher verkündet und unerschütterlich bewahrt." Immer kehrt der Gedanke wieder: Des Papstes Aufgabe ist es nicht, Neues auszudenken oder zu verkünden, sondern die alte Lehre unversehrt zu bewahren.

2. Der Lehrprimat besteht in der Unversehrterhaltung der Offenbarungslehre. Schon in den beiden vorausgehenden Stellen leuchtet uns diese Wahrheit entgegen. Ja aus allen Äußerungen der Kaiser und der Päpste, soweit sie im C. J. C. zu Worte kommen, ertönt das Wort: „Der Bischof von Rom Hüter des rechten Glaubens[1]). Immerhin haben wir ein Zeugnis, welches namentlich wegen der begleitenden Umstände ein ganz unantastbares Lob für die römischen Bischöfe enthält; es findet sich im Schreiben des Kaisers Justinian an den Patriarchen Epiphanios von Konstantinopel und lautet: „Wir dulden nicht, daß irgend ein Gegenstand kirchlichen Interesses nicht auch an Seine Heiligkeit (des Papstes) berichtet werde, da er ja das Haupt aller heiligen Priester Gottes ist, auch schon darum ganz besonders, weil, so oft in diesen Gegenden Häretiker aufgetaucht sind, sie durch den gerechten Urteilsspruch jenes ehrwürdigen Stuhles unterdrückt wurden."[2]) Häretiker sind es ja, welche Neuerungen bringen, und ihnen setzt Rom das unerschütterliche Wort entgegen: Nihil innovetur — nisi quod traditum est.

3. Der Lehrprimat hat ferner die Aufgabe, eine getreue Auslegung des Glaubensinhaltes zu geben. Eine solche getreue Auslegung gab Papst Leo I. in seinem „Apostolischen Schreiben" an den Patriarchen Flavian von K. im Jahre 449 und als dasselbe zu Beginn des Allgemeinen Konzils von Chalcedon 451 feierlich verlesen wurde, da riefen die 600 Konzilsväter einmütig: „Das ist der Glaube der Väter; das ist der Glaube der Apostel; so glauben wir alle; Petrus hat durch Leo gesprochen"[3]), und demgemäß trafen sie ihre Beschlüsse (1 Person, 2 Naturen in Christo), wie das Kaiser Marcian bezeugt 459 l. 4, C. 1, 1. „Es ist ein Unrecht", so schreibt der Kaiser an Palladius, den Präfektus Prätorio, „welches man an der ehrwürdigen Synode begeht, wenn man das einmal Entschiedene und richtig Geordnete der Wiederaufrollung und öffentlichen Erörterung unterwirft. Denn die Beschlüsse, welche gegenwärtig über den christlichen Glauben von den zu Chalcedon versammelten Bischöfen auf unseren Befehl hin erlassen wurden, fanden, wie man weiß, ihre endgültige Erledigung in Übereinstimmung mit den Apostolischen Erläuterungen (iuxta Apostolicas expositiones) und den Lehrentscheidungen der 318 hl. Väter (in Nicäa) und der 150 (in dieser Königsstadt)." Wie hier Leo I. die schwierigen eutychianischen Streitfragen durch getreue Auslegung des Glaubensinhalts klärt und löst, so bittet wiederum Kaiser Justinian I. den Papst Johannes II. i. J. 533, er möge ihm, dem Patriarchen von Konstantinopel und dem Gesamtepiskopat seine Lehrauffassung in der Akoimeten-Frage nicht vorenthalten. „Plus enim ita circa vos omnium amor et Vestrae sedis crescet auctoritas et quae ad Vos est unitas ss. ecclesiarum, inturbata servabitur, quando per Vos didicerint omnes beatissimi Episcopi eorum quae ad Vos relata sunt, sinceram Vestrae Sanctitatis doctrinam", l. 8, C. 1, 1. Papst Johannes hat denn auch mit der getreuen Darlegung der katholischen Lehre nicht zurückgehalten, wie seine beiden Schreiben v. J. 534 bezeugen.

1) Mirbt, S. 45 zu l. 1, C. 1, 1.

2) „Die Bischöfe zu Alt-Rom folgen in allem der apostolischen Überlieferung und sind niemals in der Lehre voneinander abgewichen, vielmehr haben sie den wahren und richtigen Glauben bis auf den heutigen Tag bewahrt". So Kaiser Justinian bei Knecht, S. 64.

3) Harduini Coll. Conc. II, 305.

4. Der Lehrprimat des Römischen Stuhles besteht darin, daß er, und zwar auch unabhängig von den Bischöfen, einzeln oder in ihrer Gesamtheit, die unveränderliche Glaubensnorm bietet für die gesamte Christenheit.

Das erste Zeugnis für diesen Satz bildet das bekannte Edikt des Theodosius und seiner Mitkaiser vom 28. Febr. 380 „Cunctos populos". „Alle Völker sollen, das ist unser Wille, jenem Glauben angehören, welchen der hl. Apostel Petrus den Römern gepredigt hat, wie die bis auf den heutigen Tag von ihm ins Herz gelegte Religion dartut" (oben S. 60). Kaiser Theodosius beabsichtigt, für sich und seine Untertanen, besonders die von vielen Irrlehren angesteckten Bewohner von Konstantinopel, eine Glaubensnorm aufzustellen. Selbstverständlich wollte der Kaiser seine Untertanen nicht dem Irrtum überantworten, sondern sie der wahren Lehre zuführen. Unter dieser Voraussetzung mußte die Glaubensnorm unfehlbar sein, d. h. die unveränderliche Wahrheit enthalten. Nun beachten wir die einzelnen Momente: Theodosius I. stellt als Glaubensnorm nicht auf die Lehre des Konzils von Nicäa 325, obwohl er es hätte tun können; denn die Lehre dieser Synode bot den wahren Glauben ohne allen Zweifel. Immerhin waren in den 55 Jahren neue Fragen aufgetaucht, und für diese bedurfte man einer weitergehenden Glaubensnorm. Jedenfalls wurde der Glaube des Nicänums formell im Edikte nicht erwähnt. — Theodosius stellt ferner als Glaubensnorm nicht die Lehre irgend eines anderen Apostels auf, sondern nur die des hl. Apostels Petrus. Und doch wären ihm andere Apostel näher gestanden: ein Paulus, der ja u. a. Korinth, Philippi und Thessalonik mit dem Glanze seiner Lehre erfüllt hatte, jenes Thessalonik, wo Th. das Glaubenssakrament empfing und das Edikt „Cunctos populos" eben erließ; ein Johannes, der großartige Verkünder und Verteidiger des Trinitätsglaubens, der sein Leben in Ephesus beschloß; ein Andreas, dessen Reliquien erst vor 23 Jahren (357) von Patras nach Konstantinopel übertragen wurden. Keiner findet Erwähnung; Richtschnur des Glaubens soll sein die Lehre des Petrus. — Glaubensnorm soll dann sein die den Römern gepredigte Religion des Petrus. Der Apostelfürst hat auch andere Gebiete mit dem Samen göttlicher Lehre befruchtet: Jerusalem und Palästinas Städte, Antiochien, Korinth, Alexandrien[1]) u. a., allein diese Kirchen treten zurück gegen jene von Alt-Rom, welcher Petrus das Erbe seines Amtes hinterlassen hat. — Aber wie kann die Lehre des Apostels Petrus Glaubensnorm sein, da er doch schon mehr als 300 Jahre seinen Mund im Tode geschlossen hat? Die natürliche Person des Petrus ist tot, aber die Amtsperson lebt und predigt bis auf den heutigen Tag (380) „religio usque nunc (adhuc) ab ipso insinuata declarat"[2]); sie lebt fort im Papste Damasus, der zu diesem Glauben gehört und gehören muß. Die Schlußfolgerung im Edikte des Kaisers Th. lautet demnach: Willst du den wahren Glauben haben, der dich zum katholischen Christen macht und vor der Häresie bewahrt, so mußt du den Glauben des Apostels Petrus haben; den Römern hat er ihn verkündet; in Rom findest du ihn auch heutzutage noch (usque adhuc = nunc). Wenn nun die römische Kirche das Privileg hat, den Glauben des Apostelfürsten unversehrt zu bewahren (Mirbt S. 45), so muß sie ausgerüstet sein mit dem Charisma der Unfehlbarkeit.

Das zweite Zeugnis für das unfehlbare Lehramt der Bischöfe von Alt-Rom findet sich im Schreiben des Kaisers Justinian I. an Papst Johannes II. im Jahre 533 (l. 8, C. 1, 1). Wie oben gezeigt wurde, handelt die cit. l. 8 von einem dogmatischen Streitpunkt: von der Akoimetenfrage. In dieser dogmatischen Frage bezeugt der Kaiser un-

1) Gelasius I. in Decretali a 495 apud D. B., n. 163.
2) J. Gothofredi, Com. perpetui in C. J. tom 6, p. 6.

zweideutig, und zwar sechsmal, seinen Glauben an das unfehlbare Lehramt des Papstes. „Stets war es unser eifriges Bestreben", so lautet der Anfang des kaiserlichen Briefes, „die Einheit mit Eurem Apostolischen Stuhle . . . aufrecht zu erhalten. Darum haben wir uns beeilt, alle Bischöfe des gesamten Morgenlandes dem Stuhle Eurer Heiligkeit in Einheit zu unterwerfen (et subiicere et unire)". Man beachte: Es handelte sich nicht um eine disziplinäre Angelegenheit, sondern um eine Glaubenswahrheit. Die Worte des Kaisers können also und müssen zunächst die Bedeutung haben: In Glaubenssachen habe ich bewirkt, daß alle Bischöfe des Orients mit E. H. übereinstimmen. Was Ihr lehrt, das müssen auch die orientalischen Bischöfe lehren; denn das halten wir für katholisch, was durch Euern hl Mund uns geantwortet wird[1]). — Fünfmal betont Justinian die Tatsache, daß die den Akoimeten entgegengesetzte Lehre in Übereinstimmung ist mit der Lehre des Römischen Stuhles („secundum vestram doctrinam, sequentes sanctitatem vestram, sequentes doctrinam apostolicae sedis vestrae, festinans in omnibus sedem sequi apostolicae beatitudinis vestrae"). Einige Ungläubige und Abtrünnige (= die Akoimeten) widersprachen der Lehre aller Bischöfe und das ist unrecht; denn diese ist die Lehre des Römischen Stuhles (l. 8. § 1). — Alle Bischöfe und die Archimandriten der Klöster halten fest an einem (= des Kaisers) Edikt; mit Recht; denn sie folgen hierin der Lehre des Hl. Stuhles; — „sie halten aufrecht die Einheit der hl. Kirchen, welche sie vom Sitze Euerer Apostolischen Heiligkeit haben" (l. 8, § 2). — „Wir nehmen an die heiligen 4 Konzilien (Nicäa, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon), wie Euer Apostolischer Stuhl lehrt und verkündet. Alle Bischöfe glauben so, bekennen und predigen gerade so im Anschluß an die Lehre Eures Apostolischen Stuhles" (l. 8, § 3). — Auch der Patriarch von Konstantinopel schrieb an E. H., „sich beeilend, in allem dem Apostolischen Stuhl Euerer Heiligkeit zu folgen" (l. 8, § 5). Eingehend auf diese Gedanken des Kaisers erklärt Papst Johannes in seinem Antwortschreiben zweimal feierlich: „Dein Edikt bestätigen wir, weil es mit der apostolischen Lehre übereinstimmt, kraft unserer Auktorität". Ziehen wir daraus den Schluß: Für den Kaiser, den Patriarchen von Konstantinopel, für alle Bischöfe (auch des Morgenlandes) ist in allen auf den Glaubensinhalt (depositum fidei) bezüglichen Fragen maßgebend nicht die Lehre der Konzilien oder des Gesamtepiskopates, sondern die Lehre des Römischen und Apostolischen Stuhles, die Lehre des Papstes. Wenn aber die Lehre des Apostolischen Stuhles, des römischen Bischofs Glaubensnorm ist, dann muß sie die gleiche sein wie der Unterricht der Apostel und wie die Lehre des Evangeliums, sie muß unfehlbar sein.

Mag sein, daß dem Kaiser der Wunsch, sein Edikt vom Papste bestätigt zu sehen, so ergebene Worte in den Mund legte, mag sein, daß auch Nützlichkeitsgründe den Kaiser zum Anschluß an Rom drängten[2]), immerhin bleibt die Tatsache bestehen, daß Justinian diese herrlichen Zeugnisse für den Primat des römischen Bischofs in das Corpus Juris Civilis aufnahm, wo sie unerschüttert stehen und leuchten wie ein „monumentum aere perennius"[3]).

1) Justinian an Papst Hormisdas i. J. 519 bei Thiel, cf. 99, p. 897.
2) Kirecht, S. 91.
3) Horaz, Oden III, 30, 1.

Der Wählerkreis bei den westfälischen Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat (1122)[1].

Von Dr. Franz Tenckhoff, Professor der Theologie in Paderborn.

Nach altem kirchlichen Rechte wurde der Bischof vom Klerus und Volk unter Mitwirkung der Komprovinzialbischöfe und besonders des Metropoliten gewählt. Ob letztere auch selbst Wähler waren, läßt sich nicht genau bestimmen. Jedenfalls kam ihnen die Prüfung der richtigen Ausübung der Wahl und ihre Bestätigung, auch die Weihe des Gewählten zu. Da im römischen Reiche die Missionierung ihren Anfang in den Städten nahm und von hier erst allmählich auf das Land sich ausdehnte, so werden vor allem der Klerus und das Laienelement der Bischofsstadt die Träger des Wahlrechts gewesen sein. Anders war es im Mittelalter. Bei der geringeren Bedeutung der Städte kamen Klerus und Laien von Stadt und Land in gleicher Weise für die Wahl in Betracht. Weil aber das Bischofsamt ein kirchliches Amt ist und der Klerus an der Besetzung desselben ein vorwaltendes Interesse hat, so trat dieser bei der Wahl vor den Laien hervor. So kommt es denn, daß in den Wahlprivilegien der fränkischen und deutschen Könige nur der Klerus als Träger des Rechtes der freien Bischofswahl genannt wird. In der alten Kirche hatte das Presbyterium, das sind die an der bischöflichen Kirche angestellten Presbyter und Diakone, wie es den Rat des Bischofs in der Verwaltung der Diözese bildete, so bei der Bischofswahl Einfluß vor dem übrigen Klerus. Auch im Mittelalter hatte die Domgeistlichkeit wegen ihrer engen Verbindung mit dem Bischofe bei der Wahl desselben die gewichtigste Stimme. Ein weiteres Moment, welches ihre Bedeutung für die Bischofswahl erhöhte, war die bei ihr im achten und neunten Jahrhundert allgemein erfolgende Einrichtung des kanonischen Lebens. Welch großen Einfluß die Domgeistlichkeit von Anfang an auf die Bischofswahl hatte, geht schon daraus hervor, daß viele königliche Wahlprivilegien sie geradezu als die Empfänger des Rechtes der freien Bischofswahl bezeichnen. Nur einige Beispiele aus der Nähe seien angeführt. Am 9. Mai 935 verlieh Heinrich I. den „fratribus in loco, qui vocatur Paderbrunno, Deo famulantibus" das Recht, aus ihrer Mitte den Bischof zu wählen[2]. Am 7. Juni 961 verlieh Otto I. in einem an den Bischof Landwart von Minden gerichteten Privileg den „fratribus eiusdem loci praefati" das gleiche Recht[3]. Das kanonische Leben gab aber überhaupt den Klerikern aller Kirchen, an denen es eingeführt wurde, erhöhte Bedeutung für die Bischofswahl. Es sind die sog. Kollegiatstifter. Aus demselben Grunde erlangten die Klöster größeren Einfluß auf die Wahl. Dieser größere Einfluß

1) In meiner Schrift „Die westfälischen Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat", welche zunächst als Dekanatsarbeit erschien, mußte ich aus Rücksicht auf den beschränkten Raum die Behandlung des Wählerkreises unterlassen.

2) Wilmans-Philippi, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Bd. II, Nr. 63. — Erhard, Codex Diplomaticus Historiae Westphaliae, Nr. 49.

3) Wilmans-Philippi, l. c. II, 84. MG. Diplomata Ottonis I. II, Nr. 227 T. S. 311.

der Dom- und Kollegiatkapitel und der Klöster kristallisierte sich mehr und mehr in der Person der Dignitäre jener Körperschaften. Es sind dieselben Personen, welche das Presbyterium, den Rat des Bischofs, bildeten. Das Presbyterium, dessen Mitglieder als Prioren bezeichnet werden, war in den verschiedenen deutschen Diözesen verschieden zusammengesetzt. G. v. Below hat in seiner verdienstvollen Schrift: Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechts der Domkapitel[1]), die Zusammensetzung des bischöflichen Presbyteriums, des Priorenkollegs, in den Diözesen Köln, Utrecht, Lüttich, Trier und Hildesheim im zwölften und dreizehnten Jahrhundert untersucht. Seine Resultate dürfen wir auch als maßgebend für andere deutsche Diözesen und für die vorhergehenden Jahrhunderte betrachten. Demnach gehörten zu dem Presbyterium die Dignitäre des Domkapitels, die Archidiakone, welche allerdings zumeist zugleich Domherren waren, die Pröpste und Dechanten hervorragender Stifter, namentlich in der Bischofsstadt selbst, und die Äbte einiger hervorragender Klöster[2]). Eben jene Qualität als Mitglieder des bischöflichen Presbyteriums, als Prioren, gab ihnen den hervorragenden Einfluß bei der Bischofswahl.

Wie unter dem Klerus, so traten auch unter den Laien von Anfang an einige vor andern an Bedeutung für die Bischofswahl hervor. Im römischen Reiche waren es die Großgrundbesitzer und die durch Amt oder Ehrentitel ausgezeichneten Personen[3]). Wie im Mittelalter die ganze Entwicklung der deutschen Verfassung die Macht mehr und mehr in die Hand bestimmter Klassen legte, so erlangten diese auch bei der Bischofswahl vor der Menge des Volkes größeren Einfluß. Der höhere und niedere Adel, die principes des alten Reiches und die nobiles, und später die Ministerialen kommen hier in Betracht. Da die Diözese ein festumrissenes Territorium ist, so sind Wähler nur diejenigen, welche in territorialer Beziehung zu derselben stehen[4]). Dabei ist es allerdings wohl möglich, daß ein Fürst oder Adliger, eben weil er in verschiedenen Diözesen Besitzungen, sei es Allod oder Lehen, hatte, auch in ihnen als Wähler zuständig war. Wie in der älteren Zeit die königlichen Beamten, namentlich die Grafen, so hatte später der Vogt des Stiftes großen Einfluß. Nicht zuzugeben ist, was v. Below[5]) behauptet, daß den nobiles gerade das Lehnsverhältnis das Anrecht auf Teilnahme an der Wahl verliehen habe. Das Wahlrecht hatten sie als hervorragende Glieder der Diözese aus dem Laienstande. Damit soll nicht geleugnet werden, daß das Lehnsverhältnis, eben weil es sie enger mit der bischöflichen Kirche verband und ihnen ein besonderes Interesse an der Besetzung des Bischofsstuhles gab, ihren Einfluß bei der Wahl erhöhte. Indem seit dem elften Jahrhundert die Ministerialen oder Dienstmannen einen eigenen Geburtsstand bildeten, der bald als (wenngleich unfreier) Ritterstand unmittelbar hinter den der freien Herren trat[6]), erlangten die bischöflichen Ministerialen bedeutenden

1) Historische Studien, Heft XI, Leipzig 1883, S. 23 ff.

2) Über Trier vgl. auch H. Bastgen, Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter (Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, H. 3. Paderborn 1910). Nach S. 138 waren die Archidiakone in Trier stets Domherren. Weiterhin vgl. R. Martini, Die Trierer Bischofswahlen vom Beginn des 10. bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts (Eberings Historische Studien, H. 72. Berlin 1909).

3) Hinschius, P., Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, II. Bd., Berlin 1878, S. 515.

4) So auch v. Below, l. c. 3. Die gegenteilige Ansicht von Laehns (Die Bischofswahlen in Deutschland von 936—1056. Greifswalder Dissertation, Greifswald 1909, S. 62) ist abzuweisen. Wenn Personen, die anscheinend einer Diözese nicht angehören, an einer Wahl, sei es am Bischofssitze, sei es am Königshofe, teilnehmen, so ist entweder anzunehmen, daß sie in der Diözese irgendwelche Besitzungen hatten, oder ihre Anteilnahme entbehrte jeder kirchenrechtlichen Bedeutung.

5) l. c. S. 3, Anm. 2.

6) Schröder, R., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte[3]. Leipzig 1898. S. 434.

Einfluß auf die Bischofswahl. Und dies um so mehr, als sie die Hofämter besetzten und auch sonst Verwendung im Dienste des Herrn, namentlich als Burggrafen, Vögte, Meier und dgl. fanden[1]). Diesen Klassen gegenüber traten die freien Bauern immer mehr zurück. Dagegen kamen mit der Entwicklung der Bischofsorte zu städtischen Gemeinwesen die Bürger in steigendem Maße in Betracht[2]).

Die genannten Klassen der Laienwähler werden in den Quellen verschieden bezeichnet, ohne daß man in jedem Falle feststellen kann, was die einzelne Bezeichnung bedeutet. Die allgemeinste Bezeichnung ist populus oder auch plebs, die als Korrelativ neben „clerus" gesetzt wird. Spezielle Bezeichnungen sind: magnates, milites, familia, primores oder primates civitatis[3]). Unter den magnates werden wir den Adel, die nobiles mit Einschluß der principes, zu verstehen haben[4]). Besonders oft werden in unsern Quellen die milites genannt. Der Ausdruck bezeichnet den niederen Adel, kaum schon in unserer Zeit die Ministerialen, welche erst seit dem elften Jahrhundert sich zu einem unfreien Ritterstand entwickelten[5]) und erst seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts durch den Übertritt zahlreicher freier Edlen in ihren Stand ihre eigentliche Bedeutung erlangten[6]). Dagegen werden unter dem Ausdruck familia die Ministerialen begriffen sein[7]). Die primores oder primates civitatis oder urbis sind wohl im allgemeinen die Vornehmen des Stifts, ohne daß das Wort civitas oder urbs zu pressen wäre[8]).

Aber immer war nach dem kirchlichen Rechte die Zustimmung des niederen Klerus und des Volkes zu der durch die Vornehmen beider Stände getroffenen Vorwahl erforderlich. Wohl setzten sich die Herrscher des früheren Mittelalters oft über das Wesentliche der kirchlichen Wahlbestimmungen hinweg, indem sie den Bischof einfach ernannten; aber wie man im Mittelalter in allen Dingen peinlich an der Form festhielt, so suchte man auch bei der Bischofswahl wenigstens diese zu wahren. Bei den am Orte der Sedisvakanz vollzogenen Wahlen folgte der Vorwahl sogleich die formale Wahl. Bei den am Hofe stattfindenden Wahlen erblickte man das notwendige formale Element der Wahl in der feierlichen zustimmenden Aufnahme des Gewählten durch Klerus und Volk. Diese susceptio brachte die Wahlen der letzteren Art erst zum formellen Abschuß, sie galt als die kanonische Wahl der Gemeinde[9]). Für die meisten derartigen Wahlen am Hofe wird, wie Laehns[10]) für die Zeit von 936—1056 bemerkt, die susceptio ausdrücklich überliefert, und diese Erwähnung wird nicht ohne Absicht geschehen sein. Eine eigentliche Wahl wird in der Regel nicht mehr stattgefunden haben.

Nachdem wir dargelegt haben, welche Bevölkerungsklassen im allgemeinen den Wählerkreis bei den Bischofswahlen des früheren Mittelalters gebildet haben, wollen

1) Schröder, l. c. 434.

2) v. Below, l. c. 3.

3) Gerdes, H., Die Bischofswahlen in Deutschland unter Otto dem Großen in den Jahren 953—973, Göttingen 1878, S. 42. — Hinschius, l. c. II, 534. Laehns (l. c. 62) fügt noch die Bezeichnungen optimates, capita, principes, senatus bei, ohne indessen die Quellen zu nennen. Der Ausdruck senatus ist wohl zu streichen, da er wohl nur für den höheren Klerus angewandt sein dürfte. In der Vita Brunonis (MG. SS. IV, 259) ist die Rede von dem huius sancti cleri senatus.

4) In der Vita Brunonis (l. c. IV, 258) werden die magnates neben dem totus clerus und der plebs genannt.

5) Siehe oben.

6) Schröder, l. c. 435.

7) In der Vita s. Oudalrici (MG. SS. IV, 416) wird die familia neben den milites genannt.

8) Die Gesta episcoporum Cameracensium sprechen einmal von den primores Cameracensium (MG. SS. VII, 438) und sodann von den primates urbis, bzw. civitatis (ib. 438).

9) Vgl. Laehns, l. c. 42 f., 91 f.

10) l. c. 43.

wir nun untersuchen, welche Nachrichten sich speziell für die westfälischen Bischofswahlen gewinnen lassen. Im voraus sei jedoch gleich bemerkt, daß die Quellen für Westfalen wenigstens an direkten Nachrichten nur geringe Ausbeute bieten. Da in der Zeit der letzten Karolinger und noch darüber hinaus bis in die zweite Hälfte der Regierung Ottos des Großen die Kandidaten für die westfälischen Bischofssitze durchweg dem heimischen Klerus entnommen zu sein scheinen, ein Umstand, welcher die Annahme berechtigt erscheinen läßt, daß die westfälischen Diözesen in jener Zeit wenigstens vielfach durch Wahl besetzt worden sind[1]), und da mehrere Bischöfe nachweislich vor ihrer Erhebung Grundbesitz in der Diözese hatten[2]), so dürften damals gerade die großen Grundbesitzer einen bedeutsamen Einfluß auf die Wahl ausgeübt haben.

In der Diözese Paderborn bildeten einige Dignitäre des Domkapitels, der Abt von Abdinghof und der Propst von Busdorf das Presbyterium des Bischofs, die priores[3]).

Ausführlich berichtet die Vita Meinwerci über die Erhebung Meinwerks von Paderborn. Nach dem Tode Rethars schickten die Paderborner eine Gesandtschaft, welche der Sitte gemäß aus vornehmen Geistlichen und Laien bestanden haben wird, an Heinrich II. nach Goslar, um den Tod des Bischofs zu melden und ihn zu bitten, in geeigneter Weise für einen Nachfolger zu sorgen. Heinrich pflog Rat mit den anwesenden Bischöfen und Fürsten und natürlich auch mit den Gesandten. Nach langer Beratung, bei der die verschiedensten Kandidaten in Betracht gezogen wurden, entschied er sich für seinen Kaplan Meinwerk. Alle Anwesenden stimmten zu. Sogleich am folgenden Sonntage empfing er die Bischofsweihe. Ausdrücklich wird die nachfolgende feierliche susceptio in Paderborn hervorgehoben[4]).

Einer der folgenden Paderborner Bischöfe wurde durch Wahl am Bischofsorte erhoben, Heinrich von Assel. Ausdrücklich nennt die Magdeburger Bistumschronik ihn „canonice electum“[5]). Heinrich, der Sohn des Grafen Gottfried, wurde im Investiturstreit von der kirchlich-sächsischen Partei erhoben, und so werden wir annehmen müssen, daß der Stiftsadel auf seine Wahl großen Einfluß geübt hat. Gegen ihn trat bald der Graf Heinrich von Werl als Bewerber um das Bistum auf.

---

1) Tenckhoff, F., Die westfälischen Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat (1122), Paderborn 1912, S. 13. Die Ausführungen G. Weises in seiner Schrift: Königtum und Bischofswahl im fränkischen und deutschen Reich vor dem Investiturstreit (Berlin 1912, S. 58ff.), über die Art und Weise der Besetzung der neugegründeten sächsischen, also auch westfälischen, Bistümer, daß nämlich diese als königliche Eigenkirchen galten, welche kein Wahlrecht hatten, in denen vielmehr der König das Ernennungsrecht besaß, erscheinen mir nicht so gesichert, um von der in meiner genannten Schrift vertretenen Ansicht über die Besetzung der westfälischen Bistümer in der Zeit bis zum Investiturstreite abzugehen.

2) So Wolfhelm von Münster, Thiadrich von Minden, Egilmar von Osnabrück, Drogo von Minden, (Tenckhoff, l. c. 14—17).

3) H. Aubin, Die Verwaltungsorganisation des Fürstbistums Paderborn im Mittelalter, Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, H. 26, Berlin und Leipzig 1911, S. 62f. Nach S. 63, Anm. 1 findet sich die Bezeichnung priores in Paderborn erst am Ende des 12. Jahrhunderts. — Vgl. auch J. Ohlberger, Geschichte des Paderborner Domkapitels im Mittelalter, Beiträge für die Geschichte Niedersachsens und Westfalens, H. 28, Hildesheim 1911, S. 92f., 98, 102—104.

4) Vita Meinwerci MG. SS. XI, 111f.: Ilico legatos suos ad eum (Heinricum) direxit ecclesia (Patherbrunnensis) ... Post haec ascitis episcopis et principibus, qui aderant, de successore ... consilium habuit; et diu scrutatis perspectisque plurimis, Meinwercum .... idoneum perhibuit. Ilico faventibus et congratulantibus omnibus, Meinwercum advocavit ... Sollempniter ergo consecratus, condigno honore Patherbrunno concursu et occursu omnis etatis et dignitatis deducitur et excipitur. Das in Goslar beobachtete Verfahren wird in der Vita Meinw. l. c. 112 electio genannt: ... consecratur, electioni eius et consecrationi congruente officio.

5) Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium in MG. SS. XIV, 407.

Den Münsterischen Bischofssitz kann man für die Zeit des elften und des beginnenden zwölften Jahrhunderts fast als eine Domäne des ostsächsischen Hochadels bezeichnen. Drei Bischöfe haben demselben sicher angehört. Dietrich I. († 1022) war ein Vetter des Bischofs Thietmar von Merseburg, welcher dem gräflichen Hause von Walbeck entstammte. Sein Nachfolger Siegfried († 1032) war ein Bruder Thietmars. Friedrich († 1084) war als der Sohn Dietrichs, des Markgrafen der sächsischen Ostmark und der Niederlausitz, ein Glied des Hauses Wettin[1]). Suitger († 1011) entstammte einem angesehenen ostsächsischen Adelsgeschlechte[2]). Erpho († 1097) war vielleicht ein Verwandter seines Vorgängers, des Wettiners Friedrich. Jedenfalls scheint er einem sächsischen oder thüringischen Geschlechte entstammt zu sein[3]). Dietrich II., der letzte Bischof unserer Periode, gehörte auch einem vornehmen Geschlechte an[4]). Wahrscheinlich war er ein Bruder des Grafen Hermann von Winzenburg und ein Vetter des späteren Kaisers Lothar[5]). Allerdings sind ja wohl alle Genannten bis auf den kanonisch gewählten Dietrich II. vom Könige erhoben worden, aber wir müssen bedenken, daß das durchweg nicht durch einseitige Ernennung geschah, sondern auf Grund sogenannter Wahlen am Hofe, bei denen der König mit den Abgesandten der Diözese sich beriet. Demnach werden wir in jenen Bischofserhebungen wohl mit Recht den Einfluß des Münsterischen Stiftsadels und des niederdeutschen Hochadels erkennen, und dies um so mehr, als jene Stände damals in steigendem Maße in die Domkapitel eindrangen. Anderseits spricht jene Besetzung des Münsterischen Bischofsstuhles mit Gliedern des hohen Adels für die wachsende Bedeutung dieses von Anfang an sehr umfänglichen Bistums. Vielleicht haben wir in dem Umstande, daß die beiden Nachfolger Siegfrieds von Walbeck, Hermann I. († 1042) und Rudpert oder Robert († 1063), wenn auch wohl dem niedersächsischen Adel, so doch dem niederen Adel angehörten[6]), eine Reaktion des niederen Stiftadels gegen den höheren Adel zu erkennen. Die Quellen berichten ausdrücklich, daß Dietrich II. in kanonischer Weise gewählt sei[7]). Diese Art der Erhebung entsprach den damaligen Verhältnissen in der Stadt Münster. Sie hatte mit dem Herzoge Lothar ihren Frieden gemacht und verblieb auch in den nächsten Jahren in dieser Stellung[8]).

Über Stand und Herkunft der Osnabrücker Bischöfe erfahren wir aus den Quellen nicht viel. Auch Gunther († 999) und Thietmar († 1023) entstammten ostsächsischen, wahrscheinlich adligen Geschlechtern[9]). In dieser Diözese bildeten die Kapitel der beiden städtischen Kollegiatkirchen, des Domes und der St. Johanniskirche, und nur diese den geistlichen Rat des Bischofs, das Presbyterium, und so hatten auch nur sie aus dem Klerus größeren Einfluß auf die Bischofswahl[10]). Nur das Kloster Iburg scheint vor-

1) Pelster, W., Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter, Weimar 1909, S. 66f.

2) Pelster, l. c. 66. Die Annales Quedlinburgenses (ad a. 993 MG. SS. III, 69) nennen ihn „vir illustris".

3) Pelster, l. c. 68. Löffler, K., Die westfälischen Bischöfe im Investiturstreit und in den Sachsenkriegen unter Heinrich IV. und Heinrich V., Paderborn 1903, S. 20.

4) Ekkehardi chronicon in MG. SS. VI, 256: Vir illustris natu.

5) Löffler, l. c. 34. — Pelster, l. c. 68f.

6) Pelster, l. c. 35. Robert war in der Nähe von Münster begütert.

7) Ekkehard, l. c. MG. SS. VI, 256: Thidericus, qui Burkardo Rufo . . . per electionem aecclesiasticam in cathedram Monasteriensem successerat.

8) Tenckhoff, l. c. 59. 9) Pelster, l. c. 26f., 35f.

10) Spangenberg, H., Beiträge zur älteren Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Fürstentums Osnabrück, in Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde Osnabrücks. 25. Bd. (1900), S. 9f. — Über Osnabrück vgl. auch H. Hagemann, Das Osnabrücker Domkapitel in seiner Entwicklung bis ins 14. Jahrhundert, Greifswalder Dissertation 1910, S. 110, 115f. — A. F. Meyer, Beiträge zur Geschichte des Kollegiatstiftes St. Johann zu Osnabrück, in Mitt. d. Ver. f. Gesch. u. Landeskunde Osn. 35. Bd., S. 167f.

übergehend einigen Einfluß auf die Diözesanregierung erlangt zu haben[1]). Nach der Chronik Ertmanns wurde Thietmar „nach dem gemeinsamen Rate aller Hofleute" von Heinrich II. eingesetzt[2]). Unter den Zustimmenden werden wir auch die Osnabrücker Abgesandten mitbegreifen. In dem Berichte der Vita Bennonis über die Erhebung Bennos II. zum Bischofe von Osnabrück finden wir alle Momente einer Wahl am Hofe erwähnt. Als die Osnabrücker Gesandtschaft den Tod ihres Bischofs Benno I. in Goslar meldete, schlug ihr Heinrich IV. den Hildesheimer Dompropst Benno als Nachfolger vor. Alle Anwesenden stimmten einmütig zu und wählten diesen zu ihrem Bischof. Noch an demselben Tage wurde er vom Könige investiert, alsdann sogleich von königlichen Gesandten nach Osnabrück geleitet und hier von Klerus und Volk mit großer Freude aufgenommen[3]). Die Weihe fand erst später statt. Trotzdem, daß Benno Zeit seines Lebens ein eifriger Anhänger des Königs blieb, bildete sich in Osnabrück eine gregorianische Partei, und diese erhob nach seinem Tode (27. oder 28. Juli 1088) den Abt Markward von Korvei in kanonischer Wahl zu seinem Nachfolger[4]). Doch war die Partei nicht stark genug, um ihm das Bistum dauernd zu sichern. Spätestens 1093 mußte er vor der Erhebung der kaiserlichen Partei weichen, und diese erhob den scharfen Antigregorianer, den Osnabrücker Dompropst Wido[5]). Widos zweiter Nachfolger Gottschalk wurde wahrscheinlich, wenn auch wohl unter dem Einflusse Heinrichs V., durch Wahl erhoben (vermutlich schon Ende 1110). Da er aber gegen das Ende seines Lebens die Schwenkung von der Seite des Kaisers zur sächsisch-kirchlichen Partei vollzog, so war bei seinem Tode (um die Wende des Jahres 1118) der Boden für eine kanonische Wahl vorbereitet[6]). In der Tat wählten Klerus und Ministerialen den dortigen Dompropst Diethard. Aber der Kaiser, welcher um Bestätigung angegangen wurde, erhob, „dem Rate schlechter Leute folgend", den Hildesheimer Dompropst Konrad zum Bischof. Doch hielten die Wähler an Diethard fest[7]), und diesem gelang es, sich im Stifte zu behaupten. Aus dem Umstande, daß unter den Laienwählern allein die Ministerialen genannt werden, ersehen wir, welche Bedeutung dieselben im Laufe des elften Jahrhunderts erlangt hatten[8]). In Westfalen kamen sie namentlich während der Sachsenkriege im Anfange des zwölften Jahrhunderts empor[9]). Unter den „pravi" sind wohl die kaiserlichen Parteigänger in Osnabrück zu verstehen.

Nach dem Tode Thiedrichs II. von Minden (19. Februar 1022) wurde der dortige Dompropst Alberich zum Bischof gewählt[10]). Er starb jedoch vor der Weihe und Inthronisation. Es scheint, daß er ohne, vielleicht gegen den Willen Heinrichs II. gewählt

1) Spangenberg, l. c. 11.

2) Ertmanni chronica ed. H. Forst in Osnabrücker Geschichtsquellen, Bd. I (1891), S. 46.

3) Vita Bennonis c. 13 MG. SS. XII, 66: Adunatis igitur in villa Goslaria, qui ad episcopum constituendum adesse deberent, eorumque super domino Bennone requisita sententia, omnes unanimiter ... voce et manibus consensu et animis sibi illum praeesse episcopum devotissime acclamando laudabant ... Statim eadem die a regis maiestate designatus in praesulem et per legatos idoneos protinus missus ad locum, maxima profecto cleri et populi est ibidem alacritate susceptus". Laudare ist sonst der terminus technicus für die abschließende Zustimmung der Gemeinde.

4) Tenckhoff, l. c. 61 f.

5) Tenckhoff, l. c. 62.

6) Tenckhoff, l. c. 64.

7) Osnabrücker Geschichtsquellen (Randnotizen Ertmanns zur Reimchronik) I, 185: De isto Thethardo legitur, quod ... electus fuit Osnaburge in episcopum et rege (sic!) presentatus, qui pravorum usus consilio pro eo Conradum ... substituit. Clerus vero et ministeriales in sua electione perseverant".

8) Vgl. S. 18.

9) Spangenberg, l. c. 12.

10) Annales Hildesheimenses MG. SS. III, 95: „Post quem (Thiedricum) Alberichus ... est electus".

wurde[1]). Brun († 10. Februar 1055) gehörte dem ostsächsischen Hochadel an; er war ein Bruder des Pfalzgrafen Siegfried von Sachsen[2]). Da, wie wir annehmen dürfen, Egilbert zur Zeit seines Todes (1. Dezember 1080) der gregorianischen Partei anhing[3]), so konnte der Mindener Dompropst Reinhard kanonisch gewählt werden[4]). Auf seine Wahl wird der Mindener Stiftadel großen Einfluß geübt haben. Aber Heinrich IV. erkannte die Wahl nicht an, sondern setzte aus eigener Machtvollkommenheit Folkmar als Bischof ein[5]). Folkmar vermochte erst nach dem Tode Reinhards (25. Februar 1089) sich dauernd im Besitze des Bistums zu behaupten. Er starb am 29. August 1095, wahrscheinlich durch Mörderhand auf Anstiften der Gegenpartei. Den damaligen Verhältnissen gemäß dürfen wir wohl schließen, daß sein Nachfolger Ulrich durch Wahl erhoben worden ist[6]). Als der kaiserlich gesinnte Bischof Widelo im Jahre 1105 vom päpstlichen Legaten, Bischof Gebhard von Konstanz, seines Amtes entsetzt wurde, wählten der junge König und der Klerus von Minden einen gewissen Gottschalk zum Bischof[7]). Nach dessen Tode (15. Dezember 1112) gelangte Widelo wieder in den Besitz des Bistums. Als er am 28. Dezember 1120 starb, wurde der Mindener Domherr Siegward, ein Verwandter des älteren Grafen Adolf von Schaumburg, einstimmig zum Bischof gewählt[8]). Wie um dieselbe Zeit in Münster und Osnabrück, so drang auch hier die sächsisch-kirchliche Partei durch.

1) Tenckhoff, l. c. 37 f.
2) Annal. Hildesh. MG. SS. III, 101 u. 102.
3) Löffler, l. c. 56 f.
4) Annales Patherbrunnenses, wiederhergestellt von P. Scheffer-Boichorst, Innsbruck 1870, S. 98: Pro quo (Eilberto) electus est Reinhardus.
5) Annal. Patherbr. 98.
6) Tenckhoff, l. c. 67.
7) Ann. Hild. ad a. 1105, l. c. 108 . . . quem (Godescalcum) rex et clerus eiusdem loci elegit.
8) CDHW. 189: . . . communi consensu, voluntate et peticione provisor aecclesiae (Mindensis) sum constitutus.

Kirche, Staat und Frühkapitalismus.

Von Privatdozent Dr. Jakob Strieder in Leipzig.

„Not kennt kein Gebot."

Die Geschichte der Entfaltung des kapitalistischen Geistes in Europa ist die Geschichte der Entfaltung des Individuums, der einzelnen kräftigen Persönlichkeit auf dem besonderen Gebiete der materiellen Kultur, auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens. Wie der Gesamtindividualismus in jener Kulturbewegung, die wir Renaissance nennen, so tritt auch der wirtschaftliche Individualismus zuerst in Italien in einem größeren Maßstabe in die Erscheinung als eine Teilmanifestation des gewaltigen Geistes, der an die Arbeit geht, die moderne Welt zu begründen. Wie auf politischen, auf religiösen, auf künstlerischen Gebieten, so hoben sich in Italien schon seit dem 10. Jahrhundert auch auf dem Gebiet des Wirtschaftslebens zuerst einzelne, dann im Verlaufe des 12. und 13. Jahrhunderts immer mehr besonders kräftige Individualitäten aus der großen Masse heraus. Menschen, die über ihre Kreise, über ihre Handels- und Gewerbsgenossen hinauszukommen suchten und hinauszukommen wußten. Männer, die sich nicht mit der im allgemeinen üblichen Wirtschaftsweise begnügten, mit der Wirtschaftsform, die wohl eine gewisse standesgemäße Nahrung verbürgte, aber nicht viel darüber hinaus. Persönlichkeiten, die neue Erwerbsmöglichkeiten kühnen Geistes erfaßten, die neue Methoden der Betätigung eines gesteigerten Erwerbstriebes sich zu eigen machten.

Es fragt sich, welches waren die Motive, die diese Naturen zu einer so intensiven Betätigung des Erwerbstriebes vermochten? Der Wunsch, in die sozial höhere Klasse hinaufzusteigen, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Sorge um die Familie? Das und manches andere noch hat zweifellos mitgespielt, aber im Grunde und gerade bei den schöpferischsten dieser Naturen am meisten war es noch etwas anderes. Im Untergrunde, oft hinter der Bewußtseinsschwelle, trieb sie das Betätigungsbedürfnis der eigenen, kräftigen Persönlichkeit. Jener unaufhörliche Schaffensdrang, der nicht nach dem Wozu, nicht nach dem Wofür fragt, der sich betätigen muß auf dem Gebiete, auf das sein Träger — man möchte sagen zufällig — gestellt ist. Diese stete Schaffensbereitschaft, die immerfort nach Befriedigung drängt, läßt sich nicht erklären, läßt sich nicht restlos in einzelne Komponenten auflösen. Sie ist mehr als Freude am Gelingen und an der Macht, mehr als Gewohnheit, obgleich dies alles und vieles andere mitspricht. Sie muß in ihrer tiefsten Wesenheit schlechterdings als etwas allen schöpferischen Naturen eigenes angesehen und hingenommen werden. In klassischer Reinheit kommt die geschilderte Seelenstimmung in einem viel zitierten Worte Jakob Fuggers, des bedeutendsten deutschen Frühkapitalisten, zum Ausdruck. Als dem einst sein Schwager riet, er solle sich vom Geschäft zurückziehen und den so mühsam erworbenen Reichtum in einem ruhigen Lebensherbst genießen, da gab ihm der Fugger zur Antwort: „Er hätte viel einen anderen Sinn, er wolle gewinnen, dieweil er könnte." Warum, ist nicht gesagt, konnte auch

von Jakob Fugger nicht gesagt werden. Der Erwerb von Geld und immer wieder von Geld ist in seinem Ausspruch als eine Art Selbstzweck gedacht.

Die äußeren Umstände, die wirtschaftliche Weltlage, wenn man sich so ausdrücken darf, war seit dem 11. Jahrhundert günstig für die Entfaltung und Verbreitung des kapitalistischen Geistes in Italien. Auf die schlechten Zeiten des 9. und 10. Jahrhunderts mit ihren Sarazenen- und Magyarenstürmen und anderen Schädigungen des Wirtschaftslebens waren bessere Zeiten gefolgt. Der nie ganz unterbrochene Handel mit Byzanz und der Levante überhaupt konnte in größerem Stile aufgenommen werden. Dann brachten die Kreuzzüge die italienischen Kaufleute direkt in die griechisch-arabische Welt hinein, die sich ihnen bis dahin fast nur auf dem Markt von Byzanz durch Vermittelung der Byzantiner dargeboten hatte. Eine Fülle von Betätigungsmöglichkeiten ergab sich infolge dieser Vorgänge kühnen, aufwärts strebenden Naturen unter den italienischen Kaufleuten. Aber nicht genug, daß sich lohnendere Einkaufsgebiete eröffneten, auch Käufer von orientalischen Waren traten im wachsenden Maße seit dem 11. Jahrhundert an Italien heran. Die steigende Kultur in Flandern, in Deutschland, in Frankreich, England usw., später auch in den skandinavischen und slawischen Ländern, forderte orientalische Waren. In erster Linie waren es naturgemäß die italienischen Städte, bei denen man die steigende Nachfrage zu decken suchte. In und mit den genannten und vielen anderen Betätigungsmöglichkeiten, sie teilweise verursachend und von ihnen wiederum angeregt und beeinflußt, hat sich der kapitalistische Geist, der Geist des ökonomischen Individualismus, in Italien seit dem 12. Jahrhundert besonders in großem Stile und in glänzender Weise entwickelt. Als seine Träger kommen kräftige, unermüdliche Persönlichkeiten im Wirtschaftsleben aller Städte empor. Ihre Vermögen wachsen in diesem Aufsteigen. Kredit und Einlagen von Verwandten und Fremden vergrößern noch deren kapitalbildende Wirkung. Man glaubt an diese rastlos tätigen Menschen, man gibt ihnen Glauben, d. h. Kredit. Ein Großhändlerstand bildet sich, und ein Bankierstand von bald internationaler Bedeutung. Ein großer Teil der orientalischen Industrien wird nach Italien verpflanzt. Im Mittelmeer entsteht eine Kolonialwirtschaft der italienischen Stadtstaaten, die in ihren Organisationsformen für die Spanier und Portugiesen, ja selbst für die Holländer des 17. Jahrhunderts noch vorbildlich werden konnte.

Wie der Geist der italienischen Renaissance rationelle, das heißt vernunftgemäß ausgesonnene Methoden der Staatsregierung, der Verwaltung, der Diplomatie, der Kriegskunst usw. ersann, so schuf er auf wirtschaftlichem Gebiet den ökonomischen Rationalismus. In großartigen, fein durchdachten Formen der Handelstechnik, des Kredits usw., besonders in der doppelten Buchführung, gab sich der Renaissancegeist des italienischen Unternehmertums eine durch und durch rationelle Grundlage seiner Wirksamkeit. Der größten Schöpfung des Gesamtgeistes der italienischen Renaissance, dem Staate als Kunstwerk, stellt sich eine aus demselben Geist geborene Schöpfung der auf sich selbst gestellten Persönlichkeit an die Seite: Die Wirtschaft als Kunstwerk, das moderne Geschäft, die kapitalistische Unternehmung.

Von Italien aus hat sich dann der kapitalistische Geist über ganz Westeuropa verbreitet. Zum Teil in direkter Übernahme, dadurch, daß die Kaufleute jener Länder bei den Italienern in die Lehre gingen. Oft im wahren Sinne des Wortes. Mehr aber noch, weil sich auch in den übrigen westeuropäischen Ländern eine individualistische Geistesrichtung angebahnt hatte, die naturgemäß auch auf das wirtschaftliche Gebiet übergriff und sich hier, weil die äußeren Bedingungen günstig waren, in einzelnen, kräftigen Persönlichkeiten entwickeln, auswirken und von ihnen aus verbreiten konnte.

Am Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts ist der kapitalistische Geist über eine ansehnliche Oberschicht der wirtschaftlich Tätigen in ganz Europa verbreitet. Für den, der diese Entwicklung genauer verfolgt, erhebt sich dabei immer und immer wieder die Frage:

Wie konnte sich der kapitalistische Geist durchsetzen gegen die entgegenstehende Wirtschaftsethik der mittelalterlichen Kirche und gegen einen Staat, der der Kirche seinen weltlichen Arm lieh.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, im einzelnen zu schildern, wie die Wirtschaftsethik der mittelalterlichen Menschheit aussah. Ich kann nur ganz flüchtig darauf eingehen, um zu zeigen, welche wirtschaftsethischen Anschauungen der aufkommende und um sich greifende kapitalistische Geist zu zersetzen sich anschickte.

Die mittelalterliche Wirtschaftsmoral, wie sie beispielsweise bei Thomas von Aquino niedergelegt ist, beruht durchaus auf der Idee der auskömmlichen Nahrung, auf der Forderung, der einzelne solle danach streben, sein standesgemäßes Auskommen zu haben, aber auch nicht viel darüber hinaus. In der Zunftverfassung hat die mittelalterliche Stadt, hat der mittelalterliche Staat versucht, diese wirtschaftsethische Forderung zu verwirklichen. Es wird m. E. für die bekannte Streitfrage nach der Entstehung der Zünfte im Mittelalter viel zu wenig oder vielmehr gar nicht beachtet, daß das wichtigste Motiv für die bischöflichen Stadtherren, die Zunftbildung zuzulassen, in dem Wunsche bestand, durch Innungen das christliche Wirtschaftsideal zu verwirklichen. Das christliche Wirtschaftsideal mit seinem Ausschluß der heftigen Konkurrenz, mit seiner Garantierung eines standesgemäßen Auskommens für möglichst alle Bewohner der Stadt. Man hat mit Recht betont[1]), daß dieses Ideal nicht zu großen wirtschaftlichen Taten hinzureißen imstande ist, daß es vielmehr leicht zu „quietistischer Behaglichkeit und Ruheseeligkeit" führe. Aber derselbe Beurteiler ist weitherzig genug, um diesem Verdikt die folgende Würdigung hinzuzufügen: Solange das Wirtschaftsideal des Mittelalters nicht „Ausartungen der Repression" erzeugte, basierte es doch auf einer „Weltanschauung, der niemand seine Achtung versagen kann. Es setzt nicht den höchsten Wert des Lebens in den Geldgewinn, sondern es betrachtet umgekehrt nur den Erwerb als notwendige Grundlage für ein Leben, das anderen und höheren Zielen zu dienen bestimmt ist. Es will den Kampf ums Dasein auf wirtschaftlichem Gebiet, das rücksichtslose Niederkämpfen des Schwächeren nach Möglichkeit ausschalten, indem es allen eine zwar bescheidene, aber sichere Existenz gewährleistet". Wygodzinski hat auch bereits erkannt, daß das Wirtschaftsideal des Mittelalters „in voller Reinheit nur durchzuführen ist, solange die Bevölkerung stationär bleibt". Also in der geschlossenen Stadtwirtschaft, die ja notwendigerweise zum mittelalterlichen Wirtschaftsideal gehört und die auch von Thomas von Aquino als Ideal proklamiert wird. Es ist kein Zufall, wenn ein neuzeitlicher, katholischer Sozialethiker, Kempel mit Namen, der allerdings von den berufenen Organen der katholischen Kirche abgelehnt worden ist, die Beseitigung des Kapitalismus etwa folgendermaßen fordert: „Man beschränke jede einzelne Stadtgemeinde, große und kleine, auf möglichst allen Gütererzeugungsgebieten wieder auf sich selber und ordne in ihr selber die Erwerbs- und übrigen Gesellschaftsverhältnisse. . . . Die tolle, ungebundene Provinzial-, Volks- und Weltwirtschaft hat dann alsbald von selbst ein Ende; die der Freiwirtschaft eigene, grenzenlose Verwidlung aller Geschäfte, das dadurch bedingte Emporkommen der Stärkeren über die Schwächeren, die Ansammlung der materiellen Gütererzeugungsmittel in immer weniger Händen, die Dienstbarmachung breiter Arbeitermassen durch wenige Schlotbarone, das Gewerkschaftswesen, Kartellwesen und alle anderen, den Gesellschaftskörper wild durchwühlenden Interessenbestrebungen, kurz, der ganze neuzeitliche, industrielle Kapitalismus hat sein Ende gefunden[2])." So toll die Forderung ist, logisch ist die Erkenntnis, daß ein unkapitalistisches Wirtschaftsleben nur in einer geschlossenen Stadtwirtschaft mit Zünften usw. existieren kann.

1) W. Wygodzinski, Wandlungen der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert. Köln 1907, S. 14.
2) F. Kempel, Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben. Mainz 1902.

Der Versuch, das gesamte Wirtschaftsleben der mittelalterlichen Städte in das Zunftsystem zu bringen, ist aber doch nur sehr teilweise geglückt. Es ist zweifellos, daß schon zu Thomas von Aquinos Zeiten, in Italien wenigstens, sein wirtschaftliches Idealbild mit der Wirklichkeit in den bedeutenden Handelsstädten in krassem Widerspruch stand. Die großen Kaufleute von Pisa und Florenz, von Venedig, Genua usw. hatten „viel einen anderen Sinn", als den, sich mit einem knappen, standesgemäßen Auskommen zu begnügen. In ihnen hatte der kapitalistische Geist die zünftige Beschränkung der Betätigung des Erwerbssinnes längst zunichte gemacht. Auch in Deutschland gab es schon im 13. Jahrhundert Städte (Köln, Mainz, Regensburg usw.), in denen sich ein wachsender Stand von Großhändlern über die handwerksmäßige Auffassung des Erwerbslebens erhob. Im 14. und 15. Jahrhundert vermehrte sich dann überall die Zahl der Städte mit kapitalistisch fühlenden und kapitalistisch handelnden Kaufleuten bedeutend.

Es fragt sich, wie hatte sich der kapitalistische Geist, der kapitalistische Kaufmann durchzusetzen vermocht gegen die entgegenstehende Wirtschaftsethik der Kirche und des Staates?

Sprechen wir zunächst von der Kirche. Wie hatte sich der kapitalistische Geist ausbreiten können gegenüber einer kirchlichen Lehre, die im kanonischen Zinsverbot einen Riegel vor die Ausbreitung jeder Kreditwirtschaft zu schieben sich mühte? Bei der Macht, die die mittelalterliche Kirche über die Gemüter ausübte, ist diese Frage besonders wichtig.

Man hat hie und da den Umfang des kanonischen Zinsverbotes abzuschwächen versucht. Man hat behauptet, das kanonische Zinsverbot habe sich nur auf den Konsumtionskredit bezogen, nicht aber auf den Produktivkredit, es sei nur gegen die Ausbeutung der Notlage des Kreditsuchenden erlassen worden. Neuerdings hat Franz Keller in einer interessanten Schrift über Unternehmung und Mehrwert die genannte Ansicht wieder vertreten[1]). So angenehm seine Anschauung für eine Erklärung des Eindringens des kapitalistischen Geistes in die Wirtschaftsordnung des Mittelalters wäre, so wenig läßt sie sich mit den historischen Tatsachen in Einklang bringen. Wohl ist das Zinsverbot von der Kirche in einer Zeit vorwiegend naturaler Wirtschaft aufgestellt worden, zu einer Zeit, als Geldkapital noch eine geringe Rolle spielte, als die Kapitaleigenschaft des Geldes noch kaum erkannt war und die zinsbare Verwertung des Geldes dem allgemeinen Stande der Wirtschaft zuwiderlief[2]). Zu einer Zeit also, wo man fast allein Geld zu dem Zwecke lieh, um sich Konsumtionsmittel damit zu kaufen, und nicht zu produktiven Zwecken, d. h. um mit Hilfe des geliehenen Geldes Geschäfte zu treiben. Das alles ist richtig und für die Beurteilung der Entstehung des Zinsverbotes von Bedeutung. Aber es muß für unsere Frage hervorgehoben werden, daß die Kirche theoretisch und in der Judikatur das kanonische Zinsverbot noch aufrecht erhalten hat, als es durch die veränderten wirtschaftlichen Zustände unhaltbar geworden war. Das ganze Mittelalter hindurch haben besonders die einflußreichen Volksprediger und Volksbeichtiger der Dominikaner und Franziskaner sich gegen das Zinsnehmen gewendet. Noch Luther verwarf das Zinsnehmen ganz generell. Er steht hier völlig auf dem Standpunkt der extremsten Scholastik.

Das Zinsverbot war nun aber nur ein Teil der wirtschaftsethischen Anschauungen der christlichen Kirche, die einer schnellen und ungehinderten Entfaltung des kapitalistischen Geistes hindernd im Weg standen. Andere Anschauungen wirkten in derselben, die Ausbreitung der den Kapitalismus aufhaltenden Richtung. Ich hebe hier nur noch die Forderung des „gerechten Preises" hervor. Die Frage nach dem justum pretium, nach dem turpe lucrum, nach der moralisch erlaubten Höhe des Geschäftsgewinnes, hat das ganze Mittelalter lebhaft be-

1) Franz Keller, Unternehmung und Mehrwert. Eine sozialethische Studie zur Geschäftsmoral. Köln 1912. (Vereinsschrift der Görresgesellschaft.)

2) Handwörterbuch der Staatswissenschaften. 2. Aufl., 7. Bd., S. 961.

schäftigt. Noch Luther schrieb in seiner bekannten Schrift „Vom Kaufshandel und Wucher": Es sollt nicht so heißen, ich mag meine Waar so theur geben als ich kann oder will; sondern also: Ich mag meine Waar so theur geben als ich soll, oder, als recht und billig ist. Gerade zu Anfang des 16. Jahrhunderts ist in Deutschland von den Bußpredigern die Forderung des gerechten Preises, des justum pretium, am schärfsten betont worden, wie überhaupt die antikapitalistische Tendenz im 16. Jahrhundert in Deutschland ihren Höhepunkt erreicht. Man muß die Reichstagsverhandlungen über Monopole lesen, wie sie besonders seit 1512 einsetzten, um den ganzen Ingrimm der kleineren, öffentlichen Gewalten gegen den kapitalistischen Geist zu erkennen. Was im Mittelalter unter „Fürkauf" bekämpft worden war, der Versuch, durch einen teilweisen Aufkauf der Waren sich einen gewissen Monopolpreis zu verschaffen, das bekämpfte man jetzt unter dem neuen Schlagwort der Monopolia. Jede Verabredung kartellartiger oder monopolistischer Natur, die einen Ausschluß der Konkurrenz und damit eine Hebung der Preise bezweckte, wird als „wucherischer Kontrakt" gebrandmarkt und streng in verschiedenen Reichstagsabschieden verboten. Ich werde in einem größeren, noch im Verlaufe dieses Jahres erscheinenden Werke[1]) auf diese Dinge ausführlicher zu sprechen kommen, hier müssen wir zu der Frage zurückkehren, die ich vorhin stellte und die wir nach dem inzwischen Gesagten noch tiefer verstehen gelernt haben werden. Ich frage von neuem: Wie kam es, daß sich der kapitalistische Geist, daß sich der kapitalistische Kaufmann gegen die Unsumme von Hemmungen durchzusetzen vermochten, die sich aus den wirtschaftsethischen Anschauungen der mittelalterlichen Kirche und des Staates heraus ihnen entgegenstemmten?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer zu geben. Die Kirche und der Staat konnten den kapitalistischen Kaufmann für ihre eigenen staatlichen Aufgaben, für die sich mehrenden Aufgaben der großen Politik, des Kriegswesens, der Verwaltung usw. schon im Mittelalter nicht mehr entbehren. Sie waren durch ihre damit zusammenhängenden, wachsenden Geldbedürfnisse und ihre zunehmenden Geldgeschäfte gezwungen, den kapitalistischen Kaufmann zu Hilfe zu rufen, ihn zu gebrauchen und so seine Bedeutung und Wirksamkeit zu vergrößern. Was sie theoretisch so streng verurteilten, die beiden Mächte Kirche und Staat, das konnten sie in praxi nicht entbehren. Es ist ein eigenes Geschick um Ideen in der Weltgeschichte. Als eines der sonderbarsten ist mir immer die Tatsache erschienen, daß vielleicht nichts die Verbreitung der Kreditwirtschaft und der kapitalistischen Wirtschaft praktisch mehr gefördert hat, als das Papsttum, also als die Spitze jener Institution, die theoretisch sich am heftigsten gegen den kapitalistischen Geist gewendet hatte und sich trotz ihrer entgegenstehenden Praxis im Verlaufe des Mittelalters immer wieder wandte.

Im großen Zuge gesehen verlief die praktische Förderung des kapitalistischen Kaufmanns durch die Kurie etwa folgendermaßen: Die römische Kurie sah sich besonders seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts infolge ihrer wachsenden Verwaltungsaufgaben und infolge ihrer zunehmenden Weltmachtspolitik gezwungen, ein dichter und dichter werdendes System von Steuern und Abgaben über die Christenheit, namentlich über den Klerus, zu legen[2]). Für die Überweisung der Abgaben aus den verschiedenen Ländern nach Rom, bald auch für Vorschüsse auf diese Abgaben und auf anderes hin, konnten die Päpste ebensowenig wie die Abgaben leistenden Kleriker auf die Dauer den kapitalistischen Kaufmann der italienischen Städte entbehren. Oft brauchte die Kurie die Kaufleute auch, um größere Geldsummen bei ihnen als Depositen niederzulegen und zur rentablen Anlage zu bringen. Es ist bekannt, wie

1) Das den Titel trägt: „Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen. Monopole, Kartelle und neue Formen der Handelsgesellschaft im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit".

2) A. Gottlob, Päpstliche Darlehnsschulden des 13. Jahrhunderts. Historisches Jahrbuch 20 (1899), S. 665 ff.

gerade die vielfachen Aufgaben, die das päpstliche Finanzsystem stellte, dazu beitrug, aus der italienischen Kaufmannswelt als Oberschicht ein mächtiges, internationales Bankierstum erwachsen zu lassen. Dabei kann es nach den grundlegenden Forschungen Gottlobs und anderer nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Päpste schon im 13. Jahrhundert bewußt und mit Absicht in verschiedenen Formen ihren kaufmännischen Helfern und Gläubigern Zins gezahlt haben. Selbst die religiösesten Päpste mußten sich, „wie alle anderen Menschen, dem Machtgebot der Umstände beugen“[1]). Ohne Zinsenzahlung war kein Geld zu beschaffen für die wachsenden Aufgaben einer Weltorganisation, wie sie die Kirche geworden war. So blieb nichts anderes übrig, als im Widerspruch zum kanonischen Ideal in praxi Zinsen zu zahlen und damit den sich verbreitenden kapitalistischen Geist moralisch und praktisch zu fördern.

Und wie es der Kirche gegangen war, so ging es auch dem Staate. Auch der Staat, der zunächst durchaus auf dem Standpunkt der mittelalterlichen Wirtschaftsethik gestanden hatte, konnte bald für seine Zwecke, in erster Linie für seine Kriegszwecke[2]), den kapitalistischen Kaufmann nicht mehr entbehren. Das zeigte sich schon deutlich in den italienischen Renaissancestaaten seit dem 13. Jahrhundert. Hier wurde der Satz „pecunia nervus belli“ zuerst ausgesprochen. Aber auch in jedem anderen christlichen Staate schon des 14. und 15. Jahrhunderts scheiterte jeglicher Wunsch, gegen den vordringenden kapitalistischen Geist Stellung zu nehmen, an den realen Geldbedürfnissen des Alltags. Solange dabei in den außeritalienischen christlichen Staaten die Juden und die landesfremden italienischen Geldwechsler, die sog. Lombarden oder Kawertschen, das Geldbedürfnis der Fürsten befriedigten, war der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis noch nicht so auffällig. Für die Juden galt nach einer verbreiteten Anschauung das kanonische Zinsverbot nicht, und den landesfremden Lombarden zählte man auch kaum unter die Christenmenschen.

Anders wurde die Sache, als die Kaufleute des eigenen Landes die Juden und Kawertschen immer mehr aus dem reichen Gewinn abwerfenden Geldgeschäft verdrängten und die staatlichen Gewalten nun mit diesen heimischen Kapitalisten arbeiten mußten. Erst jetzt klaffte zwischen der kanonischen Zinstheorie des christlichen Staates und der Praxis ein unüberbrückbarer Widerspruch. Und doch konnten selbst die gewissenhaftesten Fürsten daran nichts ändern. Auch sie kamen ohne den kapitalistischen Kaufmann nicht mehr aus. Die gewissenlosen Fürsten aber haben nicht selten den Widerstreit zwischen dem christlichen Wirtschaftsideal, das noch immer die öffentliche Meinung beherrschte, und der Praxis benutzt, um reiche Gläubiger zu vernichten oder doch um ihre hergeliehenen Kapitalien zu bringen. Zumeist stand selbst in dem Europa des 16. Jahrhunderts noch die öffentliche Meinung auf der Seite des Fürsten, der sich bankrott erklärte und den Kapitalisten, die ihm aus schweren Finanznöten geholfen hatten, die Zahlung verweigerte. Für die große Menge waren die Kaufleute, die sich mit Geldgeschäften befaßten, eben alle mehr oder weniger Wucherer. Selbst Matheus Schwarz, der Hauptbuchhalter der Fugger, schreibt zu Anfang des 16. Jahrhunderts noch in einem Lehrbuch über Buchhaltung, an der Stelle, wo er die im kaufmännischen Leben üblichen Fremdworte verdeutscht: „Interesse, das ist höflich gewuchert; Finanzen (d. h. Finanzgeschäfte treiben) ist gleich höflich gestohlen.“

Der vielgenannte Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis wirkte natürlich hemmend auf das Wirtschaftsleben und korrumpierend auf die öffentliche Moral. Die kleinste staatliche Gewalt und nicht wenige Privatleute glaubten sich bei Zahlungsunfähigkeit oder bei Zahlungsunlust hinter den Wucherparagraphen und das kanonische Zinsverbot zurückziehen zu

1) A. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig. 2 Bde. Leipzig 1900, I. Bd., S. 268.

2) Neuerdings hat W. Sombart die Bedeutung des Kriegswesens für die Entwicklung des Kapitalismus ausführlich und eindringend klargelegt. Krieg und Kapitalismus, München und Leipzig 1913.

können. Und selbst das Raubrittertum, das die Kaufleute plünderte, suchte sich gern aus der antikapitalistischen Tendenz der mittelalterlichen Wirtschaftsethik ein Mäntelchen für sein gewalttätiges Gewerbe zu machen.

* * *

Man kann noch weiter gehen, als zu sagen, das Geldbedürfnis von Staat und Kirche für Verwaltungs-, Kriegs- und weltmachtspolitische Zwecke hat das Aufkommen des Kapitalismus aller mittelalterlichen Wirtschaftsethik zum Trotz zugelassen und gefördert. Man kann ohne Übertreibung sagen, das kirchliche und das staatliche Geldbedürfnis hat nicht selten bedeutungsvolle kapitalistische Organisationsformen unmittelbar selbst mit geschaffen. Ich denke dabei z. B. an Konsortien von Kaufleuten, die sich — oft durchaus schon international — bildeten, um besonders große oder besonders gefährliche Anleihen der Kurie oder der Fürsten unterzubringen, oder etwa an die früheren italienischen Aktienvereine, die ins Leben traten, um öffentliche Anleihen aufzubringen[1]). Ich denke aber namentlich an die Entstehung der kapitalistischen Organisationsformen der Monopole und Kartelle. Die frühesten Kartelle, die mir bisher bekannt geworden sind, erscheinen nicht so sehr als Schöpfungen von Kaufleuten, sondern ebensoviel als Erzeugnisse einer staatlichen Finanzpolitik, die für sich die Berechtigung in Anspruch nahm, ein Regal, das ihr zustand, durch vertragsmäßigen Ausschluß einer lästigen auswärtigen Konkurrenz vor der Wertminderung zu bewahren. Das gilt von dem Salzvertriebssyndikat, das im Jahre 1301 König Karl II. von Neapel als Besitzer von provenzalischen Salinen und Philipp der Schöne von Frankreich als Regalherr der Salinen von Aiguesmortes ihre Bankiers und Salinenpächter, die Florentiner Kaufleute Franzesi und Bardi abschließen ließen[2]). Das gilt auch von dem Kartell, das im Jahre 1470 Papst Paul II. mit König Ferrante von Neapel einging, um die gegenseitige Konkurrenz ihrer Alaungruben von Tolfa und Ischia auszuschalten[3]).

Auch die bedeutendsten Monopole des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit sind im wesentlichen Schöpfungen der staatlichen Finanzpolitik. Dieser Satz gilt von den Monopolen im sizilischen Königreich seit dem 12. und 13. Jahrhundert, ja noch früher. Er gilt von dem päpstlichen Alaunmonopol des 15. Jahrhunderts. Er gilt besonders von den Monopolen im Gewürzhandel[4]) und im Erzgroßhandel[5]) des 16. Jahrhunderts, also jenen Formen einer kapitalistischen Wirtschaft, die besonders stark von den Sozialethikern der Zeit bekämpft wurden. Gerade hier haben wir es ganz offenbar mit Schöpfungen fürstlicher Finanzpolitik zu tun. Um in besonders schwierigen Finanznöten besonders hohe Darlehnssummen von den Kaufleuten zu erhalten, bewilligten ihnen die Fürsten das alleinige Großhandelsrecht mit einer Ware, über die den Landesherren auf Grund von Regalien ein gewisses Verfügungsrecht oder Mitverfügungsrecht zustand. Die kapitalistischen Kaufleute griffen bei einem solchen Angebot zumeist gern zu. Oft gaben sie auch entsprechende Anregungen. Vielfach waren

1) L. Goldschmidt, Universalgeschichte des Handelsrechts. Stuttgart 1891, S. 291. Trotz des Widerspruches von Karl Lehmann, Die geschichtliche Entwicklung des Aktienrechts bis zum Code de commerce. Berlin 1895, halte ich daran fest, daß die Wiege der modernen Aktiengesellschaft in Italien steht.

2) Der Syndikatsvertrag ist in den Regesten Davidsohns (Forschungen zur Geschichte von Florenz III. Berlin 1901, Nr. 382) erwähnt.

3) Vgl. A. Gottlob, Aus der Camera apostolica des 15. Jahrhunderts. Innsbruck 1889, S. 296. Das hochinteressante Dokument ist in extenso abgedruckt bei A. Theiner, Codex dipl. dominii temporalis sanctae sedis. III. Bd. Rom 1862, S. 463 ff. G. Zippel, L'allume di Tolfa e il suo commercio. Archivio della R. Società Romana di Storia Patria. Vol. XXX (1907) pag. 1 sg.

4) R. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger. Geld-, Kapital- und Kreditverkehr im 16. Jahrhundert. 2 Bde. Jena 1896. II. Bd., S. 14.

5) Für diese Monopole muß auf die Darstellung in meinem oben angekündigten Buche hingewiesen werden.

eben ihre Darlehn an die Fürsten so hoch angelaufen, daß sie überhaupt nur noch mit Hilfe von so außerordentlichen Maßregeln wie Monopolen getilgt werden konnten. Nichts ist verkehrter, als die Monopolbewegung des 16. Jahrhunderts nur aus einer exorbitanten Gewinnbegierde der Kaufleute erklären zu wollen. Das lebendige Interesse, das z. B. die deutsche königliche und kaiserliche Finanzpolitik hier hatte, zeigt sich deutlich an dem Eifer, mit dem sie die Monopole inhabenden Kaufleute gegen eine Belästigung durch das Reichsregiment schützte. Während auf den deutschen Reichstagen seit Beginn des 16. Jahrhunderts die kleinen, staatlichen und ständischen Gewalten gegen die Monopole wetterten und ihre strenge Bestrafung beschlossen, verpflichtete sich der deutsche König Ferdinand und sein kaiserlicher Bruder Karl V. in den Monopolkontrakten, die sie mit den Kaufleuten abschlossen, heimlich, die Monopolisten gegen jedes Eingreifen der Reichsgewalt zu verteidigen. Nur so waren vielfach die Kaufleute zur Annahme der Monopole zu bewegen. Karl V. hat sich schon 1525 in direkten Gegensatz zu der Antimonopolbewegung auf den deutschen Reichstagen gestellt. Er erließ am 13. Mai 1525 von Toledo aus ein Mandat, in welchem er bestimmte, daß die Kontrakte, die den Erzgroßhandel in die Hände weniger Kaufleute auslieferten, nicht als monopolistisch im Sinne der Reichstagsverhandlungen angesehen werden sollten und dürften.

Meines Erachtens gehört das genannte Mandat Karls V. zu den interessantesten Dokumenten der Wirtschaftsgeschichte. Zum ersten Male ist hier öffentlich von seiten der höchsten staatlichen Gewalt der Grundsatz durchbrochen, der die mittelalterliche Wirtschaftsethik beherrscht hatte: Die Forderung des gerechten Preises, des alten pretium justum, ist vom Kaiser — wenn auch nur für eine bestimmte Produktionssphäre — fallen gelassen worden. Den Monopolinhabern für Bergbauprodukte wird ausdrücklich das Recht zugestanden, ihre Erze und Metalle zu dem höchsten Preise zu verkaufen, den sie erhalten können. „Zum höchsten Preise nach ihrem Gefallen," heißt es in dem kaiserlichen Erlaß. Wie anders hatte die Forderung der Scholastiker gelautet und wie anderes hatte noch Luther gefordert, als er schrieb: Es sollt nicht so heißen, ich mag meine Waar so theur geben als ich kann oder will, sondern also, ich mag meine Waar so theur geben als ich soll oder als recht und billig ist.

Im höchsten Grade interessant und für den Geist der neuen Zeit bezeichnend ist die Begründung der genannten kaiserlichen Ausnahmemaßregel mit dem allgemeinen Wohl[1]) und mit den Lebensnotwendigkeiten einer deutschen Volkswirtschaft, d. h. mit der überragenden Bedeutung des Bergbaues und des Erzhandels für die gesamte Wirtschaft des hl. römischen Reiches und mit der Unmöglichkeit, die Blüte dieses ökonomisch wichtigsten Zweiges der deutschen Volkswirtschaft anders als durch Monopole aufrecht zu erhalten. Nur wenn den Gewerken, die ihr Kapital in den ohnehin schon riskanten Bergbau steckten, eine entsprechend hohe, möglichst gleichmäßige Gewinnquote, wie sie durch Monopole garantiert werde, gesichert sei, könne die Bergbaulust nachhalten und sich zum Nutzen der gesamten deutschen Volkswirtschaft noch vermehren. Im besonderen sind dann noch die Schäden, die Preisschwankungen der Bergwerksprodukte und das Ablassen des Kapitals von unrentablen Gruben für die dortige Arbeiterbevölkerung haben mußten, in glücklicher Weise für die Monopolverteidigung ins Treffen geführt.

In Wahrheit zwang die bitterste Finanznot den Kaiser, die oberste staatliche Macht der Christenheit, von den Prinzipien der alten christlichen Wirtschaftsethik abzugehen. Es bahnt sich dabei, aus der Not geboren, eine weitherzigere Beurteilung des Kapitalismus und des kapitalistischen Unternehmers an. Man begann langsam zu verstehen, daß der Kapitalismus nicht notwendigerweise, wie heute noch die Sozialdemokratie meint, etwas Unsittliches sein

1) Es kam auch vor, daß die mittelalterliche Zinsdoktrin bei den zinsbaren Anleihen von Fürsten und Städten eine Ausnahme von ihrem Verdammungsurteile machte, indem sie erklärte, diese Anleihen dienten dem allgemeinen Wohle. R. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger. 1. Bd., S. 33.

muß. Man fing an, den Kapitalismus als die historisch gegebene Begleiterscheinung einer Volkswirtschaft zu begreifen, eines Wirtschaftslebens also, das sich über die ältere Stadtwirtschaft und die ihr eigenen Wirtschaftsprinzipien erhob.

Es wäre nun sehr verkehrt, zu glauben, daß sich nicht auch schon in der mittelalterlichen Welt führende Theologen gefunden hätten, die einer gerechteren Beurteilung des kapitalistischen Geistes die Wege ebnen halfen. Es fehlte dort durchaus nicht an bedeutungsvollen Stimmen, die darauf hinwiesen, daß es durchaus kein Verstoß gegen die Forderung des justum pretium sei, wenn gewisse Unternehmer einen erhöhten Unternehmergewinn anstrebten und auf Grund einer besonders intensiven — organisatorischen, kalkulatorisch-spekulativen, weit über die einfache wirtschaftliche Arbeit hinausgehende — Unternehmertätigkeit auch erzielten. Franz Keller ist in dem historischen Teil seiner oben schon genannten sozialethischen Studie zur Geschäftsmoral neuerdings diesen Auslassungen bedeutender Theologen und Philosophen des Mittelalters nachgegangen.

Will man die Bedeutung dieser Stimmen für die hier behandelte Frage abwägen, für die Frage nach den Verumstandungen, die dem kapitalistischen Geist zum Durchbruch durch die entgegenstehende Wirtschaftsethik des Mittelalters verhalfen, so darf man m. E. ihre Wirkung nicht allzu hoch einschätzen. Einmal stand der gemäßigten Richtung, die sie vertraten, eine andere, der Entwicklung des kapitalistischen Geistes weniger günstige, gegenüber. Und gerade diese beherrschte mehr oder weniger die öffentliche Meinung. Zweitens aber liegen die den kapitalistischen Geist in etwa verteidigenden Stimmen hinter einem ersten, starken Hervortreten des Kapitalismus in Italien, so daß sie nicht wohl als Ursache dafür geltend gemacht werden können, daß der kapitalistische Geist die mittelalterlichen, ethischen Hemmungen durchbrechen konnte. Vielmehr müssen die von Keller verzeichneten Auslassungen als Rechtfertigungen des schon geschehenen Durchbruches angesehen werden. Es war nicht anders, bei der ersten Ausbreitung des kapitalistischen Geistes und des Kapitalismus mußten schon die genannten vitalen Interessen der Kirche und des Staates helfend eintreten, sonst wäre die anfänglich schwache Pflanze in den Hemmungen, die sich aus der mittelalterlichen Wirtschaftsethik ergaben, erstickt.

Der hohe Adel des deutschen Hofrichters.

Von Universitätsprofessor Dr. phil. et jur. Aloys Schulte in Bonn.

In der Geschichte des obersten deutschen Gerichtes, des königlichen Hofgerichtes, macht das Jahr 1235 insofern Epoche, als auf dem Mainzer Reichstage für die Vertretung des Kaisers ein Beamter bestellt wurde, der an seiner Stelle den Vorsitz im Hofgericht zu führen habe[1]). Er sollte, wenn er sich recht und wohle behalte, mindestens ein Jahr am Amte bleiben, er wurde eidlich verpflichtet, treu und gewissenhaft zu richten, der Parteien jederzeit, außer an Sonn- und hohen Festtagen, gewärtig zu sein. Nachdem fast das gesamte deutsche Gerichtswesen unter die Formen und den Geist des Lehensrechtes geraten war, erkennt man hier mit Freuden wenigstens am obersten Gerichte die Neubestallung eines Beamten, die Rückkehr vom Lehenwesen zum Amterwesen.

Der König band sich in dem Mainzer Gesetze an eine sehr enge Auswahl: „Wir setzen, daz unser hof habe einen hofrihter, der ein frimann si" „iustitiarium . . . liberae constitutionis". Damit werden die sehr umfangreichen Schichten der Ministerialität ausgeschlossen, neben den Fürsten kamen als die eigentlichen Träger die Freiherren und Grafen in Frage; freien Bauern oder Bürgern war damals ein Amt am Hofe wohl kaum zugänglich.

Aus dem Gedanken des deutschen Rechtes, daß niemand sich einem Untergenossen als Richter zu unterwerfen habe, quillt diese Einschränkung heraus, wie auch daraus klar wird, daß dieser „Fri man" die größeren Sachen der Fürsten und Fürstengenossen nicht zu richten hatte, diese vielmehr dem Könige vorbehalten blieben.

Das Königliche Hofgericht konnte auch nach 1235 nur am Hofe des Königs gehegt werden, war also an das Wandern des Herrschers gebunden.

Es ist längst erkannt, daß in diesen Mainzer Beschlüssen Vorbilder der sizilischen Gerichtsorganisation nachwirken. Nicht allein in der Einsetzung eines absetzbaren obersten Richters kommt das zum Ausdruck, sondern auch darin, daß ein Notar geschaffen wurde, dem ein schriftlicher Geschäftsgang zugewiesen wurde, wie er beauftragt wurde, die Hofgerichtssprüche zu sammeln und damit Stetigkeit in die Rechtsprechung zu bringen. In seinem Reiche Sizilien hatte der Staufer eben mit Hilfe ausgezeichneter Juristen, des Erzbischofs Jakob von Capua und des Großhofrichters Peter von Vinea die Konstitutionen von Melfi geschaffen und für dieses Gesetzbuch vieles den älteren Konstitutionen Rogers II. entlehnt. Das geschriebene Recht war auch für Deutschland des Kaisers Ziel, ein Ziel, das schon deswegen nicht erreicht wurde, weil der Staufer bald wieder in seine italienische Heimat zurückkehrte.

---

1) Mainzer Reichs-Landfriede; der deutsche Urtext am besten bei Zeumer, Quellensammlung zur Gesch. d. deutschen Reichsverfassung in Mittelalter u. Neuzeit. 1904, S. 52—56. Die offizielle lateinische Bearbeitung ebenda S. 56—61.

Doch das Amt des obersten Hofrichters zeigt auch starke Abweichungen. In dem Reiche Sizilien folgte der Großhofjustitiar von Apulien um 1235 dem königlichen Hofe nicht außerhalb dieses Gebietes, und der von Sizilien ebensowenig, 1239/40 hat dann der Kaiser das oberste Gericht zu einem Hofgerichte gemacht, welches dem Kaiser innerhalb und außerhalb des Reiches folgte und für ganz Italien Zuständigkeit gewann; doch wurden nunmehr für die Rechtspflege im Königreiche zwei Kapitäne und Großjustitiare bestellt[1]). Weiter war hier der Fürst nicht an die Auswahl aus einem engen Kreise von Leuten gebunden, die die Interessen des eigenen Standes im königlichen Hofgericht nicht vergaßen[2]). Der Dualismus, der die deutsche Geschichte zu immer größerer politischer Schwäche hinabdrängte, die Teilung der Macht zwischen dem Könige und dem zur Landeshoheit drängenden hohen Adel tritt uns auch hier im Gegensatz zu Sizilien entgegen.

Der Stand, an den das deutsche Amt gebunden ward, war in schnellem Absterben! Haben die deutschen Herrscher sich an die Bestimmungen des Mainzer Reichstags gehalten? Welche Kreise, welche Landschaften wurden von den einzelnen Herrschern bevorzugt? Bisher ist das nicht untersucht worden, bisher ist der Bedeutung dieser Geburtsunterschiede für die Reform des deutschen Gerichtswesens kaum genügend Rechnung getragen worden[3]). Diese Lücke auszufüllen ist das bescheidene Ziel der nachfolgenden Untersuchung.

Eine genaue Liste der obersten Richter des deutschen Reiches zu geben, ist heute nicht möglich. Zwar hat Otto Franklin mit großem Fleiße für seine Dissertation: De justitiariis curiae (Vratisl. 1860) und sein Buch: Das Reichshofgericht im Mittelalter (1867) die älteren urkundlichen Veröffentlichungen durchsucht, zwar hat die Abteilung Legum sectio IV der Monumenta Germaniae bis 1313 alle auf die Tätigkeit der Hofrichter bezüglichen Aktenstücke veröffentlicht, doch hat Franklin nicht immer diejenigen abgesondert, welche nur in einem einzelnen Falle dem Königlichen Hofgerichte vorsaßen, so daß seine Liste zu umfangreich geworden ist, andererseits wären bis zum Eingehen des Hofgerichts die seit 1867 gedruckten Zeugnisse zusammenzulesen und die Arbeit vorwegzunehmen, die die Monumenta Germaniae für die Zeit von 1313 bis 1400 noch zu leisten gedenken. Es wird mir nicht einmal möglich sein, alle von Franklin beigebrachten Zeugnisse zu prüfen. Meine neue Liste wird also keineswegs eine endgültige sein, sie verfolgt auch keinen andern Zweck, als der standesgeschichtlichen Untersuchung die Grundlage zu liefern.

Sie wird in zwei Teile zerfallen, der erste, der sich an die Veröffentlichung der Monumenta Germaniae anschließt, wird der vollen Überlieferung wohl durch die Sorgfalt der Monumentisten Herr geworden sein, der zweite wird nur Franklins Liste verbessern können.

Aus den Tagen Friedrichs II. sind uns als Hofrichter bekannt:

1. Albert von Roßwag[4]),
2. C. von Wyler[5]),
3. Bruno von Osternah[6]).

1) Vgl. Ficker, Forschungen z. Reichs- u. Rechtsgesch. Italiens 1, § 197—207.

2) Friedrich II. bevorzugte im allgemeinen den kleinen Adel und die Studierten. Winkelmann, Jahrb. Friedr. II., 2, 272. Roger de Petrasturmina war nicht aus hohem Adel.

3) Vgl. außer Franklins gleich zu erwähnenden Büchern Tomaschek, Die höchste Gerichtsbarkeit des deutschen Königs und Reiches im 15. Jahrhundert. Sitzungsber. d. Wiener Akad., phil.-histor. Klasse 49, 560—569.

4) 1235/6. Böhmer-Ficker-Winkelmann Nr. 2112. 37. 38. 61. 11176a. 78a.

5) Kopp, Gesch. d. eidgen. Bünde, 2, 2, 134 Note 7. Spruch f. Stift Solothurn vom 13. Jan. 1237.

6) Ficker in den Forsch. z. deutsch. Gesch. 16, 573.

Unter Wilhelm von Holland verband mit seinen andern Ämtern auch die Funktionen des Hofrichters

4. Graf Adolf von Waldeck[1].

Nach dem Interregnum richtete König Rudolf von Habsburg das Amt wieder ein. Als seine Hofrichter sind nachzuweisen:

5. Berthold von Trauchburg[2] und

6. Hermann von Bonstetten[3].

Außerdem saßen dem Gerichte vor Eberhard von Lupfen[4] und der genannte Hermann von Bonstetten[5]. Franklin führt weiter als Hofrichter die Grafen Adolf von Nassau und Heinrich von Fürstenberg an, doch hatte Graf Heinrich nur einen Einzelauftrag und nicht einmal als Leiter des Hofgerichtes[6], während die Angabe über Adolf von Nassau zu den vielen falschen Nachrichten des Nürnberger Chronisten Sigmund Meisterlin über die Grafen von Nassau gehört[7].

Unter Adolf von Nassau erscheint als Hofrichter

7. Otto von Bickenbach[8].

In der Zeit König Albrechts waren Hofrichter:

8. Graf Hermann von Sulz[9] und

9. Rudolf von Hewen[10].

Dem Gerichte saßen auch vor, ohne den Titel eines Hofrichters zu führen, der genannte Graf Hermann von Sulz[11], Konrad von Bußnang[12], Burkhard von Horburg[13], Albrecht von Hohenlohe[14], Gottfried von Brauneck (Hohenlohe)[15], des Königs Sohn Herzog Friedrich von Österreich[16] und Nicolaus von Wartenfels[17]; sie bedienten sich — wohl ausnahmslos — des Hofgerichtssiegels.

Unter Heinrich VII. begegnet als Hofrichter nur

10. Graf Heinrich von Spanheim[18].

Als Aushelfer im Vorsitz erscheint nur Graf Konrad von Kirchberg[19]. Während Heinrich in Italien weilt und er seinen Sohn, den König Johann von Böhmen als Pfleger des Reiches in Deutschland zurückgelassen hatte, war dessen Hofrichter

11. Rudolf von Hewen[20].

1) 1255. „justiciarius reipublicae", Harpprecht, Staatsarchiv d. Kammerger. 1, 96. Vgl. Franklin, De justitiariis curiae 92.

2) 1276. 82. M. G. Constit. 3, Nr. 591, 2, 5.

3) 1290. 91. Ebda. 597. 98. 99. 600.

4) 1276. Ebda. 593.

5) 1286. Ebda. 596.

6) Redlich, Regesten Rudolfs Nr. 256. 1274 Nov. 8.

7) „oberister hoffmeister an Kaiser Rudolphus hoff und kaiserlicher hoffrichter". Deutsche Städtechroniken 3, 113.

8) Kopp 1, 887. Zeuge in Königsurkunde. Ferner Württ. Gesch.-Quellen 4, 115 zu 1295 (Urkundenb. v. Eßlingen).

9) 1299—1301. 1303. M. G. a. a. O. Nr. 1052. 54—56. 58. 59. 1061—5. 1071 f. 1079. 1084.

10) 1308. Nr. 1075.

11) 1298. Nr. 1051.

12) 1300. 5. 6. Nr. 1057. 1068—70. 74.

13) 1301. Nr. 1060

14) 1305. Nr. 1066.

15) 1303. Nr. 1073.

16) Ohne Jahr. Nr. 1078.

17) Ohne Jahr. 1080 ff.

18) 1309. 1310. M. G. Constit. 4, 2. Nr. 1085. 87—90. 92—5.

19) 1309. Nr. 1091. 20) 1313. Nr. 1097 f. Ohne Titel. Nr. 1096.

Unter Ludwig dem Bayern sind als Hofrichter erwiesen:

12. Konrad von Gundelfingen[1]),
13. Ludwig Herzog von Teck[2]) und wohl auch
14. Marquard von Seefeld[3]).

Nur gelegentlich führten den Vorsitz Conrad Groß, Bürger von Nürnberg, des Königs Wirt bei seinem Aufenthalt in Nürnberg[4]), Berthold von Neiffen, Graf von Graispach[5]). Wer in der Dreierkommission von 1339 den Vorsitz führte, ist nicht festzustellen[6]).

Vom Gegenkönige Friedrich von Österreich ist ein Hofrichter überhaupt noch nicht festgestellt.

Für die Zeit Karls IV. lassen sich mit Sicherheit als Hofrichter anführen:

15. Friedrich von Heideck[7]),
16. Wladislaw Herzog zu Teschen[8]),
17. Bolko von Falkenberg der jüngere (gest. 1362), Herzog von Schlesien[9]),
18. Rudolf von Wart[10]),
19. Primislaw Herzog zu Teschen[11]),
20. Johann Burggraf von Magdeburg, Graf von Retz und Hardegg[12]),
21. Burkhard Burggraf von Magdeburg, Graf von Retz und Hardegg[13]),
22. Heinrich VIII. von Brieg (Liegnitz), Herzog von Schlesien[14]).

Neben den Genannten kämen vielleicht als Hofrichter noch in Frage: Heinrich Graf von Schwarzburg, Friedrich Herzog von Teck, Ruprecht Herzog von Liegnitz, Johann Landgraf von Leuchtenberg, Eberhard Graf von Katzenelnbogen und Gerlach von Hohenlohe. Bei den drei letzten fand ich bei der Nachprüfung der Angaben bei Franklin den Titel Hofrichter nur bei den Zitaten aus den Regesta Boica, die ich nicht für zuverlässig genug halte. Von Franklin übersehen wurde Wilhelm Graf zu Montfort[15]).

1) 1335 Juli 18. Böhmer Reg. Lnd. 3365.

2) 1339. Gudenus, Cod. dipl. 2, 1078. 1342. Mon. Boic. 33, 90. = Reg. Boic. 7, 340. 1337 saß er zu Gericht ohne den Titel des Hofrichters. Hanßelmann, Dipl. Beweis S. 444. Nach Stälin war Ludwig auch Hofmeister.

3) Hängt ab von dem Wortlaut der Urkunde bei Hocker, Antiquitatum Supplementa, Nürnberg 1739. Nr. 17, S. 132.

4) Hist. Norimb. dipl. 2, 291.

5) 1324. Harpprecht 1, 97, 98.

6) 1339. Württemb. Gesch.-Quell. 5, 68 (Urkundenbuch von Heilbronn). Bruder Heinrich v. Zipplingen Deutschordenskomtur, Diepold der Guß von Leipheim und Dietrich von Handschuhsheim Hofmeister.

7) 1350 Böhmer-Huber 1266. 1851. 13499. Saß 1366 zu Gericht Harpprecht 1, 112.

8) Mon. Zoll. 8, 164 zu 1354. Nach Wutke Stammtafeln † 1355 in Pisa.

9) Bei Franklin zwei Personen: Bolko Herzog von Falkenberg und Bolko Herzog von Oppeln. Nachweise 1355. 57. 59: Böhmer-Huber Nr. 2337. 3010a. 3845 und R 283. 1358 Württ. Gesch.-Quell. 4, 544 (Eßlinger Urkundenbuch).

10) Böhmer-Huber Einl. XLI. Reg. 6180. 3536. 3553. Jedenfalls war er im Jahre 1361 am Hofe von Einfluß. Da genaue Abdrücke nicht vorliegen, kommt es auf die Originale von Reg. boica 9, 31 (= M. Zoll. 3, 400), 9, 50 an. Harpprecht 1, 100 und M. Zoll. 3, 444 saß er nur zu Gericht.

11) Deutlich als Hofrichter bezeichnet. Mon. Zoll. 3, 418, Nr. 421 zu 1361.

12) 1363. Böhmer-Huber Nr. 3966. War auch Hofmeister, in Vertretung des folgenden, seines Vaters.

13) 1365, 1367. Böhmer-Huber Nr. 4110. 4145a. 5555. R 419. Andere Stellen angeführt bei Seeliger, Hofmeisteramt 28. Er war kaiserlicher Hofmeister, Kanzler von Böhmen, Probst von Wisehrad und Hofrichter wenigstens einige Jahre hindurch zu gleicher Zeit.

14) Böhmer-Huber 5760 und Einleitung S. XL. Die Reg. Boica 9, 372 und 376 nennen ihn Hofrichter, doch ist nicht einfach diesen vielleicht ungenauen Auszügen zu folgen.

15) 1370. Reg. Boica 9, 244.

König Wenzel hat folgende Hofrichter gehabt:

23. Primislaw Herzog von Teschen[1]),
24. Konrad Kreyer (von Kreigk auf Landstein[2]),
25. Johann von Krenkingen[3]),
26. Johann Graf von Spanheim[4]),
27. Johann Herzog von Görlitz (der Bruder des Königs),
28. Herzog Bolko von Schlesien-Münsterberg[5]),
29. Graf Günther von Schwarzburg[6]).

Zweifelhaft ist es, ob Herzog Ruprecht von Schlesien[7]), Herzog Swantibor I. von Pommern-Stettin[8]), Graf Johann von Schwarzburg[9]) wirkliche Hofrichter waren.

Lediglich im Vorsitze erscheinen Herzog Friedrich von Teck[10]), Johann Landgraf von Leuchtenberg[11]), Johann Graf von Truhendingen[12]), Wilhelm Graf von Schaumberg[13]) und Ernst von Schoenburg[14]).

Einen sicheren Boden hat man für die Zeit König Ruprechts von der Pfalz unter den Füßen. Er hatte nur zwei Hofrichter in

30. Engelhard von Weinsberg[15]) und
31. Graf Johann von Wertheim[16]).

Franklin nennt als sonstige Vorsitzende des Königlichen Hofgerichts Graf Günther von Schwarzburg — der des Königs Hofmeister war — und des Königs Sohn Johann Pfalzgraf bei Rhein. Bei ersterem bleibt es zweifelhaft, ob er Hofrichter war[17]), bei Pfalzgraf Johann handelt es sich nur um einen Auftrag[18]).

Unter Sigismund lösten sich folgende als Hofrichter ab:

32. Graf Günther XXVI. von Schwarzburg, Herr zu Ranis[19]),
33. Graf Johann von Lupfen[20]),

---

1) Ausdrücklich als solcher bezeichnet Rapoltstein. UB. 2, 163 (1380). 186 (1382). Württ. Gesch.-Quell. 5 Nr. 347. Die übrigen Zeugnisse lasse ich beiseite.

2) Hofmeister und Hofrichter 1378 Aug. 30 (also zu Lebzeiten Karls IV.). Reg. Boica 10, 17. 1382 Mai 17 Reg. Boica 10, 93.

3) Mon. Zoll. 5, 245.

4) Grupen, disquisitiones forenses 533. Sonst öfter Vorsitzender.

5) Zöpfl, Altertümer 1, 378. Janssen, Frankfurter Reichskorrespondenz 1, 39.

6) 1397. Deutsche Städtechroniken 1, 428. 1384 nur Vorsitzender. Gudenus, Sylloge 649.

7) Reg. Boica 10, 125.

8) Wormser UB. 2, 662, Anm. a.

9) Reg. Boica 10, 213.

10) Hist. Norinb. dipl. 2, 471.

11) Mon. Zoll. 5, 145. Zöpfl 1, 378.

12) Harpprecht 1, 113.

13) Zöpfl 1, 377.

14) Harpprecht 1, 115.

15) Zuerst erwähnt in diesem Amte 1402 Mai bei Graf Oberndorff, Regesten der Pfalzgrafen 2, Nr. 2199 f.

16) Chmel, Reg. Ruperti 2810 (zu 1409, 30. Sept.), auch Hist. Norinb. dipl. 528, Nr. 284.

17) Gemeiner, Regensburgische Chronik 2, 364.

18) Lünig, Reichsarchiv 14, 12.

19) Zahlreiche Zeugnisse bei Altmann Reg. Er erscheint zuletzt als Hofrichter in seinem Todesjahre 1418 am 19. April. Altmann Nr. 3112.

20) Erscheint, soviel ich sehe, zuerst am 3. Mai 1418. Altmann Nr. 3136. Vor dem 24. Juli 1424 wurde er seines Amtes entsetzt. Windecke, herausgeg. v. Altmann S. 195. Bis zur Anstellung Heinrichs von Plauen finde ich keinen Hofrichter.

34. Burggraf Heinrich von Meißen (von Plauen)[1]) und wieder (32.) Graf Johann von Lupfen[2]).

Als in einzelnen Fällen beauftragt nennt Franklin Pfalzgraf Johann, Graf Wilhelm von Orlamünde und Rudolf Graf von Montfort. Zu ihnen kommt Graf Ulrich von Cilli[3]).

Unter den 34 aufgezählten Hofrichtern findet sich keiner, der dem Reichsfürstenstande angehört hätte. Alle (bis auf die Tage König Wenzels) waren Grafen oder Freiherren. Über die Standeseigenschaft kann man im Zweifel sein bei den Wiler, Osternah, Seefeld, Heydeck und den Burggrafen von Magdeburg, jedoch sind alle Bedenken überflüssig[4]).

Der erste nicht diesem Stande angehörende Hofrichter war Konrad Kreyer von Kreigk auf Landstein. Er verdankte diese Stellung der Gunst des Königs Wenzel, dessen Hofmeister und viel verwendeter Hofmann er war und in dessen Dienst er noch 1387 nachgewiesen ist. Unter Wenzel treten bekanntlich am stärksten Böhmen in deutschen Ämtern hervor.

Hatte Wenzel einen Böhmen erhoben, so verfügte auch König Ruprecht nicht über einen Angehörigen des hohen Adels. Er erhob einen Angehörigen eines der vornehmsten Reichsministerialengeschlechter, den Herrn Engelhard von Weinsberg. Doch wenn irgendwo, waren in Rheinfranken die alten mächtigen reichsdienstmännischen Geschlechter dem alten Adel nahe, ja an die Seite gerückt, und für die Weinsberger kann man nicht nur den Titel „edel" nachweisen, sondern auch den des „baro"[5]).

Aus dienstmännischem Blute war auch Heinrich von Plauen, der 1426 von Kaiser Sigismund mit der Burggrafschaft von Meißen belehnt wurde, die gleichzeitig aber auch von Kursachsen in Besitz genommen wurde[6]). Daß die Plauen ursprünglich Dienstmannen waren, unterliegt keinem Zweifel, aber sie waren schon im 14. Jahrhundert kaum noch von dem Hochadel unterschieden[7]).

Unter denen, welche nur im Einzelfalle den Vorsitz führten, finde ich nur einen Sprossen dienstmännischen Blutes: unter Wenzel Ernst von Schoenburg, Herr zu Pirschenstein. Dieses Geschlecht hat einen ähnlichen Weg gemacht, wie die Reuß von Plauen. Wilhelm Graf von Schaumberg (unter Wenzel) und der Landmarschall von Steyr, Graf Johann von Schaumberg (unter Friedrich III.) gehörten hingegen einem edelfreien Ge-

1) Am 2. Mai 1425 ernannte der König ihn zum Reichshofrichter. Altmann Nr. 6284. Im Amte erscheint er zuletzt am 26. Juli 1431. Altmann Nr. 8741.

2) Schon am 17. Febr. 1431 (also zu Lebzeiten Heinrichs von Plauen). Altmann Nr. 8267a, zuletzt am 1. Dez. 1436. Altmann Nr. 11547.

3) Lechner, Mitteil. d. Institt. f. österr. Gesch., Ergänzungsband 7, 83, Anm. 1.

4) Freiherren von Wilre finden sich mehrfach, am Hofe Friedrichs II. ist Marquard von Wilre und der gehörte zu den Weiler am Steinsberg, bad. B.-A. Sinsheim. Gudenatz, Schwäb. u. fränk. Freiherren und Ministerialen (Bonner Dissert. 1909) S. 68 f. Den Vornamen C. weist er allerdings nicht nach.

Osternah (nördl. Nürnberg) vgl. Gudenatz, S. 65.

Seefeld. Über ihren Stand Riezler, Geschichte Bayerns 3, 514 und die Urkunden Oberbayr. Archiv 9, 139 f.

Heydeck. Auf unsern Friedrich bezieht sich Böhmer-Huber Nr. 3200, „weil er bis auf den heutigen Tag ein unvermahnter Freier geblieben ist". Sonst zahlreiche Zeugnisse.

Burggrafen von Magdeburg, Grafen von Retz und Hardegg waren ein nach Böhmen verpflanzter Zweig des alten freiherrlichen Hauses von Querfurt.

5) Reichstagsakten 5, 195.

6) Vgl. Ficker, Vom Reichsfürstenstande 1, 213.

7) Vgl. Finkenwirth, Die Entwicklung der Landeshoheit der Vorfahren des Fürstenhauses Reuß (1122—1329). Jenaer historische Arbeiten, Heft 2, 1912.

schlechte an[1]). Über den Nürnberger Bürger Groß ist schon oben das Nötige gesagt. Es bliebe nur noch der Stand des Nicolaus von Wartenfels zu erörtern. Es ist ein kleines, vor 1350 schon ausgestorbenes Freiherrngeschlecht im Kanton Solothurn[2]).

Die Eigenartigkeit der einzelnen Regierungen tritt uns auch in der Ernennung der Hofrichter und ihrer Vertreter entgegen. Friedrich II. dachte wohl noch daran, daß der neue Hofrichter sich zu einem festen Beamten ausbilden solle, er wählte sich kleine Freiherren aus[3]). Auch Rudolf von Habsburg ging in gleicher Weise vor, doch bevorzugte er durchaus sein schwäbisches Heimatland, wie es auch sein Sohn Albrecht tat, unter dem das Hofgericht am tätigsten gewesen zu sein scheint[4]).

Adolf und der erste Luxemburger ernannten Rheinfranken[5]).

König Ludwig hatte in Bayern keine große Auswahl mehr, dem Stammesgebiete gehörte an der Freiherr von Seefeld, der Graf von Graispach entstammte dem Blute nach den schwäbischen Freiherrn von Neiffen, der von Gundelfingen war ein schwäbischer Freiherr und, wie der Vorname wahrscheinlich macht, aus dem Geschlechte im Lautertale (württ. O.-A. Münsingen), endlich war der Herzog von Teck ein Schwabe. So bleibt nur der Nürnberger Bürger noch übrig als Franke.

Die luxemburgischen Könige wählen noch manchmal einen der immer spärlicher werdenden Freiherren des alten Reichsgebietes[6]) oder Grafen der kleineren Territorien[7]).

Dem Regimente der Luxemburger gibt die Verwendung der ostelbischen Landesfürsten das Gepräge, von denen einige nur zur Krone Böhmen in Lehensverband standen, nicht also dem Reiche angeschlossen waren. Das Geschlecht der Herzöge von Schlesien entstammte slawischem Blute, es ist im Hofgerichte durch sechs Fürsten vertreten, Sigismund verwendete keinen der Piasten. Zu den slawischen Fürsten gehörte auch Swantibor von Pommern unter König Wenzel. Den Luxemburgern gehörte Johann Markgraf in der Neumark an. Die Burggrafen von Magdeburg, Grafen von Retz und Hardegg sind als in Böhmen und Österreich eingebürgert anzusehen[8]). In diese Gruppe gliedert sich auch sehr gut Konrad Kreyher ein, der Hofmeister Wenzels. Von Böhmen lehnsabhängig war der Herr von Schönburg. Ihm verwandt ist die Stellung der Herren von Plauen (Burggrafen von Meißen). Den böhmischen Zug trägt am stärksten das Hofgericht unter König Wenzel, der auch sonst seine Landsleute überall förderte.

1) Stülz, Zur Gesch. der Herren u. Grafen von Schaumberg. Denkschriften d. Wiener Akad., phil.-histor. Klasse 12 (1862), S. 147—368.

2) Das habsburg. Urbar. Herausgeg. von R. Maag (Quellen z. schweiz. Gesch. 15, 1), S. 576, 595 und öfter.

3) Roßwag, württ. O.-A. Vaihingen, Osternah (nördl. Nürnberg).

4) Trauchburg im württ. Allgäu bei Wangen, Bonstetten im Kanton Zürich, Sulz bei Horb in Württemberg, Hewen bad. B.-A. Engen. Von den Vertretern stammen Bußnang und Wartenfels aus der heutigen Schweiz, Horburg aus dem Elsaß, nur die Hohenlohe und ihr Zweig Brauneck und die Grafen von Nassau sind Franken.

5) Bickenbach (südl. Darmstadt) und Spanheim. Der Graf von Kirchberg kann mehreren Geschlechtern angehören. Mit Rudolf von Hewen kehrte König Johann zu dem Hofrichter König Albrechts zurück.

6) Karl IV.: Heydeck (Oberpfalz), Wart (Kant. Zürich), unter Wenzel erscheint vereinzelt Krenkingen (bad. Kreis Waldshut).

7) Die Grafen von Schwarzburg stellten ihnen vier Richter oder Vertreter, der Herzog Friedrich von Teck diente Karl IV. und Wenzel, ebenso der Landgraf Johann von Leuchtenberg, der Graf Johann von Lupfen eröffnet die Reihe der Günstlinge Siegmunds. Unter Karl IV. erscheint noch ein Graf von Katzenelnbogen und ein Hohenlohe, unter Wenzel noch ein Vertreter der verarmten Grafen van Truhendingen (Ostfranken) und ein Graf von Spanheim. Unter Siegmund treten beiläufig auf ein Graf von Orlamünde (aus Thüringen), ein Graf von Cilli (Steyermark) und ein Graf von Montfort (Schwaben).

8) Seeliger, Hofmeisteramt, S. 26 f.

Die Hofrichter und ihre Vertreter unter König Ruprecht gehören alle dem kleinen Kreise von Adligen an, der diesem Königtume diente, keiner kam von weit her an des Königs Hof.

Unter Friedrich III. erstarb das Hofgericht[1]). Zwar ernannte er 1441, als er das Reich zu besuchen die Absicht hatte, Gumprecht Grafen zu Nuenar, Erbvogt zu Köln und Herrn zu Alpen, der 1442 wirklich seines Amtes waltete, es dann aber aufgegeben zu haben scheint. Von 1443 an erscheint als Hofrichter Michael Burggraf von Magdeburg, Graf von Hardegg. 1445 saß einmal Graf Johann zu Schaumberg, oberster Marschall in Steir, dem Gerichte vor. Nach 1448 haben wir kein Zeugnis mehr für die Abhaltung des Gerichtes, die letzte nachweisbare Amtsfunktion des letzten Reichshofrichters fällt in das Jahr 1451.

Auch das 1495 entstandene Reichskammergericht übernahm von dem alten Hofgerichte die Rücksicht auf den Stand durch die Bestimmung, daß der Kammerrichter „ein Geistlich oder Weltlich Fürst, oder ein Graf oder Freyherr" sein müsse. Diese Ausdrücke schlossen titulierte Landsassen und Reichsritter aus[2]). Bis in das 18. Jahrhundert hinein hielt sich dieser Brauch. Der erste weltliche Reichsritter, der des Reiches höchsten Gerichtsstab in die Hand nahm, war ein Freiherr von Ingelheim 1730—1742, 1763—1797 folgte ein österreichischer Untertan, Franz Graf von Spaur von Pflaum und Valör. Der letzte hochadlige Kammerrichter war Philipp Karl Graf von Ottingen-Wallerstein, 1797—1781. Der letzte Kammerrichter war der Freiherr, dann Reichsgraf, Heinrich von Reigersberg, der spätere bayrische Minister.

Von all den Hofrichtern ist mir keiner als eine irgendwie hervorragende Person bekannt; keiner hat — meines Wissens — als Reformator auf irgend einem Gebiete tiefe Spuren hinterlassen. Fragt man nach der rechtlichen Vorbildung, so konnte ja keiner auf der Universität das deutsche Recht kennen lernen — nur kanonisches oder römisches Recht hätte er hören können. Aber auch nicht einer ließ sich in den — allerdings ja nicht vollständigen — Matrikeln der mittelalterlichen Universitäten nachweisen. Wir haben also in ihnen ungelehrte Richter zu erkennen, und das war insofern nicht schlimm, als der Hofrichter nur den Vorsitz hatte, nicht Urteiler war. Seine Tätigkeit war die Leitung der Gerichtsgeschäfte, wie das auch beim Kammerrichter noch der Fall war, von denen Adam von Beichlingen am Anfang des 16. Jahrhunderts nicht einmal des Lateinischen völlig mächtig war[3])!

Die Auswahl des Hofrichters erfolgte somit fast ausschließlich mit Rücksicht auf den Geburtsstand und das persönliche Vertrauen des königlichen Herrn.

Der königliche Hofrichter folgte dem königlichen Hofhalte und war durchaus an die Person des Königs gebunden, er war dessen Schatten. Die deutschen Könige haben aber auch in diesen Jahrhunderten des Spätmittelalters keine eigentliche Residenz gehabt und wanderten weit mehr als die Herrscher von Frankreich und England. In der Hauptsache beschränkten sich diese Züge auf die Erblande, und die Fahrten ins „Reich" waren nur spärlich. Da keineswegs immer dasselbe Haus die Königskrone behauptete, so wechselte auch noch das „Stammland" — wie anders sieht das Itinerar

1) Vgl. die sorgfältigen Untersuchungen von Lechner, Reichshofgericht und königl. Kammergericht im 15. Jahrhundert. Mitt. d. Institt. f. österr. Gesch. Ergänzungsbd. 7, 85—113.

2) Rudolf Smend, Das Reichskammergericht. Quellen u. Studien z. Verfassungsgesch. d. Deutschen Reiches. Herausgeg. von Zeumer, Bd. 4 (1911), S. 248 f.

3) Smend, a. a. O. S. 251.

Ruprechts aus als das Wenzels! Am allermeisten hätte die Möglichkeit, das Hofgericht an einen Ort zu binden, unter Karl IV. und Wenzel vorgelegen, nur wäre dann das oberste deutsche Gericht nach Prag gekommen und zweifellos hätten Beisitzer slawischen Blutes dann nicht gefehlt, und bei der Vorliebe der luxemburgischen Herrscher für studierte Männer wären wohl auch sicher die Anforderungen juridischen Studiums stärker zur Geltung gekommen, als es beim Hofgerichte wirklich der Fall war.

Das oberste, ursprünglich vom Könige selbst geleitete Hofgericht hat auch in Frankreich und England bestanden, nur hat es in diesen beiden Ländern sich stark entwickelt und wurde eine starke Klammer der Einheit. Es verlohnt sich wohl, dem Vergleiche etwas nachzugehen, so stark auch die Unterschiede in der Organisation der obersten Gerichte sind. Auch England hatte ein sich stets neu bildendes Gericht am Königshofe gehabt. Heinrich II. (1154—1189) schuf in langsamer, die Erfahrung erprobender Weise ein regelmäßiges Obergericht für das ganze Königreich. Im Jahre 1178 ordnete er an, daß zwei Kleriker und drei Laien nicht dem Könige auf seinen Reisen folgen, sondern in seinem Auftrage im Lande bleibend, das Recht sprechen sollten. Jetzt gab es für einen Reichshofrichter ein Feld großer Tätigkeit, und Ranulf Glanville, ein Normanne nicht edelsten Blutes, schrieb, als er 1180 die Stelle des Oberrichters antrat, jenen Traktat, der die neu eintretenden Richter über den Prozeßgang wie über das Recht unterrichtete. Am deutschen Hofgerichte schrieb niemand zu rechter Zeit die Regeln auf, wie die Scheu vor dem Tintenfasse viel an der unglücklichen Entwicklung der deutschen Dinge verschuldet hat; die Deutschen glaubten, ein gutes Gedächtnis genüge. Ein Erbirrtum der deutschen Geschichte des Mittelalters. Die Bildung mehrerer Kommissionen am Königshofe — Exchequer, King's bench und Common pleas — war der Weg zur Stärkung der Macht des Königs wie des Staates. Jetzt gab es unter den Richtern immer Bischöfe, die im Dienste des Staates ergraut waren, und ebenso erprobte Laien; doch unter diesen sucht man fast vergebens nach Earls oder mächtigen Baronen[1]). Für das englische Gerichtswesen wurde der Stand der Kleriker der hervorragendste Träger. Am Ende der Regierung Heinrichs II. war London tatsächlich der dauernde Sitz des Gerichtes, der Common pleas. Die Magna Charta machte es zum Gesetze: „Communia placita non sequantur curiam nostram sed teneantur in aliquo loco certo." Diese Bestimmung gab England eine Hauptstadt[2]). Das kollegialische Hofgericht mit festem Sitze war begründet und das natürliche Bestreben dieses fachmäßig besetzten Gerichtes ging auf Ausdehnung seiner Befugnisse, und die Gedanken und Gefühle seiner Beisitzer galten dem Staate und nicht den Ständen. Die King's Bench und das Parlament erzeugten eine einheitliche Rechtsprechung, eine juridische Bildung und Literatur, einen wirklichen Richterstand.

Auch in Frankreich entwickelt sich im Laufe eines einzigen Jahrhunderts (des dreizehnten) aus dem immer neu aus den Leuten der Curia regis gebildeten wandernden Gerichte des Königs ein festgewurzeltes Gericht, das in der Hauptstadt des Reiches zu fast regelmäßigen Terminen tagte, das den alten höfischen Bestandteil, die am Hofe ab und zugehenden Prälaten und Barone immer mehr auf die Seite schob und dafür immer mehr den geschulten und erprobten juridischen Techniker verwendete. Die Hochadligen und Prälaten sprechen beim Urteile noch mit, die Führung der Prozesse, die

1) Von den Oberrichtern war Walter Hubert ein armer, aus Barmherzigkeit von Ranolf de Glanville erzogener Bursche, Peter de Rupibus wurde geadelt, Stephan de Segrave war ein Emporkömmling usw. Vgl. Campbell, John, The lives of the chief justices of England.

2) Mc Kechnie, William Sharp, Magna charta (1905) S. 308 ff. Hatschek, Englische Verfassungsgeschichte (1913) S. 127 f.

ganze schriftliche Arbeit ruhte in den Händen jener königlichen Räte, die als gesetzeskundige, dem Könige treu ergebene Männer ein Interesse empfinden, die königliche Gerichtsbarkeit auszudehnen. Es ist gesagt worden, wenn man eine Behörde für einen scheinbar ganz überflüssigen Zweck einsetze, diese sich doch innerhalb Jahresfrist ein Arbeitsfeld gesichert habe. Diese ältesten Generationen der französischen Legisten haben das Parlament gebildet, das einer der Grundpfeiler der französischen Monarchie ward. Es zerfiel schon um 1300 in mehrere Kammern und da erscheinen an ihrer Spitze zwar auch — wenn auch keineswegs in regelmäßiger Folge — Hochadlige als Präsidenten; doch war diesen mehr die Aufsicht, die Gerichtsverwaltung und Gerichtspolizei anvertraut, die eigentlichen Träger der sich immer fester ausbildenden königlichen Gerichtshoheit waren die königlichen Räte als festbesoldete Beamte[1]).

Das Pairsgericht ist aus derselben Wurzel hervorgegangen, es ist ein Gericht für den an Zahl beschränkten Stand der 12 Vornehmsten des Reiches — doch nur zuständig für Straffälle und Klagen um den Besitz der Pairie, und beim Pairsgericht traten die Pairs zu der gewöhnlichen Besetzung des Parlamentes hinzu[2]).

Eine alle überragende Person eines Großhofrichters kennt das französische Gerichtsleben nicht; ihn ersetzt in etwa der Kanzler, für dessen Auswahl es keine Schranke gab.

Das französische Parlament eine aufstrebende Gewalt und das deutsche Hofgericht eine hinsiechende Organisation! Die Fehler liegen im Blute, dem jede Kraft zu Neubildungen fehlt. Die Organisation des Jahres 1235 blieb völlig ungeändert. Der deutsche Zustand erstrebt scheinbar eine höhere Macht des Königs, der Hofrichter begleitet ihn wie der Schatten, das Hofgericht wandert mit dem Könige und wird immer wieder neu aus denen zusammengesetzt, die der König beruft; tatsächlich hat das zur Folge, daß der oberste Gerichtshof keinen festen Wohnsitz erhält und damit keine Regelmäßigkeit seiner Einberufung, keine Ordnungen und Gewohnheiten, kein Archiv, keine Register der Urteile, („Olim") — also alle die Elemente einer starken Überlieferung sich erringt. Vor allem fehlen ihm auch die ständigen Beisitzer, die technisch gebildeten „maitres", welche im Geiste der königlichen Gewalt wirken; die Beisitzer werden zu einer Gerichtssitzung mühselig zusammengesucht. Es bleibt geradezu ein Charakteristikum des deutschen Hofgerichtes, daß es mit ungelehrten Richtern besetzt wird, alle Ansätze zur Besetzung mit ständigen Beisitzern, auch einigen Gelehrten, führten nicht zum Ziele. Zu diesen Übelständen kamen noch zwei andere hinzu. Der deutsche König wurde gewählt, seit dem Aussterben der Staufer wechselte die Dynastie fast immer. Wir finden daher, daß auch die einzigen Beamten des obersten Gerichtes, der Hofrichter und sein Schreiber, mit dem Tode jedes Herrschers wechseln, wobei Wenzels Regierung allein eine Ausnahme macht. Ohne Stetigkeit wird auch die beste Einrichtung zu Grunde gehen. Alle diese Übelstände wären hervorgetreten, auch wenn der König in der Auswahl seiner obersten Richter nicht durch den Spruch des Mainzer Landfriedens wäre gebunden gewesen und gewohnheitsmäßig daran festgehalten hätte. Es wäre in Frankreich erträglicher gewesen als in Deutschland. Bei uns bedeutet dieses Privileg des Hochadels nicht den Dienst eines nur auf die königliche Gnade angewiesenen Mannes, sondern die Nutznießung eines Amtes durch einen wenn auch oft sehr unbedeutenden Territorialherren. Wir kennen keinen Hofrichter, der auf Reformen dringt, mit Eifer seinem Amte obliegt, die wenigsten sterben in ihrem Amte, sondern sind früher ausgeschieden; ihre Hauptinteressen liegen doch in dem angestammten Territorium. Ein Beamter aus gelehrtem Stande, vielleicht aus den Kreisen des niederen

1) Luchaire, Manuel des institutions françaises. Periode des Capétiens directs. 1892, S. 556 bis 577.

2) Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, S. 233.

Adels, hätte wahrscheinlich nach einem festen Wohnsitze gestrebt, nach regelmäßigen Terminen und nach einer schriftlichen Verwaltung. Der hochadlige Hofrichter vertritt den mit der Krone rivalisierenden Stand, er wird kein Pionier des Königtums sein, sondern ein Verteidiger seines Standes. Die King's Bench und das Parlament erzeugten eine einheitliche Rechtsprechung, eine juridische Bildung und Literatur, einen wirklichen Richterstand, sie bildeten ein Band der Einigung des Landes und stärkten die königliche Macht; von dem deutschen Hofgerichte läßt sich alles das nicht behaupten.

In Deutschland verblieb die Leitung der Gerichte auch dann noch dem hohen Adel, als seine Zahl viel zu gering war, um eine auch nur einigermaßen genügende Auswahl zuzulassen. Der Besitz der Grafengerichtsbarkeit war in Deutschland die Grundlage der Landeshoheit geworden; es war ein schwerer Irrtum, auch das oberste Gericht an den Geburtsstand des hohen Adels zu binden. In andern Staaten wurde das vermieden, da wußten die Könige, daß ihre Macht gesteigert werde, wenn der königliche Diener über den Pair miturteile.

In dem hochadligen Charakter des Hofrichters wirkt der alte Zustand nach, daß der alte Adel nicht nur der vornehmste Stand war, sondern bis in die Zeiten der letzten Salier hinein allein den Staat und seine Beamtungen und die Kirche und ihre hohen Pfründen trug.

Die Geschichte des Hofrichteramtes ist kein Ruhmestitel der deutschen Geschichte, so verständlich sie ist durch ihren Gang. Auch in ihr kommt die Kraft des deutschen hohen Adels zum Ausdruck, der, obwohl an Zahl immer mehr zusammenschmelzend, doch dieses Amt — der Theorie nach — bis an das Ende des alten Reiches behauptete.

Der rechtsgeschichtliche Hintergrund für Liguoris Lehre vom Gerichtseide[1]).

Von Oberlehrer Dr. Junglas in Koblenz.

I. Das Problem. II. Der Gerichtseid bei ungesetzlichen Fragen. III. Der Gerichtseid bei unberechtigten Fragen. IV. Der Gerichtseid bei den zivilrechtlichen Fällen. V. Die Restriktionen. VI. Die justa causa für Restriktionen.

Bei den Angriffen, die durch Döllinger und Reusch auf die katholische Moral gemacht und durch Graßmann und Hoensbroech vergröbert und populariſiert wurden, steht der hl. Alphons v. Liguori im Mittelpunkt der Debatte. Diese verhängnisvolle Aufmerksamkeit von seiten der Gegner verdankt er einerseits der Tatsache, daß er durch die Kirche am 26. Mai 1839 heiliggesprochen und am 23. Mai 1871 durch Pius IX. zum Kirchenlehrer erhoben wurde; andererseits dem Umstande, daß die offizielle Kirche wiederholt den moraltheologischen Werken des Heiligen hohes Lob gespendet hat[2]). Schon am 18. Mai 1803, anläßlich des Seligsprechungsprozesses, erklärte die Kongregation: „Nihil in eis censura dignum repertum fuit". Das negative Lob verwandelte Pius IX. in ein positives: „Zwischen den verworrenen, allzu laxen und allzu strengen Meinungen der Theologen hat er einen sicheren Weg gebahnt, auf dem die Lenker der Christenseelen ohne Anstoß einhergehen können." Dadurch, daß die Gegner ganz unberechtigt diesen Kundgebungen der Kirche den Charakter unfehlbarer Kathedralentscheidungen beimessen, bereiten sie sich den Boden, von dem aus sie einen kühnen Angriff auf die Moral der Gesamtkirche unternehmen können. „Die Kirche selbst hat durch eine unwiderrufliche Entscheidung einen Bund mit tiefer Verderbnis geschlossen. Das ist dadurch geschehen, daß Pius IX. den heiliggesprochenen Liguori zum Doctor Ecclesiae ernannte"[3]).

Die Vorwürfe, die dem Heiligen und der gesamten katholischen Kirche gemacht werden, betreffen namentlich auch die reservatio oder restrictio mentalis, die Alphons nicht nur im gewöhnlichen Verkehr, bei eidesstattlichen Versicherungen, sondern sogar beim feierlichen Gerichtseide aus wichtigen Gründen gestattet. Während frühere Väter in äußerster Not die direkte Lüge als unverfänglich erlaubt hatten, war durch Augustinus die Forderung ausnahmsloser Wahrhaftigkeit aufgestellt und durch das ganze Mittelalter hochgehalten worden. Galt es das Leben und die Tugend, Ehre und irdische Güter, anvertraute Geheimnisse vor unberechtigten Fragen zu schützen, dann kannte Augustin

1) Öfters zitierte Werke: A. v. Liguori, Theol. moralis, ed. Gaudé, Romae 1905 sqq. — Claudius La Croix, Theol. moralis, Colon. 1707. — Spee, Cautio criminalis, Francof. 1632. — Concina, Theol. christiana, Romae 1749. — Viva, Damnatae theses, Francof. 1711. — München, Das kanonische Gerichtsverfahren, 2 Bde., 1865 ff. — Groß, Die Beweistheorie im kanonischen Prozeß, 1867—1880. — Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten, 2 Bde., 1889. — Mausbach, Die kath. Moral, 1911². — Hillebrand, Kath. u. prot. Wahrheitsliebe (Ztsch. Der Katholik, 1899, Bd. 20).

2) Meffert, Der hl. Alphons v. Liguori, Mainz 1901, S. 7 f.

3) Herrmann, Römische u. evang. Sittlichkeit, S. 30 (zit. bei Mausbach S. 61).

nur Schweigen und offenes Ablehnen der Frage[1]). Durch die Kasuisten wurden diese idealen Forderungen gemildert und eine doppelsinnige Antwort (Amphibologie) oder die restrictio mentalis gestattet. Der Sprecher sagte nichts positiv Falsches, aber er gab eine mehr andeutende als klar offenbarende Antwort und hatte dabei die dolose Absicht, von dem Frager nicht verstanden zu werden[2]).

Die Methode des Angriffs ist bei allen Gegnern dieselbe: Sie zitieren den hl. Alphons und sprechen mit der Bibel: De ore tuo te judico (Luc. 9, 22). Alphons lehrt, so sagen sie: Bin ich der einzige Zeuge eines Verbrechens, dann darf ich schwören: ich weiß es nicht, und denke hinzu: als ein öffentlich bekanntes. Ein geheimes Verbrechen darf ich vor Gericht nicht einmal offenbaren. Habe ich Geliehenes zurückgegeben, dann darf ich schwören: ich habe nichts empfangen, indem ich hinzudenke: was ich zurückzahlen müßte usf.[3])

Sieht man von den verstümmelten und unrichtigen Zitaten, von den giftigen Kommentaren und Denunziationen der katholischen Moral als einer Gefahr für die Sittlichkeit der Völker ab, dann erscheint die Methode auf den ersten Blick rein sachlich. Und doch ist ihr der wissenschaftliche Wert abzusprechen. Sie ist mittelalterlich. v. Hertling hat einmal treffend zwei Seiten mittelalterlicher Denkweise charakterisiert[4]). Es bestand damals „die Neigung, aus historisch Gewordenem, ja aus vereinzelten geschichtlichen Vorkommnissen, von welchen man Kenntnis hatte, Sätze von prinzipieller Tragweite abzuleiten ... Dazu kommt zweitens die vollkommen naive Identifizierung der eigenen Zustände mit denjenigen älterer Zeiten." Genau denselben Fehler begehen diejenigen, die die Kasuistik des hl. Alphons, welche aus ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Voraussetzungen hervorgegangen ist, verabsolutieren wollen und als Norm für alle Zeiten hinstellen. Gegenüber solch ungeschichtlicher Denkweise hilft es nichts, sich auf das Lob Pius' IX. zu berufen, denn er feiert den Heiligen nur als Vermittler zwischen Rigoristen und Laxisten. Auch die Entscheidung der Poenitentiarie vom 5. Juni 1831 gestattet eine solche Ausdeutung nicht: „Ein Beichtvater, der sich in der Beichtpraxis nach allen Meinungen des hl. Alphons richtet, darf nicht beunruhigt werden, schon allein aus dem Grunde, weil nichts der Zensur Würdiges in den Werken desselben gefunden wurde." Will man diese Erklärung nicht etwa, wie es richtig ist, auf die den Kasus zugrunde liegenden Prinzipien einschränken, sondern auf die tatsächliche Lösung des einzelnen Kasus zu unrecht ausdehnen, dann muß man selbstverständlich auch genau denselben geschichtlichen Hintergrund schaffen, den Alphons im Auge hatte. Da aber diese Zeiten unwiderruflich vorüber sind, kann man seine Doktrin nicht mechanisch übernehmen. Es wäre das wiederum mittelalterliche naive Identifizierung unserer Zeit mit der früheren.

Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der Eideslehre des Heiligen hat einen doppelten Nutzen. Zunächst wird uns manche unverständliche Entscheidung dadurch begreiflich gemacht. Dann wirkt sie befreiend für die Gegenwart, indem sie zeigt, welche Entscheidungen antiquiert sind, da die Voraussetzungen des Heiligen heute fehlen. Im

1) Plerumque enim vera non mentiendo occultamus, sed tacendo. Lib. contra mend. c. X. — Rahab (Jos. 2, 5) hätte sagen müssen: Scio, ubi sunt; sed Deum timeo, non eos prodo. Nec prodam, nec mentiar; l. c. cap. XVII.

2) Die Lüge wurde definiert als dictum contra mentem. Bei der restrictio non pure mentalis lag kein positiver Gegensatz zwischen Gedanke und Wort vor, sondern ein negativer oder privativer. Die Rede enthüllte nicht den ganzen Gedanken, sondern nur einen Teil desselben in unklarer, mißverständlicher Form.

3) Vgl. Döllinger-Reusch, l. c. 444ff. — Zöckler in HRE., 16 (1905) 669—71 sub v. reservatio mentalis, und andere.

4) v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, Freiburg 1897, S. 155.

Jahre 1864 erklärte Kardinal Newman dem Protestanten Kingsley bezüglich der reservatio mentalis, daß er in diesem Punkte dem Heiligen nicht folge, sondern Gerdil, Nat. Alexander, Augustin. Die Poenitentiarie habe ja auch ausdrücklich bestimmt, daß man auch anderen Meinungen approbierter Autoren folgen dürfe (Döll. 470 f.). Bei solcher Apologie greift der Gegner immer wieder auf die andere Hälfte der Entscheidung zurück und sagt: Bedauerlich ist, daß man ihm folgen darf, wenn es denn auch nicht geschehen müßte. Auch Mausbach gesteht, daß die Darlegungen über die Mentalreservation beim hl. Alphons an Klarheit und wissenschaftlicher Schärfe und Gründlichkeit zu wünschen übrig lassen und hier und da in der Anpassung an milde kasuistische Meinungen zu weit gehen (S. 69). Auch hier erhebt sich die Frage: Wie bestimmen wir die Punkte, in denen Alphons zu weit ging und daher heute nicht mehr maßgebend ist? Nur eine moral- und rechtsgeschichtliche Untersuchung gibt uns sicheren Boden unter die Füße. Auf die rechtsgeschichtliche Lösung des Problems hat schon Hillebrand (1899) hingewiesen. Als Jurist erkannte er, daß der Eideslehre der gemeine Strafprozeß zugrunde liegt. So dankenswert der Aufsatz damals war, so ist die Behandlung doch weder quellenmäßig noch erschöpfend. Eine Reihe von Problemen ist gar nicht behandelt. Wir brauchen auch nicht, wie er tat, aus den Ausdrücken crimen occultum, infamia praecedens, probatio semiplena usw. zu erschließen, welches Prozeßrecht Alphons im Auge hatte (S. 119). Alphons selbst spricht sich mit einer Deutlichkeit, die überall den juristischen Fachmann verrät, an verschiedenen Stellen seiner Moral über die Voraussetzungen seiner Eideskasuistik aus[1]). Außerdem kommen seine Quellen in Betracht, unter ihnen namentlich La Croix, den er ständig zitiert und von dem er noch 1756 gesteht: „Es ist einer der Autoren, die ich am öftesten in der Hand gehabt habe" (Briefe III, 22).

Der hl. Alphons stellt in unserer Frage zwei Sätze von prinzipieller Bedeutung auf: 1. Der Angeklagte und der Zeuge dürfen keinen dolosen Eid leisten, wenn der Richter legitim fragt, denn sie müssen dem gerechten Gebot des Obern gehorchen; umgekehrt, sobald der Richter nicht gesetzmäßig fragt, dürfen ex justa causa Restriktionen beim Eide gebraucht werden[2]). 2. Auch bei belastenden Verträgen sind zweideutige Eide streng verboten, weil sonst dem Gegner Unrecht geschähe (3; 154). Es kommt also darauf an, festzustellen, in welchen Fällen der Richter ungesetzlich fragt.

Alphons kennt das Verfahren im Inquisitions- und Akkusationsprozeß. Das Akkusationsverfahren ist das ältere; es tritt ein, wenn ein Kläger auftritt, der den Beweis für seine Klage erbringen will, und im Falle des mißlungenen Beweises zur poena talionis oder zu einer vom Richter nach freiem Ermessen zu verhängenden Strafe bereit ist. Im Laufe der Zeit war der Akkusator durch den Denunzianten fast ganz ersetzt worden. Entstanden aus der denuntiatio fraterna (Mt 18, 15 ff.), die bei dem Obern als dem Vater geschah, war die denuntiatio juridica, die bei dem Obern als dem Richter erfolgte, durch Innocenz III. ins Prozeßrecht eingeführt worden, und sehr beliebt geworden, weil sie den Anzeigenden der Beweislast enthob und vor Strafe sicher stellte, falls die Schuld des Angeklagten unerwiesen blieb. Da wie bei Denunziation, so auch im Inquisitionsprozeß die ganze Beweislast auf dem Richter lag, kann man den Denunziationsprozeß als einen Spezialfall des Inquisitionsverfahrens betrachten. Beim

1) Namentlich: De statu et officio personarum saecularium quarundam et praesertim judicialium (l. 4, 3); de legibus (l. 1, 2); de contractibus (l. 3, 5. 3).

2) Thomas 2^a, 2^{ae}, qu. 69 art. 1, worauf er sich für die Restriktionen beruft, schreibt nur: Non tenetur accusatus respondere sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere.

Inquisitionsprozeß unterschied man die Voruntersuchung oder den Informationsprozeß und das Hauptverfahren[1]).

Die Voruntersuchung kann vom Richter nur begonnen werden, wenn ein wirklicher oder virtueller Ankläger auftritt (4, 199)[2]). An Stelle der Anklage kann die Anzeige, die Notorietät des Verbrechens, namentlich aber die öffentliche Berüchtigung (infamia publica) oder etwas ihr Gleichwertiges treten. Infamia publica lag vor, wenn das Verbrechen entweder dem größeren Teile des Volkes, des Kollegiums, der Nachbarschaft, oder wenigstens dem größeren Teile der Gutgesinnten bekannt war[3]). Die Frage, ob infamia privata, die nur einzelnen Personen bekannt war, zur Erhebung der Anklage genüge, läßt Alphons unentschieden (4, 199). Jedenfalls aber mußte die Infamie in der gerichtlichen Voruntersuchung bewiesen werden; mißlang der Beweis, dann mußte das Inquisitionsverfahren eingestellt werden. Die Tatsache der Infamie aber galt schon als bewiesen, wenn ein außergerichtliches Geständnis des Infamierten vor mehr als zwei Zeugen, ein gerichtliches vor zwei Zeugen vorlag, wenn ein dem Prozeßrecht genügender Ankläger auftrat, wenn ein klassischer Zeuge das Verbrechen beschwor. Nur bei gemeingefährlichen Verbrechen, wie Häresie, Falschmünzerei usw. (4, 236) mußte der Richter motu proprio ohne virtuellen oder wirklichen Ankläger vorgehen. In diesen Fällen bestand auch für die Untertanen die Anzeigepflicht.

Im Hauptverfahren handelte es sich um den Beweis des Verbrechens. Die beiden wichtigsten Beweismittel waren Zeugenbeweis und Geständnis. Für gewöhnlich waren zum Zeugenbeweis erforderlich und hinreichend zwei klassische Zeugen (Deut. 17, 6, Joh. 8, 17), sowohl in Zivil- als in Strafsachen[4]).

Klassisch sind die Zeugen, wenn sie de visu vel auditu proprio aussagen, wenn sie in der Substanz und in den wesentlichsten Umständen des Verbrechens übereinstimmen (contestes), wenn sie ihr Zeugnis eidlich erhärten: Etiam episcopo non creditur ut testi sine juramento (4, 260). In allen anderen Fällen sind die Zeugen nicht klassisch. Namentlich die durch das Recht vom Zeugnis ausgeschlossenen Menschen[5]) sind testes inepti, und können nicht einmal einen halben Beweis liefern. Alle testes inepti liefern nur Indizien, die sich niemals zum halben Beweis summieren lassen (3, 260). Aus der Rechtsregel über die zwei klassischen Zeugen, die voll beweisen, folgerte schon die Glosse: Si duo faciunt plenam, ergo unus semiplenam. Diese formelhafte Regel ist auch ein tiefgreifendes Prinzip bei Alphons (3, 266). Dem einen klassischen Zeugen stellt Alphons als gleichwertig zur Erzielung einer semiplena probatio zur Seite: notorietas vel infamia criminis, indicia evidentia; si accusator se offerat ad delictum pluribus testibus probandum (l. c.)[6]).

1) 4, 197; 4, 234—54. Alphons stellt die via denuntiationis selbständig neben die beiden andern Verfahren. Auch unterscheidet er theoretisch drei inquisitiones: generalis, specialis, mixta. Praktisch kommt er mit der Spezialuntersuchung (Hauptverfahren) und der Generaluntersuchung (Vorverfahren) aus. Über die verschiedenartige Bedeutung von inq. specialis und generalis vgl. Groß, 120; München I, 478.

2) Nihil absque legitimo et idoneo accusatore fiat. Nam et D. N. J. Ch. furem esse sciebat Judam, sed quia non est accusatus, ideo non est ejectus. c. 4 C. II 9. 1. Man beachte die oben erwähnte naive Identifizierung des Zeitalters Jesu mit dem Mittelalter.

3) Alphons drängt hier verschiedene Meinungen der Juristen und Kanonisten zusammen, ohne eine zu bevorzugen.

4) Unter Zeugen (testes) begreift Alphons auch Sachverständige, Dolmetscher (4, 257). Die Fälle, wo ein Zeuge genügte ebenda, wo mehr als zwei gefordert sind 4, 259.

5) 4, 256: Sklaven, Frauen, Minderjährige, Ehrlose, Feinde, Verwandte usw. entweder absolut, oder in gewissen Fällen.

6) Alphons widerspricht sich in diesem Punkte. Nach 199, 1 reicht die notorietas criminis, ita ut probabiliter negari haud possit zur Verurteilung ohne weitere prozeßrechtliche Formeln hin (c. 21 X 2, 24) —

Damit der Angeklagte gesetzmäßig gefragt werde — dasselbe gilt vom Zeugen —, wird demnach gefordert: 1. daß der Richter legitim ist, 2. daß der Prozeß mit einer wirklichen oder virtuellen Anklage begonnen habe, 3. daß ein halber Beweis erbracht ist (4, 273)[1]. Den Angeklagten und Zeugen muß deshalb zu Beginn des Hauptverfahrens durch Einsicht in die Akten oder auf andere glaubhafte Weise der Stand der Klage offenbart werden, damit sie sich von dem Fragerecht des Richters überzeugen können (l. c.). Hat der Richter kein Fragerecht, oder bleibt dasselbe dem Zeugen oder Angeklagten auch nur zweifelhaft, dann können sie, im letzten Falle nach den Prinzipien des Probabilismus, die Aussage verweigern oder den dolosen Eid leisten. Nach diesen Darlegungen erklären sich einige der Eideskasus (3, 154) von selbst. Besonders aufmerksam machen will ich nur auf einen derselben: „Wenn im Hauptverfahren (judicio)[2] das Verbrechen noch vollständig okkult ist, dann kann, ja muß der Zeuge sagen, der Angeklagte habe es nicht begangen" (3, 154). Okkult ist das Verbrechen, wenn die öffentliche Berüchtigung oder der halbe Beweis oder beides fehlt (4, 266 und 202); dann fehlt auch die notwendige Voraussetzung für das legitime Fragerecht des Richters. Wie streng man an diesen Voraussetzungen festhielt, zeigt die Bestimmung, daß der Richter im Hauptverfahren nur über die infamierten oder unter Anklage gestellten Verbrechen fragen darf, nicht aber über andere, zu denen der Gang der Verhandlung ihm Anhalt gibt, quia esset inquisitio specialis sine praevia infamia (4, 201 III)[3].

War in Strafsachen kein voller Beweis erbracht, dann hätte man nach den Grundsätzen der Vernunft erwarten dürfen, daß der Angeklagte freigesprochen würde. In der Tat fanden sich Canonisten, die vom römischen Rechte herkamen und diese Forderung stellten. Auch Alphons schließt sich ihnen an (4, 210, 1): „In Strafsachen, namentlich bei Todesstrafe, muß sich der Richter zugunsten des Angeklagten entscheiden, selbst wenn für ihn die opinio minus probabilis spricht. Denn in diesem Falle müssen die Beweise luce clariores sein"[4]. Aber man hatte zwei Mittel gefunden, um den halben Beweis zu entkräften oder zu ergänzen: die Tortur und den Reinigungseid (purgatio canonica). Die Tortur durfte im kanonischen Prozeß nicht angewandt werden. Auch den Reinigungseid hat die Kirche erst nach langem Widerstreben angenommen[5]. Durch Justinian war auch der Kalumieneid de veritate dicenda für den actor und reus eingeführt, aber schon vor der Zeit des hl. Alphons durch Gewohnheitsrecht im weltlichen Prozeß abgeschafft (Concina [1749] to. 3, 401) worden. Im Kirchenrecht war er von Anfang an propter metum perjurii verboten (Groß 32). Auch der Reinigungseid im

202) macht er sich die Anschauung Busembaums kritiklos zu eigen, wonach zur infamia publica noch ein anderes Beweismittel hinzutreten müsse, nam fama sola se habet ad instar accusatoris. — Über den Begriff der indicia evidentia verbreitet er sich nicht, lehnt nur die Bahrprobe, die Tränenlosigkeit der Hexen als Indizien ab (202).

1) Alph. faßt 4, 266 seine Gedanken also zusammen: Quandonam judex legitime interroget? R. Quando adest semiplena probatio, puta: unus testis de visu vel auditu proprio; vel si adest notorietas aut infamia criminis, vel indicia evidentia; vel si accusator se offerat ad delictum pluribus testibus probandum. Omnia haec enim aequivalent semiplenae probationi . . . Ut testis teneatur, tunc respondere, requiritur, ut infamia vel semiplena probatio vel indicia (ut supra) jam sint probata et a judice testi manifestentur.

2) In judicio darf nicht einfach mit „vor Gericht" übersetzt werden; es heißt „Hauptverfahren". Im Vorverfahren, wo die infamia festgestellt wurde, mußte ehrlich geantwortet werden.

3) Vgl. c. 21 X. 5, 1.

4) l. Absentem Dig. de poenis; l. Sciant C. de prob. Kritiken der Lehre vom Ergänzungs- und Reinigungseid bei den Rechtslehrern der Zeit s. bei Stripplemann, Der Gerichtseid, 1857, 3, 18ff. Über die Regelung im kan. Recht s. Groß 86.

5) Über die schon von den Karolingern ausgehenden Bemühungen, die Päpste zu gewinnen und über die weitere Entwicklung siehe München I, 453ff.

Strafverfahren, namentlich bei Kapitalverbrechen, hätte aus Gründen der Humanität abgeschafft werden müssen. Seine Existenz schuf für die Moralisten einen der schwierigsten Kasus: Ist der Angeklagte verpflichtet, bei halbem Beweise im Angesicht einer schweren Strafe den Eid ohne jede List zu leisten? (3, 156; 4, 274). Auf der einen Seite stand das Fragerecht des Richters fest und damit die Pflicht strengster Wahrhaftigkeit. Auf der anderen Seite hieß es schier Unmögliches von dem Angeklagten verlangen, sich selbst der Strafe auszuliefern. Die Verweigerung der Aussage löste die Schwierigkeit nicht; denn Eidesablehnung galt als Geständnis der Schuld. Eine große Anzahl Moralisten legte dem Angeklagten propter bonum commune die Pflicht des Geständnisses sub gravi auf. Nur in einem Falle bezeichneten viele — so auch Alphons — den dolosen Eid nicht als peccatum grave: Wenn Todesstrafe, lebenslängliches Gefängnis, Exil, Güterkonfiskation, Galeere oder etwas Ähnliches drohte. Sie erklärten, hier stände das positive Recht im Widerspruch mit dem Naturrecht und habe deshalb keine verbindende Kraft.

Die Zeugnispflicht wird nach dem hl. Alphons aber nicht nur durch das Gesetz eingeschränkt, sondern hat auch anderweitige Grenzen. Alphons leitet das Kapitel, das die neuen Ausnahmen bringt, mit den Worten ein: Etiam legitime et juridice interrogatus non teneris testari sequentibus casibus (4, 268)[1]). In diesen Fällen, wo der Zeuge ex alio capite (3, 154) nicht auszusagen braucht, gestattet er ebenfalls den dolosen Eid. Die sechs Fälle erscheinen auf den ersten Blick ganz disparat. Soviel ist aber sofort klar, daß Alphons hier den Boden des positiven Prozeßrechtes verläßt. Und doch sind zwei Fälle darunter, die durch Gesetz vom Zeugniszwang ausgenommen sind: der Beichtvater braucht seine in der Beichte gewonnenen Kenntnisse nicht als Zeuge zu offenbaren; niemand ist verpflichtet, gegen Blutsverwandte auszusagen. Weshalb stehen sie denn hier, da der Richter doch illegitim fragen würde? Sie sollen offenbar einigen neuen Fällen eine positiv rechtliche Stütze geben, diese nur als eine interpretatio extensiva oder analoge Rechtsbildung erscheinen lassen. Wie der Beichtvater, so wird hier auch der Beamte, Arzt, der Ratgeber, kurz jeder, der ein secretum commissum oder naturale wahren muß, vom Zeugniszwang ausgenommen. Das positive Recht erlaubte das nicht. Jede das munus publicum des Zeugen einschränkende Verabredung, selbst die eidlich bekräftigte, war nichtig (Groß 2, 26). Der andere Fall, der den Zeugniszwang gegen Verwandte aufhebt, wird hier ausgedehnt auf alle Fälle, wo die Zeugnispflicht mir oder den Meinigen notabile damnum brächte.

Für unser modernes Rechtsempfinden klingt der Fall am anstößigsten, daß der Zeuge das Verbrechen leugnen darf, so oft ihm feststeht, daß keine theologische Schuld vorliegt. Weiß er, daß der Angegriffene in Notwehr einen Menschen umgebracht hat, dann kann er sagen, derselbe habe das Verbrechen nicht begangen. Hier werden dem Zeugen richterliche Funktionen zugeschrieben, denn es ist heute des Richters Sache, über die strafausschließenden Umstände zu urteilen. Der Zeuge hat über seine Wahrnehmungen auszusagen. Ob hier altgermanische Rechtsanschauungen nachklingen, die im Informationsprozeß kanonisch-rechtliche wurden[2])? Die Eideshelfer hatten ja nicht über Wahrnehmungen auszusagen, sie hatten ihr subjektives Urteil über die Glaubwürdigkeit des

1) Die 6 Fälle sind (4,268): 1. Si scias rem ex confessione. 2. Si accepisti sub secreto naturali. 3. Si ex testimonio tibi vel tuis immineat notabile damnum: nisi tamen damnum publicum vel privatum alienum praevaleat. Unde communiter non teneris testari contra consanguineum. 4. Si a viro non satis digno accepisti. 5) Si factum intellexisti per injuriam v. gr. aperiendo litteras, cogendo alium ad revelationem. 6. Si alter probabiliter in facto non peccaverit.

2) München I, 453ff.

Angeklagten und damit indirekt über sein Delikt abzugeben. Wahrscheinlicher aber spielen römisch-rechtliche Anschauungen hinein. Im Anschluß an den Satz der Digesten (1, 81): Crimen autem est peccatum grave accusatione et damnatione dignissimum bezeichneten viele Rechtslehrer[1]) die theologische Schuld als zum Tatbestand des Verbrechens unbedingt erforderlich (corpus delicti). War der Tatbestand des Verbrechens nicht gegeben, dann durfte zur Hauptverhandlung nicht geschritten werden und der Richter war illegitime interrogans. Alphons schreibt: Notandum, quod ad inquisitionem specialem requiruntur 1° probatio corporis delicti, nisi sit crimen difficilis probationis (4, 201, 3).

Überschauen wir das Bisherige, so gewinnen wir den Eindruck, daß der Inquisitionsprozeß mit seinem strengen, formelhaften Wesen dem Verbrechen nicht scharf genug zu Leibe rückt. Es mag das ein Muttermal seiner Geburt sein; denn er war in seinem Ursprung väterlich züchtigend[2]), und noch zu den Zeiten des hl. Alphons minderte der geistliche Richter in diesem Prozesse die Strafen herab (4, 201). Im weltlichen Prozeß geschah dies nicht (l. c.); hier hatte er einen ganz anderen Charakter angenommen, wie ich im Schlusse zeigen werde. Jedenfalls hat sich unser Prozeßrecht seit den Tagen des hl. Alphons gänzlich geändert, so daß Liguoris Kasus heute nur mehr geschichtlichen Wert haben. „Voraussetzung für die Zeugnispflicht ist heute der Verdacht, daß eine strafbare Handlung begangen sei; aber ob diese Voraussetzung zutrifft, entscheidet lediglich das Ermessen des Richters. Der Umstand, daß der Verhängung einer Strafe im Einzelfalle ein gesetzlicher Strafausschließungsgrund (StPO. § 51 ff.) entgegenstehen würde, ist für die Zeugnispflicht bedeutungslos." Auch beginnt die Zeugenpflicht nicht erst im Hauptverfahren, sondern schon in dem Vorbereitungsverfahren und in der Voruntersuchung. Es ist auch nicht mehr notwendig, daß der Verdacht schon auf eine bestimmte Person gelenkt sei; in zahlreichen Fällen wird durch die vorbereitenden Schritte die noch unbekannte Person des Täters ermittelt[3]).

Auf der anderen Seite ist unser Prozeß humaner geworden. Die Forderungen Liguoris sind im wesentlichen, wenn auch einige Male schärfer abgegrenzt, positives Recht geworden. Der Angeklagte darf nur mehr befragt werden, ob er auf die Beschuldigungen etwas erwidern wolle (StPO. § 136). Der Reinigungseid ist abgeschafft, ebenso die formelhaften halben Beweise usf. Der Zeugniszwang ist nach Rücksichten der Billigkeit gemildert. Die § 383, 384 der ZPO. gewähren alle Freiheit, die die Moralisten im Namen des Naturrechtes damals verlangten, außer der die theologische Schuld betreffenden. Freilich ist in unserer StPO. eine Forderung des hl. Alphons nicht erfüllt. Ein notabile damnum entbindet nicht vom Zeugniszwang, sondern nur die Gefahr einer strafrechtlichen Verfolgung. Doch liegt es im Sinne unseres humanen Rechtes, daß der Richter auf drohende Vermögensverluste billige Rücksicht nehme. Bei dieser Differenz macht unser Recht Ernst mit einer Forderung, die Alphons auch schon aufgestellt hat (4, 263, 3): Wenn der öffentliche Schaden größer wäre als der Privatschaden, dann wäre der Zeuge aussagepflichtig. Würde aber schon die Angst vor größeren Vermögensnachteilen den Zeugen von der Aussage befreien, dann erlitte unsere Strafjustiz und damit das bonum commune großen Schaden.

Die zivilrechtlichen Fälle beim hl. Alphons erheischen wegen einzelner Besonderheiten eine eigene Behandlung. Einer derselben ist aufgebaut auf dem Untergrund der

1) München 2, 70 ff.
2) München I, 501.
3) Vgl. Loewe-Hellweg, Die StPO. Berlin 1907, S. 290.

ganz unchristlichen Kahlpfändung. Alphons gestattet einem Schuldner, das zum Lebensunterhalt Notwendige vor der Pfändung durch Verstecken sicherzustellen und dann vor Gericht zu schwören, er besitze nichts. Wer die §§ 811 und 850 unserer ZPO. kennt, weiß, daß Humanität und Christentum in diesen Paragraphen mehr freiwillig dem Schuldner zugestehen, als hier durch einen nur wenig doppelsinnigen Eid (se nihil habere, nicht abscondisse) vor Pfändung geschützt wird. Tötung und Verkauf des Schuldners, Privathaft desselben, Beschlagnahme und Verschleuderung des ganzen Vermögens, Pfändung nur einzelner Vermögensstücke — das sind die wichtigsten Etappen in der Geschichte der Pfändung[1]). Ein weiterer Kasus betrifft das Erbrecht[2]). Alphons verpflichtet den Erben nur zur Zahlung der Gläubigerschulden des Erblassers über die Kräfte der Erbschaft hinaus, auch wenn er kein Inventar aufgestellt hat. Römisch-rechtlich war die Realhaftung mit dem bloßen Nachlaß geknüpft an die Aufstellung eines Inventars. Hatte der Erbe kein Inventar aufgenommen, dann haftete er mit seinem Gesamtvermögen für Schulden des Erblassers (Personalhaftung). Die Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts, das deutsche Recht, welches sich in Partikularrechten gegenüber dem römischen erhalten hatte, beide kennen nur eine Realhaftung[3]). Alphons steht in der Mitte zwischen römischem und deutschem Recht: Realhaftung für Legate usw., aber Personalhaftung bei Gläubigerschulden des Erblassers. Auch hier liegen die Verhältnisse heute ganz anders, so daß auch dieser Kasus veraltet ist. „Die Rolle, die das Erbschaftsinventar seit Justinian gespielt hat, nämlich die Haftung zu beschränken, hat es im BGB. ausgespielt. Es schafft nur die Vermutung, daß zur Zeit des Erbfalles weitere Nachlaßgegenstände nicht vorhanden seien. Deshalb ist der Satz vorangestellt, daß der Erbe berechtigt ist, ein Verzeichnis des Nachlasses beim Nachlaßgerichte einzureichen (§ 1993)[4])."

Einige weitere Kasus sind von Hillebrand (l. c.) gut behandelt, auf dessen Darstellung ich verweise. Ich greife nur noch die zwei heraus, deren Restriktion ganz unverständlich erscheint und sich nicht in den Rahmen des über die Restriktionen später (V) zu Sagenden einfügen will. „Wer ein Darlehen empfangen hat, aber nachher zurückgegeben hat, kann sagen, er habe es nicht empfangen, hinzudenkend: so daß ich zahlen muß" (3, 159). Kann ein Gläubiger, der ein doppeltes Darlehen an einen Schuldner geliehen hat, von denen er nur das eine urkundlich beweisen kann, schwören, er habe noch nichts erhalten, auch wenn er einen Teil erhalten hat? Alphons antwortet ja, wofern dadurch keine früheren Gläubiger geschädigt werden und wofern er nicht schwört, man schulde ihm die Summe wegen jener Urkunde (3, 161). Alle Versuche, auf dem Boden heutiger Rechtsverhältnisse diese Restriktionen zu rechtfertigen, sind magni passus praeter viam, auch das, was Hillebrand (S. 125) sagt: „Wem nach erfolgter Rückzahlung eines empfangenen Darlehens ohne nähere Bestimmung und Bezeichnung ein Darlehen abverlangt wird, kann in aller Wahrheit sagen: Ich habe kein Darlehen empfangen."

Unter diesen beiden Fällen verbirgt sich die alte querela non numeratae pecuniae, die anfangs nur bei Verbalverträgen vorkam, seit Justinian aber auch zur Anfechtung von Schuldscheinen und Quittungen diente. Wenn ein Darlehen nicht ausgezahlt war, oder wenn es zum zweitenmal abverlangt wurde, trotzdem der Schuldner bezahlt hatte, konnte dieser die Klage non numeratae pecuniae anstrengen, oder wie Alphons sagt, schwören, se nihil accepisse. Dadurch versetzte er den Gläubiger in die Notwendigkeit,

1) Girard, Geschichte und System des römischen Rechtes. 1908, S. 694.
2) Das Verständnis des Kasus ergibt sich erst aus l. 5, 960; l. 1, 150.
3) Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft I, 547.
4) Dernburg, Das bürgerliche Recht, Bd. 5 (1911), S. 465 f.

seine Forderung glaubhaft zu beweisen; konnte der das nicht, dann wurde er abgewiesen. Der zweite Fall liegt umgekehrt, ist aber gleichgeartet. Hier strengt der Gläubiger gegen einen säumigen Schuldner, der die Behauptung aufstellt, er habe alles bezahlt, vielleicht sogar durch Quittung diese Behauptung beweisen will, die genannte Klage an. Er schwört, sibi nihil solutum, trotzdem er schon einen Teil, der durch Urkunde bewiesen werden konnte, zurückerhalten hat. Aber dieses Urkundenschuldverhältnis ist bei diesem Schwur nicht weiter zu beachten, wie Alphons selber sagt. Es handelt sich nur um das durch Verbalvertrag ausgeliehene Geld, welches er ja nicht zurückerhalten hat. Durch seinen Eid sibi nihil solutum wälzt er die Beweislast auf den Prozeßgegner. Was somit als Lüge erschien, entpuppt sich als amtliches Rechtsmittel zur Regelung von Schuldverhältnissen.

Bei den Restriktionen kommt alles darauf an, sie durch eine scharfe Grenze von den Notlügen zu unterscheiden. Der wichtigste Unterschied liegt nun darin, daß man bei der Lüge die verheimlichte Wahrheit normalerweise nicht finden kann, während bei der Restriktion und Amphibologie aus den Worten, namentlich aber aus der äußeren Verumständung, aus der ganzen individuellen Lage des Falles die Wahrheit erkennbar sein muß (restrictio externa). Ist die Wahrheit nicht äußerlich erkennbar, dann liegt eine Lüge vor, zu der wir unbedingt auch die sogenannte restrictio interna, pure mentalis rechnen müssen. Im Prinzip hat Alphons niemals eine solche restrictio pure mentalis gestattet (3, 152): „Restrictio pure mentalis numquam est licita, nec juramentum super eadem“[1]). Alle Restriktionen in der Eideskasuistik entspringen dem Heiligen aus demselben Prinzip; er unterscheidet ein doppeltes Wissen und ein doppeltes Müssen: non scio, tamquam manifestabile, ad manifestandum, ad deponendum — non commisi, quatenus tenear fateri, manifestari — non habeo (accepi, occultavi), de quibus tenear solvere, satisfacere. Diese Unterscheidung von der doppelten Pflicht und doppelten Kenntnis wurde den Theologen geläufig, nachdem Papst Innozenz XI. im Jahre 1679 die rein inneren Restriktionen verboten hatte[2]). Der Ausgangspunkt für diese Betrachtungsweise ist das Recht und die Pflicht des Beichtvaters, sein Beichtgeheimnis vor unberechtigten Fragern zu schützen[3]). Dem Beichtvater gestatteten selbst die schärfsten Gegner der Probabilisten und der Restriktionen, wie etwa Concinna, die Antwort nescio, wenn er über etwas aus der Beichte gefragt wurde; denn er besitze wirklich ein doppeltes Wissen, sei eine doppelte Persönlichkeit. Da das Beichtgeheimnis durch göttliches, menschliches und natürliches Recht geschützt sei, erkenne jeder Christ sofort, daß unter diesen Umständen nescio heiße: nescio ad manifestandum. Die ganze rechtliche Lage des Falles schränkt die Antwort ein und macht nescio zu einer restrictio externa. Ähnlich ist bei illegitimen Fragen des Richters die Ungesetzlichkeit der Umstand, der die Notlüge zur erlaubten Restriktion mildert. Denn ein ungesetzlich fragender Richter muß nach Alphons das absolut ausgesprochene Nein stets als bloß legales Nein deuten.

La Croix und mit ihm der hl. Alphons aber gehen noch einen Schritt weiter. Auch bei

1) Zwei Amphibologien sind von Alphons aus älteren Laxisten herübergenommen, die zu den von Innocenz XI. verworfenen restrictiones pure mentales gehören, was dem Heiligen entgangen zu sein scheint. Er gestattet die Antwort volo = ich fliege, für ich will; dico non ich spreche das Wörtlein nein aus für: nein (3, 151). Sie stehen nur theoretisch da, sind praktisch in keinem einzigen Kasus verwertet.

2) Es kommen hier die Sätze 25—28 in Frage.

3) Concina, 3, 516f. Quod de confessario dico, transferas licet ad res alias, sive de arcano gravi agatur, sive de judice, qui juxta juris leges et formulas non interrogaret, vel absque auctoritate et legitima potestate. Eademque ratione de sescentis quaestionibus ad mores spectantibus judicandum. So Daniel, zit. Concina 3, 517, der unzählige Beweise für diese Entwicklung in Händen haben wollte.

gesetzlichen Fragen des Richters gestatten sie ex gravi incommodo die Restriktion. Sie lehren also: „Wenn die Gründe zur Restriktion nicht schwerwiegend sind, dann ist die Restriktion eine pure mentalis (also unerlaubt). Wenn z. B. der Vater seinen Sohn fragt: Warst du in der Schenke? dann darf er nicht sagen: Ich war nicht dort und denken: so daß ich eingestehen müßte. Der Grund ist, daß da, wo keine schwerwiegenden Gründe zur Restriktion vorliegen, die Frage absolut wörtlich zu verstehen ist. Der Fragende hat ein Recht zu dieser Frage, und es geht nicht über die menschliche Schwäche hinaus, präzis zu antworten. Hier liegen die Umstände also nicht so, daß sie etwas offenbaren, was im Geiste zurückbehalten ist, also ist die restrictio pure mentalis (La Croix III, 1, c. 11, n. 289). Schon Concinna schloß mit Recht aus dieser Stelle und ähnlichen: „Diese Lehre sagt kurz folgendes: Wenn Gefahr vorliegt, das Leben zu verlieren oder etwas Ähnliches, dann ist die Restriktion erlaubt, weil aus den Umständen als Restriktion erkennbar; denn die Offenbarung der Wahrheit mit Gefahr des Lebens überschreitet die menschliche Schwäche usw." (l. c.).

Die Wurzeln zu dieser uns heute unverständlichen Lehre liegen zunächst in den damaligen staatsrechtlichen Anschauungen. Nach der älteren Doktrin der Theologen und Kanonisten hatte kein kirchliches und weltliches Gesetz bindende Kraft ohne die Annahme des Volkes (acceptatio populi). Noch beim Tode Busembaums († 1668) war dies die Anschauung der Kanonisten. Die Theologen hatten, namentlich nach Verurteilung der These (1665) „Populus non peccat etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam (Thes. damn. ab Alex. VII. n. 28) es für Sünde erklärt, wenn das Volk ein gerechtes Gesetz nicht annehme. Auch Alphons erklärt noch: Licet lex de se non obligaret, nisi populus eam acceptaret, tamen princeps jus habet, ut subditi leges suas justas recipiant (1, 138). Der Fürst ergänzt also offenbar die zu Unrecht abgelehnte Annahme des Volkes. Es wurde vielfach auch schon die Ansicht als die wahrere, probablere vertreten, daß dem Volke kein Recht der acceptatio zustehe, denn was die kirchlichen Gesetze angehe, so habe der Papst seine Autorität nicht vom Volke, sondern von Christus, und dieser habe sie nicht durch ein Mitwirkungsrecht des Volkes bei der Gesetzgebung eingeschränkt. Weniger entschieden lehnten die Theologen dies Recht bei den bürgerlichen Gesetzen ab. Denn es sei sicher, daß die Fürsten ihre Autorität vom Volke erhalten hätten. Alphons schreibt: „Es ist sicher, daß es unter den Menschen eine Gewalt gibt, Gesetze zu geben. Aber die Gewalt, staatliche Gesetze zu geben, kommt von Natur keinem zu, außer der Gemeinschaft. Von dieser wird sie dann übertragen auf einen oder mehrere, die den Staat regieren" (1, 164). Alphons wagt nicht mehr, wie seine Vorgänger, aus diesem Satze die volle Konsequenz zu ziehen: deshalb kann der Fürst nur Gesetze geben unter der stillschweigenden Bedingung: Wenn das Volk sie annimmt. Doch findet sich bei ihm noch ein wichtiger Rest jener alten Anschauung: Wenn das Gesetz schwierig zu beobachten ist oder einem bisherigen Gewohnheitsrechte widerstreitet, dann gehört zur Essenz des Gesetzes die Annahme des Volkes" (1, 139)[1]. Bei dem fortschreitenden Absolutismus war auch dieser letzte Rest mittelalterlicher Doktrin,

1) Die Anschauung von der Übertragung des Prinzipates durch das Volk an den Fürsten ist dem römischen Rechte entlehnt. Vgl. v. Hertling, kl. Schriften, S. 150 ff. Auch der Moralist Elbel zitiert zur Begründung dieser Ansicht die Digesten (I, 11. 11) in seiner Theol. moralis I, n. 273. Hier haben wir wieder die von Hertling gekennzeichnete mittelalterliche Denkweise. — Das Zustimmungsrecht des Volkes wurde verschieden begründet: Das Volk habe sich das Recht ausdrücklich oder stillschweigend bei der Übertragung vorbehalten; da dieser Grund für kirchliche Gesetze nicht zutraf, suchte man andere Begründungen: Ohne die Zustimmung sei die lex nicht utilis, sei nicht in aedificationem; die Kirche sei parens benignissima atque ideo nolens cogere invitos usf. (Viva, l. c. zu thes. 28).

die jahrhundertelang ein Bollwerk persönlicher Freiheit gegen den Absolutismus gewesen war, in seinem Fortbestande bedroht. Auf dem Boden dieser Anschauungen sind jene Restriktionen, die Alphons in großer Not gestattet, entstanden. Wenn Gesetze difficilis observantiae nicht bindend sind, dann hat der Richter auch kein Fragerecht, und die Pflicht, auf solche ungesetzliche Frage zu antworten, ist nicht vorhanden. Deshalb ist das Nein des Zeugen und Angeklagten in diesen Fällen kein absolutes, sondern enthält die auf Grund der damaligen rechtlichen Anschauungen selbstverständliche und bekannte (non pure mentalis) Restriktion: Ich weiß es nicht ad legitime manifestandum.

Aber noch von zwei anderen Seiten war das Fragerecht des Richters in casu gravis necessitatis schwer angefochten und damit die Pflicht des Gefragten äußerst zweifelhaft geworden, von seiten des römischen und des kanonischen Rechtes. In den hierher gehörenden Fällen handelt es sich um den Purgationseid des Angeklagten und des Beklagten, der zur Ergänzung eines halben Beweises gefordert wurde. Wie schon oben bemerkt (S. 27), verwarf auch Alphons ihn in größeren Strafsachen, wie Duaren, Corasius und Donellus und andere Juristen des 16. Jahrhunderts, die vom römischen Rechte herkamen. Was man halben Beweis nenne, sei den Alten dem Worte und der Sache nach unbekannt gewesen, erklären diese Juristen. Diese Lehre sei ein großes offenes Fenster für alle schlechten und unerfahrenen Richter. Halbe Beweise müßten deshalb im Kriminalprozeß und in höchst lästigen (causae arduae) Zivilprozessen zur Freisprechung führen. Wie das römische Recht, so verlangte auch das kanonische in Strafsachen probationes plenissimae luce meridiana clariores, und schloß deshalb die Purgationseide in diesen Fällen aus. Die ältere Doktrin wollte mit Rücksicht darauf auch in den causae civiles magnae et arduae wenigstens die notwendigen Eide ausschließen (Groß 86). Nur in Ermangelung von Beweisen spielte nach Groß der Purgationseid zur Beseitigung der Infamation eine Rolle, nicht als Beweis- oder Wahrheitserforschungsmittel. Fehlte dem Purgationseid in casu gravis necessitatis aber die sichere kanonisch-rechtliche Begründung, dann schaffte seine Auflage keine im Gewissen bindende Verpflichtung. Denn nach Alphons (1, 106, 5) kommt die Gewissensbindung bürgerlicher Gesetze aus dem Kirchenrecht. Sind sie im Kirchenrecht approbiert, dann verpflichten sie im Gewissen, sind sie dort reprobiert, dann binden sie die Gewissen nicht. Somit war der Purgationseid durch damaliges Staatsrecht, Kirchenrecht, römisches Recht in seiner Berechtigung aufs tiefste erschüttert. Leistete der Beklagte oder Angeklagte ihn in casu gravi, so machten diese Rechtsanschauungen das absolute Nein zu einem relativen, in quantum legitime possit inquiri. Die staats-, kirchen- und römisch-rechtlichen öffentlich bekannten Bedenken machen die restrictis zu einer externa.

Wie weit liegen auch hier wieder unsere Anschauungen von den damaligen Rechtsanschauungen entfernt. Das Fundament der Anschauungen ist als unrichtig allgemein erkannt. Um nur Leo XIII. anzuführen, so erklärt er, daß im Falle einer Wahl des Fürsten durch das Volk nur der Gewaltinhaber bezeichnet wird; „die Rechte der Gewalt haben die Wähler nicht verliehen. Auch wird die Herrschaft nicht übertragen, sondern es wird nur bestimmt, wer sie auszuüben hat." „Was die politische Gewalt anbetrifft, so lehrt die Kirche mit Recht ihren Ursprung von Gott, denn dieses findet sich in der hl. Schrift und in den Urkunden des Altertums offenbar bezeugt"[1]).

Auch die Anschauung, daß staatliche Gesetze aus dem Kirchenrechte ihre verpflichtende Kraft hätten, ist allgemein aufgegeben. Auch hier möge die Erinnerung an

1) Diuturnum illud 29. Juni 1881, S. 6 (Herders Sammlung II). Der Papst zitiert für seine Lehre Prov. 8, 15. 16; Sap. 6, 3. 4; Eccli 17, 14; Joh. 19, 11; Rom. 13, 14; August. tract. in Joa 116, n. 5; de civ. Dei 5, 21; Chrys. in Ep. ad Rom. hom. 23, 1; Greg Mag. Epist. l. II, ep. 61; Jac. 4, 12; Eph. 3, 15.

Leo XIII. genügen: „So hat Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt, der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die weltlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste (utraque est in suo genere maxima)“[1]).

Was an gesundem Kern in der Anschauung von der acceptatio legum durch das Volk enthalten war[2]), ist in unser modernes Recht in viel gesünderer und besserer Form übergegangen. Hier wird das Volk gehört, werden die Erwägungen der Humanität ante legem latam in sorgfältige Erwägung gezogen. Deshalb kann von einer Selbstdispensation vom Gesetze difficilis observantiae heute keine Rede mehr sein: Ne bis in idem! Auch ist jeder Grund zu einer Restriktion im Falle unberechtigter Fragen des Richters geschwunden. Wir haben das Recht der Aussageweigerung in allen berechtigten Fällen; zudem schützen die Öffentlichkeit des Verfahrens, die Verteidigung, die Presse und viele Imponderabilien einer neuen Zeit viel wirksamer als Restriktionen die Rechte der Persönlichkeit.

Wie die älteren Väter die Notlüge nur in Fällen wirklicher Not gestatteten, so verlangten die Kasuisten für die Erlaubtheit der Restriktion eine Notlage. Zum Wesen der erlaubten Restriktion gehört eine gewisse, wenn auch dunkle, aber doch verständliche Offenbarung der Wahrheit, zu ihrer praktischen Anwendung ist überdem eine justa causa erforderlich. Diese justa causa heißt Bewahrung geistiger und leiblicher Güter. Schwerwiegend müssen die Gründe sein, wenn die Restriktion eidlich bekräftigt werden soll (3, 151). Beim Abschluß belastender Verträge findet sich niemals eine genügende justa causa; deshalb muß hier die Restriktion unterbleiben. Auch vor Gericht ist sie verboten, solange alles legitim hergeht (3, 154). Legitim aber verläuft der Prozeß, wenn das positive, geltende Recht beobachtet wird. Freilich hat dies einzelne unmenschliche Härten. In diesen, von Alphons genau umschriebenen und von uns dargestellten Fällen (III.) tritt das Naturrecht in Geltung. Die naturrechtlichen Grundsätze des Heiligen sind zum Teil alte, gesunde Rechtsanschauungen, die durch die Rechtsentwicklung verdrängt waren, so z. B. das germanische Prinzip der Realhaftung des Erben gegenüber der römischen Personalhaftung, die Berücksichtigung der theologischen Schuld bei der Zeugenaussage, die Befreiung vom menschlichen Gesetze in Fällen difficilis observantiae. Selbstverständlich sind die Restriktionen dem hl. Alphons auch nicht das einzige und idealste Mittel zum Schutze persönlicher Güter; das beweist schon das beständige permittimus ex justa causa. Sie stellen nur die unterste Grenze des Erlaubten dar. Auch war es nicht sittlicher Laxismus, der die Restriktionen erfunden, sondern eine schmerzlich empfundene Pflichtenkollision: Wie können die Rechte der Persönlichkeit ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit geschützt werden vor ungerechten Angriffen? Die Zeiten waren für jene Männer besonders schwer. Wer ihnen nachfühlen will, aus welchem inneren Erleben ihre Entscheidungen stammen, der muß bedenken, daß wir in einer Zeit mangelhafter Rechtsbildung uns befinden. Zur Zeit, als Alphons die siebente Auflage seiner Moral in die Welt sandte, persiflierte der junge Goethe das geltende Recht im Urfaust (I, 1970 ff.):

1) Immortale Dei 1. Nov. 1885, S. 20 (Herd. Sam. II).

2) Sollte jemand nun gerade den hl. Alphons und die Moralisten wegen dieser Anschauung tadeln wollen, den erinnere ich an Luther: Neque papa, neque episcopus, neque ullus hominum habet jus ullius syllabae constituendae super christianum hominem, nisi fiat eiusdem consensu. De capt. Babyl., cap. de baptis.

Es erben sich Gesetz und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;
Weh dir, daß du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist leider nie die Frage.

Mit dem Dichter stimmt der Rechtshistoriker überein. Zachariae[1]) charakterisiert den Kriminalprozeß jener Tage als eine Summe von Willkür. Schutz- und rechtlos war der Angeklagte bis zur eigentlichen Verteidigung dem Richter preisgegeben. Instruktionen hießen passend die den Gang des Prozesses regelnden Gesetze. „Anwendung der Tortur mit der Spiegelfechterei der Territion[2]), Kollusionshaft[3]), die im gemeinen Rechte nicht begründet ist, Verschärfung des Gefängnisses, Zwang aller Art, wiederholtes peinliches Verhör, Ungehorsamsstrafen — das war der gemeine deutsche Inquisitionsprozeß."

Die Restriktionen sind ferner entstanden in der Zeit der Hexenprozesse. Daß diese düsteren Prozesse zum Hintergrunde der Restriktionen beim hl. Alphons gehören, kann keinem Zweifel unterliegen[4]). Denn Alphons hat in Busembaum seine wichtigste Quelle; sein Werk ist ja nur Kommentar zu der ganz übernommenen Medulla Busembaums. Busembaum aber hat als Quelle, wie er in der Vorrede bemerkt, eine druckfertige Kasussammlung des Paters Spee benutzt. Auch La Croix, eine weitere äußerst wichtige Quelle Liguoris, stützt seine Entscheidungen in unsrer Materie auf Spees cautio criminalis, die er unzählige Male in längeren Absätzen zitiert[5]). Welch eine Perspektive sich da ergibt, weiß ein jeder, der die cautio criminalis gelesen. Die Unwissenheit und Bestechlichkeit der Richter, der Mangel einer ausreichenden Prozeßordnung, eine falsche Entlohnung der Beamten nach dem Kopfe der Hinrichtungen, das Drängen mancher Fürsten nach höheren Zahlen von verurteilten Verbrechern, Neid und Habsucht der Ankläger und andere Umstände hatten in Deutschland einen Zustand geschaffen, den Spee mit den Worten schildert: „Darauf scheinen es die ungerechten Leute einzig anzulegen, daß sie per fas et nefas schuldig machen, wen sie finden. Wenn sie das fertig gebracht haben, dann freuen sie sich. Ist aber die Unschuld eines Menschen an den Tag gekommen, dann ziehen sie die Stirne zusammen, brummen in den Bart, tuscheln miteinander, murren, sind unwillig, können es nicht verstehen (concoquere verdauen), während sie sich doch freuen müßten" (dub. 16, c. 2). „Und doch glaubte ich, das sei der Geist

1) Handbuch des deutschen Strafprozesses 1861, I, § 26.

2) Peccant, si minis, terroribus, tormentorum ostensione hominem turbent et implicent, ut sibi contradicens circumstantiam aliquam revelet, qua convincatur et puniatur. S. Alph. 4, 202. 4.

3) Aus dieser Situation heraus verstehen wir den Casus Alph. 3, 160: „Wer vom Richter gefragt wird, ob er mit dem Angeklagten gesprochen habe, kann es leugnen, indem er hinzudenkt: nicht, um an seinem Verbrechen teilzunehmen". Wie rasch hatten solche Richter unerlaubtes Einverständnis festgestellt, das zur Kollusionshaft führte.

4) In der Heimat des Heiligen wurden zwar keine Hexen verbrannt. Aber er schreibt ja nicht nur für seine Heimat. Daß auch in seiner Heimat das Rechtsleben korrupt war, zeigen seine Worte, mit denen er von der Advokatur Abschied nimmt: „Ein Advokat lebt ein Leben voll Gefahren; er setzt sich der Gefahr aus, eines bösen Todes zu sterben; solch eine Laufbahn sagt mir nicht zu." (Meffert, S. 3.)

5) La Croix 4, 1425: Spee. dub. 16 caut. 1. — Ebenso 1426: d. 9. — 1427: 20, 11. — 1431: 8, 11. — 1431: 51. — 1431: 13. — 1441: 19. — 1447: 32. — 1443: 43. — 1445: 43. — 1448: 44. — 1448: 50. — 1452: 47 usw.

des christlichen Gesetzes, daß die Richter sich freuen müßten, wenn sie möglichst wenig Schuldige finden" (duc. 33).

Es ist endlich die Zeit des Absolutismus. Mit Hilfe der Theologen, namentlich Bossuets, war in Frankreich ein absolutes Königtum errichtet worden, das vermöge des unbegrenzten Einflusses französischer Sitten überall Nachahmung gefunden hatte. „Gewalttat und erklärte Ungerechtigkeit des Fürsten können nach Bossuet das Volk von der Pflicht des Gehorsams nicht entbinden. Dem Volke bleibt als Gegenmittel nur ehrfürchtige Vorstellung und Gebet[1]). Auch das ist verfehlt, wenn man glaubt, dem Staate in anderer als in der vom Fürsten vorgeschriebenen Art dienen zu können. Das heißt, sich einen Teil der königlichen Autorität beizulegen und droht, den öffentlichen Frieden zu stören[2])!" Was sollten die Theologen angesichts dieser Zustände tun? Sie hüllten sich nicht in ehrfurchtvolles Schweigen. Sie mahnten die Fürsten und Magistrate, verpflichteten sie unter Sünde, sich persönlich von dem Stande der Justiz zu überzeugen, unfähige und bestechliche Richter abzusetzen; sie hielten den Richtern ihre Sünden vor (4, 202; 214), kritisierten die juristische Praxis und Theorie. Der mitteilsame La Croix hat uns einen kleinen, aber charakterisierenden Ausschnitt aus dem Kampfe zwischen Theologen und Juristen notiert (4, 1456). Die Juristen beschweren sich, daß die Theologen sie „anbellen". Die Justiz gehe die Theologen nichts an, die Juristen hätten eine entgegengesetzte Praxis; wenn man den Theologen folgen wollte, dann könnte man keinen Prozeß mehr zu Ende führen. Dagegen bemerkt La Croix ein für allemal, es sei das Amt der Theologen, die allzu fest schlafenden Richter durch ihr Bellen zu wecken; auch die Theologen kennten die Gesetze, und wenn die Juristen alle Schärfen der Gesetze gegen Schuldige gebrauchten, dann müßten sie auch die Milde des Gesetzes für die Unschuld gelten lassen, auch wenn dadurch ein Schuldiger entschlüpfe. Jede Praxis aber müsse durch Vernunft und Naturrecht reguliert werden. Und wenn sie die Prozesse abbrechen müßten, so sei das auch nicht schlimm, denn ihr Amt sei ja nicht nur, Schuldige zu strafen, sondern auch Unschuldige zu schützen.

Solange solche Zustände existierten, konnte weniger vom Recht als von Gewalt vor Gericht die Rede sein. Wer wird es unter diesen Umständen den Theologen verdenken, wenn sie gegen anormale Verhältnisse ein anormales Mittel, selbst dolose Eide bei illegitimen Fragen zulassen? Was würden angesichts solcher Verhältnisse noch viel unglücklichere Restriktionen bedeuten? Ein schönes Wort Augustins variierend, möchte ich sagen: Wir dürfen ihnen unsere Anerkennung zollen, non quia mentiti sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt (cont. mend. c. 15). Auch mag die Schwierigkeit der Verhältnisse ihnen als mildernder Umstand zugebilligt werden; aber nicht zuletzt sollte die Größe des der ganzen Untersuchung zugrunde liegenden Problems unglückliche Lösungen vor billigem Spotte schützen: Inwieweit darf die staatliche Autorität die persönliche Freiheit binden? Welche Mittel darf der Mensch anwenden, der sich durch positive Gesetze in seinen eigentlichsten, persönlichsten Rechten bedroht oder bedrückt fühlt? Dieses Problem ist auch heute noch nicht allseitig gelöst, wenigstens für jene, die neben dem bestehenden gesetzlichen Recht noch ein Naturrecht oder, wenn man dieses Wort fürchtet, unveräußerliche ethische Normen und Forderungen anerkennt, die jeder positiven Gesetzgebung als Ideal vorschweben müssen. Wir müssen uns bescheiden, dem Ideal einer

1) Den ehrfurchtsollen Vorstellungen des Volkes braucht auch nach Alphons der Fürst nicht stattzugeben. Die Salmantizenser (1665—1724) verpflichten ihn noch: Man sieht, wie der Absolutismus an Boden gewinnt (Alph. 1, 139).

2) v. Hertling, l. c. 107.

Lösung im Laufe der Geschichte näher zu kommen. Unter den Männern, die eine glücklichere und bessere Lösung, als die ihrer Zeit war, geahnt und durch ihre Schriften vorbereitet haben, war auch Alphons von Liguori[1]). Für die heutigen Rechtsverhältnisse in unserem Vaterlande stehe ich keinen Augenblick an, mir die Meinung des Moralisten Koch (Lehrbuch § 110) zu eigen zu machen: „Es ist jede absichtliche Zweideutigkeit oder Amphibolie, sowie jeder geheime Vorbehalt oder die Mentalreservation beim Schwören unzulässig, weil all das im Widerspruch stände mit dem Zweck des Eides, nämlich den Nächsten über die innere Überzeugung, Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit eine zweifellos sichere Garantie zu bieten."

1) Die Beschränkung, die mir der zur Verfügung stehende Raum auferlegte, ließ mich die Untersuchung auf den Gerichtseid beschränken. Was von diesem gesagt ist, gilt analog vom Eide im gewöhnlichen Leben. Die Anwendung der hier entwickelten Prinzipien wird manches erhellen.

Die Bemühungen des Kölner Erzbischofs v. Spiegel um Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit in den rheinisch-westfälischen Bistümern.

Von Dompropst Dr. Franz Dittrich in Frauenburg.

Der Friede von Lüneville (1801) hatte die alte Erzdiözese Köln vernichtet. Der linksrheinische Teil war an Frankreich gekommen und wurde der neuerrichteten Diözese Aachen einverleibt; der rechtsrheinische wurde von dem kölnischen Domherrn Joh. Hermann Freiherr v. Caspers als Generalvikar verwaltet, welcher in Deutz wohnte. Die geistliche Gerichtsbarkeit war am linken Rheinufer durch die französische Okkupation und die Einführung des Code Napoléon gänzlich aufgehoben; denn nach dieser Gesetzgebung sollten Vergehen der Geistlichen nur auf dem Verwaltungswege untersucht und geahndet werden. Und wie dort, so überhaupt in den westelbischen Bistümern.

In den Verhandlungen, welche der Sendung des Staatsrats Niebuhr nach Rom unmittelbar vorangingen und folgten (seit 1817), kam auch die Frage der geistlichen Gerichtsbarkeit in den neuen Bistümern zur Sprache. Sie wurde in einer aus rechtskundigen Personen der Ministerien der geistlichen und der auswärtigen Angelegenheiten zusammengesetzten Kommission, welche der Staatskanzler v. Hardenberg als Chef der gesamten Staatsverwaltung gebildet hatte und welcher auch der einzige Katholik, Geheimer Rat Schmedding, angehörte, ernst und reiflich erwogen, und man einigte sich in dem einhelligen Beschluß, den rheinisch-westfälischen Diözesen die geistliche Gerichtsbarkeit in dem Umfange und in den Formen zu gewähren, wie sie eine königliche Verordnung vom 25. August 1796[1]) für Süd- und Neuostpreußen, speziell für die Diözesen Ermland, Culm, Cujavien, Plock und Gnesen-Posen, zugestanden hatte. Der geistlichen Gerichtsbarkeit werden lediglich die causae vere ecclesiasticae mit Ausschluß aller causae civiles zugewiesen, auch wenn sie geistliche Personen, deren Nachlaß- und Testamentsachen, Patronatsrechte, Zehnten u. dgl. angehen. Den geistlichen Gerichten unterstehen die Geistlichen nur in Ansehung ihres Amtes und der dahin gehörenden Obliegenheiten, ferner Sponsalien und Ehesachen, jedoch nur in dem Falle, wenn beide Ehegatten katholisch sind, während gemischte Paare ihre Ehestreitigkeiten vor den weltlichen Gerichten zu führen haben, aber auch Ehesachen nur insoweit, als es sich um Fortsetzung oder Annullierung von Ehen, um Scheidung von Tisch und Bett, nicht um die Strafen der Ehescheidungen (für den schuldigen Teil) und andere effectus civiles handelt. Die Strafen für Amtsvergehen der Geistlichen müssen sich in den gesetzlichen Schranken bewegen, also geistliche Bußungen sein, Rekollektionen u. dgl., Geldbußen bis 20 Taler und Gefängnis bis 4 Wochen gemäß ALR. II, Tit. 11, § 103, 125, 126, 127. Das Verfahren bei den geistlichen Gerichten ist das gleiche wie bei den andern Gerichten des Landes. Deshalb soll bei denselben ein mit den Landesgesetzen und mit dem Gerichtsverfahren wohl vertrautes, ge-

1) Lehmann, Preußen und die kath. Kirche VII, 445ff.

prüftes und approbiertes Subjekt als Justitiar angestellt und ihm die Instruktion der Sachen überlassen werden[1]). Bezüglich des Instanzenzuges wollte die Konstitution von 1796 eine Änderung nicht treffen. Als sich jedoch später Unzuträglichkeiten einstellten, namentlich wenn die Delegation von Richtern zweiter und dritter Instanz in jedem Falle nachgesucht werden sollte, nahm der König eine andere Ordnung des Instanzenzuges in Aussicht, wonach die erste Instanz bei dem Konsistorium jeder einzelnen Diözese verbleiben, für die zweite Instanz in nicht exemten Bistümern ein Metropolitangericht (für die östlichen in Gnesen), für die exemten ein Gericht in einer Nachbardiözese (für Ermland in Plock, für Breslau in Posen), als dritte Instanz aber in jeder Diözese mit päpstlicher Zustimmung ein Prosynodalgericht eingesetzt werden sollte[2]), so daß also „keine einzige Sache geistlicher Gerichtsbarkeit nach Rom geht, sondern alle im Lande an inländische, geistliche Richter gelangen"[3]). Sicherlich wird eine Kommission, unter deren Mitgliedern nur ein einziger Katholik war, nicht in den Verdacht kommen können, daß katholische Einflüsse überwogen und ihre Beschlüsse beherrscht haben — ein Mitglied trat sehr entschieden für Überweisung der Ehesachen an die weltlichen Gerichte ein —; man hatte sich aber überzeugt, daß man, ohne die katholische Kirche in ihrem Wesen anzugreifen und die Gewissen der katholischen Untertanen unleidlich zu beschweren, jene Gegenstände, welche die Verordnung für Südpreußen der bischöflichen Gerichtsbarkeit belassen hatte, in den rheinisch-westfälischen Diözesen nicht den weltlichen Gerichten überweisen dürfe. Niebuhr wurde ermächtigt, dem päpstlichen Stuhle diese Zusage zu machen. Bei der Einsetzung der rheinisch-westfälischen Bischöfe wurde deshalb, geradeso wie in Südpreußen, in jedem Bistum ein Justitiar oder Kanzler vorgesehen, welchem die Aufgabe zufallen sollte, die in der Regel nur des kanonischen Rechts kundigen geistlichen Räte mit seinem Beistande zu unterstützen — ohne Einmischung in die materialia — und Überschreitungen der Landesgesetze zu verhindern. Hiernach sollte die Amtsbehörde eines jeden Bischofs aus dem Generalvikar, zwei oder mehreren geistlichen Beisitzern und aus dem Justitiar, von dem erforderlichen Unterpersonal abgesehen, bestehen. Ganz wie in den östlichen Diözesen sollte auch für die westlichen als zweite Instanz für die ganze Kirchenprovinz ein Metropolitangericht errichtet werden, desgleichen ein Prosynodalgericht, welches als dritte Instanz im Namen des Papstes zu entscheiden hätte, und zwar ein für alle Diözesen gemeinsames, mit dem Sitze in Aachen. Schon in den Kölner Dotationsetat von 1822 waren die erforderlichen Ausgaben aufgenommen: für den Praeses consistorii zweiter Instanz 200 Taler, für den Justitiar 200 Taler, für die zwei Beisitzer je 100 Taler, für den Präses des Prosynodalgerichts 200 Taler, für je einen Beisitzer der Diözesen Köln, Trier, Paderborn und Münster je 100 Taler. Dadurch war die ganze Einrichtung von Staats wegen anerkannt und genehmigt.

Schon bevor der neue Erzbischof von Köln, Graf Spiegel zum Desenberg und Canstein, präkonisiert war — es geschah erst am 20. Dezember 1824 —, hatte ihn der Fürstbischof von Ermland, Prinz Joseph von Hohenzollern, als der vom Papste bestellte Exekutor der Bulle De salute animarum, zu seinem Subdelegaten ernannt und mit der Ausführung der Bulle und der Reorganisation der Erzdiözese betraut (24. August 1824). Eine der ersten Sorgen des neuen Erzbischofs war die Wiederaufrichtung der geistlichen Gerichtsbarkeit, da man sich überzeugt hatte, daß das bloß administrative Verfahren, abgesehen davon, daß es dem kanonischen Rechte nicht entsprach, den kirchlichen Behörden zu weiten Spielraum, den verklagten Priestern aber nicht genügenden Rechtsschutz gewährte. Die Zustände auf diesem Gebiete

1) Lehmann a. a. O.

2) Ministerialerlaß vom 15. März 1799 an die Bischöfe von Gnesen, Breslau, Ermland, Posen, Plock, Cujavien, Culm. Lehmann VIII, 106.

3) Immediatbericht vom 15. Juli 1801, Nr. V, Lehmann VIII, 160.

waren in den rheinisch-westfälischen Bistümern ebenso unhaltbar als „buntschedig“[1]), indem Geistliche gegen Strafurteile nicht selten die weltlichen Behörden anriefen und sowohl bei den Oberpräsidenten als auch bei den Gerichten Schutz fanden[2]).

In den Konferenzen, welche im Herbst des Jahres 1824 über die Einrichtung der Erzdiözese stattfanden und bei der Anwesenheit des Erzbischofs zu Berlin im Januar 1825 fortgeführt wurden, spielte die Frage der geistlichen Jurisdiktion wieder eine Hauptrolle, und Graf Spiegel erlangte befriedigende Zusicherungen. Es wurde die Einrichtung der Appellationsbehörde in Köln, wie auch des Prosynodalgerichts, und zwar eines einzigen, gemeinsamen für die ganze Kirchenprovinz in Aachen „urkundlich verabredet“. „Das zu errichtende Prosynodalgericht,“ schrieb damals Graf Spiegel an Joseph v. Hohenzollern, „wird zweckmäßig in Aachen errichtet werden können; dann gewinnt das dasige Kanonikat-Kapitel an Ansehen, und den vorzüglichen Mitgliedern des Kollegiatstifts ist eine Vermehrung des nicht beträchtlichen Einkommens zugewendet[3]).“

Allein als man an die Ausführung dieses Planes gehen wollte, erhoben sich nicht vorhergesehene Schwierigkeiten. Zunächst von einer Seite, von wo man es am allerwenigsten erwartet hatte, bei der römischen Kurie. Die Prosynodalgerichte hatte der päpstliche Stuhl zwar auch den rheinisch-westfälischen Bistümern zugesagt; aber auf den Vorschlag eines gemeinschaftlichen Prosynodalgerichts in Aachen wollte er sich nicht einlassen. Über die Gründe seiner Weigerung ließ er sich nicht aus; „es ist aber,“ meinte Schmedding, „zu vermuten, daß ein von Übelwollenden erregtes Mißtrauen ihm die Besorgnis eingeflößt hatte, es stecke hinter diesem Vorschlage, ich weiß nicht was für eine Absicht, die päpstlichen Vorrechte in Gefahr zu bringen.“ „Man kann,“ fügt er hinzu, „nicht verkennen, daß die Prosynodal-Kommissionen der östlichen Diözesen gerade der schwächste Teil unserer Einrichtungen sind, indem es schwierig ist, in jeder Diözes eine zureichende Anzahl von qualifizierten Männern für diese wichtigen Stellen ausfindig zu machen, zumal an einem und demselben Wohnort[4]).“ Die preußische Regierung beantragte nun bei der Kurie: der Erzbischof solle den Vorsitzenden und jeder der drei Suffraganbischöfe einen Beisitzer des Prosynodalgerichts aus den Stiftsherren von Aachen präsentieren, denen dann der Papst, wenn es durchaus nicht anders sein könnte, fünfjährige Vollmachten erteilen möge. „Die Schwierigkeit,“ schreibt derselbe Schmedding, „welche römischerseits gemacht wurde, hat den guten Willen derer erkalten gemacht, die sonst der Herstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit geneigt schienen. Die Bildung der zweiten und dritten Instanz geriet von nun an ins Stocken. Die Revision des ALR. zum Behuf seiner Einführung gab, wo nicht einen zureichenden Grund, so doch einen willkommenen Vorwand, die Sache auf die lange Bahn zu ziehen, besonders was die Matrimonialfälle betrifft[5]).“

Ein Widerstand gegen die Einrichtung geistlicher Gerichte überhaupt ging von dem preußischen Justizministerium aus. Während Minister v. Altenstein sich geneigt zeigte, der Kirche eine freiere Gerichtsbarkeit zu lassen, sie z. B. auch in Verhängung der Exkommunikation nicht gehindert wissen wollte, trat der Justizminister v. Dankelmann unter Berufung auf das staatliche Aufsichtsrecht für Einschränkung der kirchlichen Befugnisse ein[6]). So machte er denn auch, als man zur Einrichtung der Gerichte schreiten und den Umfang der

1) Graf Spiegel an Fürstbischof v. Hohenzollern, 22. Aug. 1826. Bisch. Archiv Frauenburg. Acta betr. die Handhabung der geistl. Gerichtsbarkeit in der Metropolitanprovinz Cöln. f. 157ff.

2) Binterim, Die geistl. Gerichte in der Erzdiözese Köln (Düsseldorf 1849), S. 43.

3) Berlin, 8. Jan. 1825. Bischöfl. Archiv Frauenburg. F. VI, Nr. 1, S. 191.

4) An Fürstbischof v. Hohenzollern, 31. Okt. 1829. Bisch. Archiv Frauenburg. Acta betr. Einrichtung der geistl. Gerichte.

5) A. a. O.

6) An v. Altenstein, 28. Nov. 1825. A. a. O. Acta betr. die Handhabung usw. f. 6ff.

Rechte der geistlichen Gerichte bestimmen wollte und daran dachte, ihnen auch die Ehe- und Benefizialsachen zu überweisen, allerlei Einwendungen und verweigerte seine verfassungsmäßig dazu erforderliche Mitwirkung wie überhaupt die Anerkennung einer richterlichen Gewalt der bischöflichen Behörde, weil er in der Auffassung befangen war, daß die geistliche Gerichtsbarkeit kein notwendiger Ausfluß der bischöflichen Amtsgewalt sei und eine freie Ausübung derselben die staatlichen Hoheitsrechte über die Kirche gefährde. Schon im Jahre 1810 hatte das Justizministerium — Schmedding meint infolge der damals allgemein herrschenden Lust an Reformen — den Versuch gemacht, der geistlichen Jurisdiktion sich gänzlich zu entledigen, wie es mit der Militär- und akademischen Gerichtsbarkeit ganz oder teilweise gelungen war. In diesen Plan gehörte auch die Hinwegräumung der Matrimonialgerichte, die jedoch nicht zustande kam. Schmedding war geneigt, zu glauben, daß außer der Zentralisierungssucht und der Abneigung gegen den hierarchischen Einfluß auch das Interesse der Sportelkasse mit im Spiele gewesen ist. Da die Scheidungsprozesse unter den Protestanten in Preußen sehr häufig seien, so denke man sich, es stehe in diesem Stücke bei den Katholiken nicht besser, und erwarte einen bedeutenden Zuwachs an sog. Früchten der Gerichtsbarkeit. Auch war bei den Beratungen, welche dem Abschluß der Bulle den Weg bahnten und auch zu Vereinbarungen über die geistliche Jurisdiktion geführt hatten, ein Kommissar des Justizministeriums nicht beteiligt gewesen, so daß dieses freie Hand hatte.

Inzwischen war die Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände immer augenscheinlicher geworden. Die erzbischöfliche Behörde hatte einen Pfarrer zu unfreiwilliger Versetzung, der Bischof von Trier einen andern zur Absetzung verurteilt. Ähnliche Fälle hatten sich in den Diözesen Münster und Paderborn zugetragen. Die Bestraften nahmen Rekurs an die weltliche Behörde. Die Oberpräsidenten machten den Bischöfen die Befugnis streitig, Geistliche vier Wochen zur Rekollektion in ein Kloster zu senden, und mischten sich auf mehr als eine Weise in die Handhabung der geistlichen Disziplin. Ähnliche Einmischungen erfolgten von seiten der Justizbehörden. Das Oberlandesgericht zu Paderborn gab einem im Kloster Brakel detinierten Geistlichen den Bescheid: es hänge von ihm ab, diesen Aufenthalt zu verlassen. Der Generalanwalt des Appellationshofes zu Köln ging noch einen Schritt weiter, indem er dem Vorstand des Klosters der Lazaristen zu Aachen die Entlassung eines wegen beharrlichen Ungehorsams dahin von dem Bischof von Trier verwiesenen Priesters befahl.

Das wiederholte Einschreiten der Justizbehörden gab infolge einer darüber erhobenen Beschwerde die Veranlassung zu einem Ressortstreite zwischen dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und dem Justizministerium, welcher noch 1829 vor dem Staatsministerium schwebte. Das geistliche Ministerium behauptete, daß Rekurse gegen Disziplinarverfügungen der bischöflichen Behörden nicht an die Justiz, sondern an das geistliche Ministerium bzw. an die Oberpräsidenten zu richten seien. Dieser Ressortstreit und die gänzliche Ratlosigkeit der Bischöfe wie auch des Ministeriums, die aus der Unbestimmtheit der Formen und aus dem Abgang der zweiten und dritten Instanz hervorging, führte zu der Frage, inwiefern die Kabinettsorder vom 12. April 1822[1]), welche das Verfahren bei Absetzung von Geistlichen und Jugendlehrern näher bestimmt, auch auf das Verfahren gegen katholische Geistliche Anwendung finde. Schmedding verneinte die Frage, weil nach der Intention des Gesetzgebers diese Modifikation einer früheren Verordnung vom 17. Dezember 1805, nach welcher Berufungen selbst gegen absolutorische Erkenntnisse der weltlichen Gerichtshöfe an das geistliche Ministerium stattgefunden hatten und womit das Justizministerium nicht glaubte, einverstanden sein zu können, sich nur auf evangelische Geistliche beziehe, wenn auch allerdings der § 532 T. II, Tit. 11, welcher durch jene Order aufgehoben werde, das Verfahren gegen Pfar-

1) Ges.S. Nr. 714, p. 105.

rer überhaupt, ebensowohl katholische wie evangelische, betreffe, und der Wortlaut der KO. von 1822 selbst die katholischen Geistlichen nicht ausschließe. Die Unklarheit dieser Fassung in Verbindung mit anderen, sehr dringenden Motiven habe selbst bischöfliche Behörden veranlaßt, die Verhandlung noch schwebender Streitsachen in diesen Weg zu leiten. Tatsächlich sei weder vor dem 12. April 1822 noch später jemals das Verfahren, wie es die Kabinettsorder anordne, bei katholischen Geistlichen angewendet worden. Diese hätten ganz außerhalb der Frage, die von dem Gesetzgeber zu entscheiden war, gelegen. Es lasse sich auch nicht gut denken, daß nach kaum geschlossener Übereinkunft mit der römischen Kurie und sozusagen unmittelbar nach der Publikation der Bulle vom 16. Juli 1821 ohne Rücksprache mit den Bischöfen der Monarchie, ohne Vorberatung mit dem katholischen Departementsrat, ein Antrag vom geistlichen Ministerium ausgegangen sein sollte, der nichts Geringeres bedeutet haben würde, als eine Vernichtung der mit dem Wesen der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre so innig verbundenen, in das innerste Leben der Kirche tief eingreifenden und seit der ältesten Zeit von ihr geübten richterlichen Gewalt der Bischöfe, die Amtsvergehen der Geistlichen nach den Vorschriften des kanonischen Rechts in geordnetem Instanzenzug zu untersuchen und zu bestrafen. Dem Bischof würde nach der KO. von 1822 nur eine außergerichtliche, also summarische Kognition zustehen, infolge deren er die Absetzung ankündigen könnte oder nicht. Im ersten Falle stünde dem Abgesetzten ein Rekurs an das Ministerium und weiter bis an den König frei. Es würde also eine bis auf ein einziges Mitglied aus Nichtkatholiken zusammengesetzte Behörde über Gegenstände der Lehre, des Gottesdienstes u. dgl. abzuurteilen haben, die ihr entweder an sich selbst oder mindestens in ihrer engeren Beziehung zum katholisch-kirchlichen Leben fremd sind, und von dieser Behörde würden die Bischöfe Reformatorias ihrer Erkenntnisse in geistlichen Sachen anzunehmen haben, Aussprüche, deren Vollziehung sie dem schärfsten Gewissenskampfe aussetzen und ihr Ansehen vor Geistlichkeit und Volk auf die Dauer untergraben müßte. Es lasse sich nicht annehmen, daß eine gerechte, milde, umsichtige Regierung so etwas beabsichtigt haben könne oder noch jetzt beabsichtige, wenn sie sich die unvermeidlichen Folgen klar mache. Wenigstens hätten die katholischen Geistlichen in der Kabinettsorder von 1822 ausdrücklich genannt, die Vernichtung der Jurisdiktionsbefugnisse der Bischöfe, der Erzbischöfe und des Papstes (des Prosynodalgerichts) deutlich ausgesprochen sein müssen. Die Ausdrücke „geistliche Obern" bzw. „Konsistorien" und „Regierungen" bewiesen vielmehr, daß die katholischen Geistlichen und Bischöfe nicht mitgemeint sein sollten; denn sonst hätte es heißen müssen: „Geistlichen Obern, nämlich den Bischöfen resp. Konsistorien und Regierungen". Die Konsistorien und Regierungen seien doch nur geistliche Obere der evangelischen, nicht zugleich der katholischen Kirche. Freilich könnte man sagen, der Staat statuiere doch die Appellatio tanquam ab abusu. Diese könne ihm, meint Schmedding, in der Tat nicht streitig gemacht werden; aber bei einer zweckmäßigen Handhabung derselben beurteile der Staat niemals das Materielle, sondern sorge nur, daß die Verhandlung in die rechtmäßige kirchliche Form geleitet werde, wenn diese aus Unverstand oder Leidenschaftlichkeit des geistlichen Richters verletzt werde[1]).

Da bald nach der Reorganisation der Erzdiözese sich auch Stimmen aus dem Klerus für die Bestellung geistlicher Gerichte vernehmen ließen, unter andern auch der Aachener Stiftspropst Claessen eine Denkschrift über die Notwendigkeit und Nützlichkeit der kirchlichen Instanzgerichte, leider bei dem in Düsseldorf versammelten Provinziallandtage, einreichte, da ferner der Erzbischof von Köln sowohl wie auch die andern rheinisch-westfälischen Bischöfe, u. a. auch unter Berufung auf den Reichsdeputationshauptschluß von 1803, fortfuhren, die

1) Bisch. Archiv Frauenburg. Acta betr. die Einrichtung der geistl. Gerichte.

Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit zu reklamieren, wandte sich Minister v. Altenstein an den Justizminister v. Dankelmann mit dem Vorschlage: „Die geistliche Jurisdiktion nach Maßgabe des in Ost- und Westpreußen bestehenden, durch die für das ehemalige Südpreußen emanierte Verordnung vom 25. August 1796 normierten Zustandes auch in den westlichen Provinzen der Monarchie aufzurichten." Er wies nicht nur auf die Beschlüsse, welche der frühere Staatskanzler v. Hardenberg in seiner Qualität als Chef der Ministerien der auswärtigen Angelegenheiten und des Innern bei den dem Erlaß der Bulle vorangehenden Beratungen gefaßt hatte, sondern auch darauf hin, daß doch die vom König sanktionierte Bulle selbst, wenn darin auch der geistlichen, bischöflichen und erzbischöflichen Gerichtsbarkeit keine ausdrückliche Erwähnung geschehe, allen Erzbischöfen und Bischöfen jener Distrikte „omnia et singula jura, praeeminentias, praerogativas ac privilegia", die den anderen Bischöfen jenes Landes zukommen, verleihe und bestätige, ferner auf die KO. vom 21. Januar 1824, welche doch eine Zusammenstellung der in den älteren Teilen der Monarchie über die Verhältnisse der Erzbischöfe und Bischöfe mit Einschluß des geistlichen Gerichtswesens geltenden gesetzlichen Bestimmungen und Observanzen nur deshalb angeordnet, damit in den rheinischen Provinzen wie in den übrigen darüber völlige Gewißheit herrsche, d. h. damit, was in den älteren Provinzen zu Recht bestehe, auch in den neu erworbenen gelten solle. Dieser Vorschlag des geistlichen Ministeriums fand jedoch vorderhand bei dem Justizministerium „keinen Eingang"[1]).

In seiner Erwiderung vom 28. November 1825 bestreitet v. Dankelmann, daß in den zitierten Worten der Bulle eine Garantie der geistlichen Gerichtsbarkeit ausgesprochen sei; „denn die Rechte, welche der Papst den Erzbischöfen verleihet, können mit Ausschluß derjenigen, welche ein notwendiger Ausfluß ihrer Amtsbefugnisse sind, keine anderen sein, als die der Landesherr ihnen zu gestatten für gut befindet und welche mit den Landesgesetzen im Einklange stehen. Wollte man den Worten der Bulle eine ausgedehntere Bedeutung geben, so müßte man annehmen, daß dem päpstlichen Stuhle eine Disposition über wirkliche Majestätsrechte eingeräumt sei, und dies würde unverkennbar zu nicht zu übersehenden Anforderungen von Exemtionen führen, unter dem steten Vorwande, weil solche aliis illarum partium episcopis zustehe". Hiernach argumentiert der Minister also: der Papst kann den Bischöfen nur solche Rechte verleihen oder bestätigen, welche ein notwendiger Ausfluß ihrer bischöflichen Amtsgewalt sind; weitere, darüber hinausgehende Rechte kann ihnen nur der Landesherr verleihen. Nun aber gehört die geistliche Gerichtsbarkeit nicht zu den wesentlichen Befugnissen des bischöflichen Amtes, ist vielmehr ein staatliches Hoheitsrecht, entspringend aus dem jus episcopale, und darum würde der Papst in der Bulle wirkliche Majestätsrechte verliehen haben, wollte man in den jura auch die geistliche Gerichtsbarkeit mit einbegriffen erachten. Eine solche Auslegung muß vom staatlichen Standpunkt aus abgewiesen werden; Straf- und Disziplinargewalt kann als in dem Majestätsrechte beruhend nur vom Staat eingeräumt werden.

Außerdem habe die Bulle die königl. Sanktion nur in bezug auf ihren wesentlichen Inhalt, nämlich die Einrichtung, Ausstattung und Begrenzung der Bistümer erhalten, die geistliche Gerichtsbarkeit sei aber kein essentiale der Einrichtung und Ausstattung der Bistümer.

Die KO. vom 21 Januar 1824 wolle unverkennbar an der bestehenden Verfassung nichts geändert, noch etwas Neues darin eingeführt wissen, und eben darum habe der König die Ausarbeitung eines besondern Statuts über die Verhältnisse der Erzbischöfe und Bischöfe für ganz unnötig erklärt. In den überrheinischen Provinzen sowie überhaupt in allen

1) An Erzbischof Grafen von Spiegel. Berlin, 18. Juli 1826. gez. Nivolovius. Bisch. Archiv Frauenburg. Acta betr. Handhabung usw. f. 5.

Provinzen jenseits der Elbe, über welche sich die französische Gesetzgebung und Gerichtsverfassung verbreitet hatte, seien die geistlichen Gerichte längst verschwunden und auch durch die Abschließung des Konkordats vom 15. Juli 1801 nicht wieder aufgelebt. Dort könnten also die geistlichen Behörden den Kirchengeboten und -verboten nur durch Anwendung geistlicher Mittel Achtung verschaffen — nämlich auf administrativem Wege —, unbeschadet jedoch der Staatsaufsicht, welche darüber wache, daß die Freiheiten der Religion nicht verletzt, die Ehre der Bürger nicht gekränkt, noch irgend ein öffentliches Ärgernis erregt werde. Das staatliche Aufsichtsrecht sei in Art. 6 des Konkordats für die rheinischen Provinzen ebenso bestimmt gewahrt, als in dem ALR. T. II, Tit. 11, § 4 und 32 seq. für die älteren Teile der Monarchie, und deshalb sei es unzutreffend, zu behaupten — wie der Minister v. Altenstein in dem Schreiben vom 4. August 1823 getan —, daß die Kirche mit dem Banne uneingeschränkt durch Kontrolle und Verbot des Staates zu schalten befugt sei.

Da also in den westlichen Provinzen eine geistliche Jurisdiktion gar nicht bestanden, der König aber in der KO. von 1824 lediglich die Aufrechterhaltung des bestehenden Zustandes im Auge gehabt habe, so könne von einer Einführung geistlicher Gerichte in der Rheinprovinz nicht die Rede sein, und dies um so weniger, als es auch mit Besitzergreifungspatent vom 5. April 1815 in Widerspruch stehen würde, welches die katholischen Untertanen in ihren Gerechtsamen und ihrer Glaubensfreiheit nur zu schützen die Zusicherung gegeben habe.

Auch die Berufung auf die früher unter Hardenberg bezüglich der geistlichen Jurisdiktion gefaßten Beschlüsse und gemachten Zusicherungen wollte v. Dandelmann nicht gelten lassen; diese, meinte er, seien „bei der aktuellen veränderten Lage" wie nach den königlichen Willenserklärungen in den KO. vom 23. August 1821 und 21. Januar 1824 irrelevant. Der Hauptgesichtspunkt müsse immer bleiben die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes und der gesetzlichen Verfassung, also für die rheinisch-westfälischen Bistümer der Napoleonischen Gesetzgebung.

Die geistliche Jurisdiktion, wie v. Altenstein vorgeschlagen hatte, in allen Diözesen der Monarchie gleichmäßig nach Maßgabe der Verordnung für Südpreußen vom 25. August 1796 einzurichten, dazu mochte der Justizminister seine Hand nicht bieten, hoffte vielmehr, bei der Beratung über die vom König anbefohlene Zusammenstellung der auf das geistliche Gerichtswesen Bezug habenden gesetzlichen Bestimmungen und Observanzen Gelegenheit finden zu können, sie nach den Anträgen der darüber vernommenen Provinzialbehörden in mehrfacher Hinsicht auch für diejenigen Provinzen, in welchen das geistliche Gerichtswesen bestand, zu modifizieren und einzuschränken[1]).

So wenig entgegenkommend diese Ausführungen des Justizministers auch waren, v. Altenstein gab die Hoffnung noch nicht auf, sandte vielmehr das empfangene Schreiben dem Erzbischof von Köln zu und stellte ihm anheim, die Frage der geistlichen Jurisdiktion unter Beratung mit seinen Suffraganen noch einmal in reifliche Erwägung zu nehmen, „die Prinzipien und Folgerungen des Schreibens sowohl in publizistischer, als auch in kanonisch-rechtlicher und politischer Hinsicht gutachtlich zu würdigen und sich darüber zu äußern, auch die Suffraganbischöfe zu einer Erklärung darüber zu veranlassen, ob sie die Herstellung der geistlichen Jurisdiktion nach wie vor beanspruchten, oder statt derselben mit einer bestimmten Summe von Disziplinarbefugnissen über Geistliche und Laien sich begnügen würden"[2]).

Etwa gleichzeitig mit dem erwähnten Schreiben empfahl Minister v. Altenstein dem Erzbischof von Köln die Einrichtung einer Synodalkommission als dritte Instanz für geistliche Gerichtssachen in jedem Erzbistum und Bistum nach dem Muster der bereits seit

1) An v. Altenstein. Berlin, 28. Nov. 1825. A. a. O. f. 6—8.
2) An Erzbischof v. Spiegel. Berlin, 18 Juli 1826. A. a. O. f. 9.

30 Jahren in den östlichen Diözesen bestehenden Einrichtung und verwies ihn, um nähere Mitteilungen zu erhalten, an den Fürstbischof von Ermland. So erbat sich denn Graf Spiegel von letzterem eine „Darstellung des Geschäftsganges bei dieser Synodalstelle", Mitteilung etwaiger Geschäftsbetriebs-Ordnungen bei der Synodalkommission, wie auch bei den beiden Instanzen im ermländischen Generalvikariat, der Konstitutionsurkunde des Generalvikariats u. dgl., weil er das alles in Köln ähnlich einzurichten gedachte. Er hoffte, dies erreichen zu können, weil ihm eine Äußerung des Königs bekannt geworden war, daß es in den neuen westlichen Provinzen ebenso gehalten werden solle, wie in den alten östlichen[1]).

Joseph v. Hohenzollern berichtete daraufhin: Die königliche Verordnung vom 25. August 1796 sei „wegen der damit verbundenen Schwierigkeiten und Inkonvenienzen und deshalb erfolgten Protestationen der Herren Bischöfe" später dahin abgeändert worden, daß in den exemten Bistümern ein jedes Konsistorium in sich zwei Instanzen haben sollte, in Ansehung der dritten Instanz es aber bei der hergebrachten kirchenrechtlichen Einrichtung für jede Diözese (Trid. sess. 25, cap. 10 de ref.) sein Verbleiben haben dürfe, nur daß für die von dem Ordinarius bestimmten Prosynodalrichter — damit nicht in jedem einzelnen Falle nach Rom zu rekurrieren nötig wäre — die Fakultäten vom päpstlichen Stuhle für alle Fälle auf mehrere Jahre erbeten werden möchten. Hiernach sei denn auch in Ermland die Einrichtung der Konsistorien geschehen: das Offizialat bilde die erste, drei Judices delegati die zweite und vier Prosynodalrichter die dritte Instanz. Jedoch habe er, der Fürstbischof, es für angemessen gehalten, unter Abänderung der früheren Einrichtung, für die erste Instanz besondere Judices delegati, für die zweite den Offizial zu bestimmen. Zweimal schon seien für die Prosynodalrichter die Fakultäten von Rom auf 5 Jahre besorgt worden. Der Umfang der Jurisdiktion sei ein engerer, als ihn das kanonische Recht feststelle, und regele sich nach der Instruktion für die westpreußische Regierung von 1773 und nach der Verordnung vom 25. August 1796 für Südpreußen[2]). Bei der infolge der Ausführung der Zirkumskriptionsbulle dekretierten neuen Organisation der bischöflichen Kurien sei auch die Verfügung wegen der Justitiarien erneuert mit dem sehr zweckmäßigen Zusatze, daß diese Beamten auch noch hinlängliche Kenntnisse von dem katholischen Kirchenrechte haben sollen. Der Fürstbischof bedauert die vielfache Beschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Landesgesetze und ersucht den Erzbischof, da nunmehr eine allgemeine Revision des Landrechts stattfinden solle, bei seiner angesehenen Stellung im Staatsrate dahin wirken zu wollen, daß das neue Landrecht mit dem gemeinen Kirchenrechte möglichst in Übereinstimmung gesetzt werden möge[3]).

Der Erzbischof von Köln konnte die ablehnende Haltung des Justizministers nur bedauern, war dieselbe doch dazu angetan, „die Hoffnungen der Katholiken auf Wiederherstellung einer geregelten, in das katholische Kirchenwesen weit eingreifenden Gerichtsverfassung tief niederzuschlagen". Die „Prinzipien und Folgerungen" Dankelmanns zu entkräften, konnte ihm nicht schwer fallen. Da der Minister selbst zugegeben hatte, daß durch die Bulle den Bischöfen alle diejenigen Befugnisse, welche mit der bischöflichen Amtsgewalt notwendig verbunden sind, eingeräumt und bestätigt worden, so brauchte nur der Nachweis geführt zu werden, daß die geistliche Jurisdiktion ein notwendiger Ausfluß der bischöflichen Amtsgewalt ist. Der Erzbischof gibt zu, daß aus dem fraglichen Passus der Bulle wie auch aus der KO. vom 23. August 1821 ein Forderungsrecht auf Wiederherstellung der geistlichen Jurisdiktion unmittelbar nicht hergeleitet werden könne, wohl aber aus der staatlichen Anerkennung der katholischen Kirche mit ihrer gesamten Verfassung in Preußen und

1) Köln, 22. Aug. 1826. A. a. O. 157 ff. 2) Vgl. oben S. 558.

3) Fürstbischof Joseph von Hohenzollern an Erzb. v. Spiegel. Oliva, 3. Nov. 1826, auf Grund eines Berichtes des Offizials Folschki vom 2. Okt. 1826. A. a. O. f. 160—166.

aus der tatsächlichen Errichtung der Bistümer. Denn daraus ergebe sich als wesentliche und selbstverständliche Forderung die geistliche Jurisdiktion, da die Kirche durch ihren göttlichen Stifter neben dem Lehr- und Priesteramt „zur Erzeugung eines kirchlich-religiösen Lebenswandels" und „um den letzten Zweck der göttlichen Heilsanstalt unter ihren Mitgliedern zu verwirklichen", auch eine konstitutive und administrative Gewalt, einschließlich der Strafgewalt, erhalten habe. In diesem wesentlichen Punkt erleide die Kirche von keiner rechtlichen Gewalt irgendwelche Beschränkung. Dem Staat räumt Graf Spiegel nur eine negative Aufsicht über ihre Wirksamkeit und eine negative Genehmigung ihrer Konstitutionen ein — „nicht als gingen dieselben von diesem aus oder seien dessen Willkür heimgegeben" —, also ein jus inspiciendi cavendi; „beidem," bemerkt er, „unterzieht sich die Kirche gern und aus Pflicht, weil sie nur das Recht will und das Unrecht nur vermeiden kann."

Die Berechtigung einer geistlichen Jurisdiktion begründet er ferner durch den Hinweis auf den Charakter der Kirche als Rechtsinstitut; leitet denselben aber merkwürdigerweise nicht her aus ihrem Wesen, sondern aus ihrer Anerkennung durch den Staat. „Zwar ist das Band, welches die Glieder an die Kirche knüpft und in der Unterordnung hält, an sich kein rechtliches, sondern ein sittlich-religiöses; jeden nötigt an sich nur seine religiöse Überzeugung; allein sobald die Kirche staatsrechtlich anerkannt ist, wird jeder Ungehorsam eine Rechtsverletzung gegen die kirchlich-gesetzgebende Autorität." Nur nebenbei fügt er hinzu: „Auch stehen die untergeordneten Geistlichen entweder in einem Delegats- oder Mandats-, daher eigentlich rechtlichen Verhältnisse, welches sich aus dem Inhalte der übertragenen Befugnisse und aus den Kirchengesetzen, worauf alle Geistlichen verpflichtet werden, beurteilet."

Aus der staatlichen Anerkennung der Kirche und ihres dadurch begründeten rechtlichen Charakters folgt aber nicht, daß der Staat ein Kognitionsrecht über Gesetzesübertretungen der Geistlichen besitzt; denn einmal bleiben die kirchlichen Anordnungen auch nach erfolgter staatsrechtlicher Anerkennung immer noch kirchliche und ihre Übertretungen rein kirchliche, z. B. Abweichungen von der kirchlichen Lehre, ungültige Ausspendung und Entweihung der Sakramente, und wollte auch der Staat solche Sakrilegien als Delikte betrachten und verpönen, ohne daß es die Kirche tut, so wären die Gläubigen nicht einmal gehalten, sich die von dem weltlichen Richter verhängte Strafe gefallen zu lassen, eben weil diese gesetzgebende und strafende Gewalt immer eine kirchliche bleibt und nach den katholischen Grundsätzen nicht von dem göttlich beauftragten Subjekt auf ein anderes übertragen werden darf.

Der Erzbischof versucht dann eine Abgrenzung der kirchlichen und staatlichen Gerichtsbarkeit nach den Kategorien: Vermögen, Handlungen.

Der kirchlichen Kognition weist er zu: alle Prästationen, die sich auf kirchliche Handlungen beziehen, wie Oblationen und Gebühren; alle Handlungen von Laien, welche der Strafe der Exkommunikation unterliegen, sowie alle diejenigen, welche sich auf Lehre, Gottesdienst, Sakramente beziehen; Ehesachen, soweit dabei die Lösung des Bandes in Betracht kommt, die Sponsalien nach ihren kirchenrechtlichen Wirkungen; die rein kirchlichen Vergehen der Geistlichen, wie Simonie, Sakrilegien, Häresie, Apostasie, Verletzungen kirchlicher Vorschriften bei Vornahme hl. Handlungen, die bürgerlichen Vergehen, welche Irregularität zur Folge haben, die mit Kirchenstrafe belegten bürgerlichen Verbrechen; die eigentlichen Amtsvergehen der Geistlichen; das gesamte Amterrecht. Der Zivilgerichtsbarkeit überläßt er: alle Vermögensangelegenheiten (mit Ausschluß der oben angegebenen), die Legate zu frommen Zwecken, auch die Benefizialsachen; die kirchlichen Vergehen der Laien, welche sich zugleich als „Rechtsverletzungen" darstellen, wie Meineid, Gotteslästerung, Störung des Gottesdienstes, mit öffentlichem Ärgernis verbundene

unsittliche Handlungen; alle aus einer Annullierung einer Ehe sich ergebenden Folgen, z. B. Bestrafung des schuldigen Teiles, die Sponsalien nach ihren bürgerlichen Wirkungen, die bürgerlichen Vergehen der Geistlichen, wie Jagdfrevel, Wucher u. dgl.; Amtsvergehen der Geistlichen; welche in das Staatsgebiet übergreifen, z. B. den Staat gefährdende Lehrvorträge, Mißbrauch der Amtsgewalt zu Erpressungen; endlich alle jene polizeilichen Maßnahmen und Gesetze, welche der Staat in Ausübung des Schutzrechtes der Kirche und Religion gegenüber gegeben hat.

Da alles Recht nur „durch die höhere Grundlage, durch das Vernünftige und Göttliche", wahre Bedeutung erhält, der Staat nur das Rechte und Religiöse, nicht das Schlechte und Irreligiöse fördern dürfe, so werde eine weise Staatsregierung darauf bedacht sein müssen, durch polizeiliche Maßnahmen und Gesetze das Gute in den Gemeinden zu fördern, das Böse fernzuhalten und zu bekämpfen. „Allein wenn ein übel verstandener Geist der Liberalität das Religiöse aus den Ehen und Familien verbannen will: so verzehrt er den edelsten Lebenssaft, welcher Kraft und Innigkeit in den Familien und ihren Gliedern und eine kernhafte Gediegenheit im Staat erzeugen könnte. Wem es daher um Menschenwohl und um innere Festigkeit und Stärke des Staates zu tun ist, der wird einem in seiner Wesenheit religiösen Bande nicht das religiöse Prinzip entziehen wollen, um es zu einem Bande des Zwanges und der Sinnlichkeit herabzuwürdigen."

Die Kirche will keinerlei Rechte erwerben „zur Begründung einer fortwährenden Opposition gegen den Staat"; denn sie erkennt es als ihre erste Pflicht, wie das Heilige, so auch das Rechtliche zu lehren und zu verehren, und es ist eine große Verkehrtheit, mit mißtrauischer Eifersucht die Rechte des Staates „zu belauschen und zu überlisten" — das Erzeugnis und schwache Überbleibsel dunkler und sodann despotischer Zeiten —; auch hat sie kein Verlangen nach Standesvorrechten, welche den Geistlichen über seine Gemeinde, mit der er doch leben, fühlen, Kreuz und Leiden tragen soll, erheben, ihr entfremden, auch durch den Nimbus äußerer Vorzüge und Rechte gar leicht seine innere Würde, „eine heilige Erwärmung des Gemütes", deren er zur Heiligung der Gemeinde so sehr benötigt ist, mindestens verdunkeln könnte. Da aber eine nachteilige Meinung von dem Geistlichen in der Gemeinde die Empfänglichkeit für die Lehre ebenso schwächt wie die für das Böse steigert, so wäre es wünschenswert, daß der Staat die Streitigkeiten der Geistlichen wegen Kirchen- und Benefizialgüter und über alle standentehrenden Vergehen derselben an die Kirche delegierte. Ihm bliebe ja immer noch das „Recht" und die Aufsicht.

Was nun das Verfahren bei der kirchlichen Kognition betrifft, so würde die Kirche, wenn sie allein dastände ohne Staatsschutz und ohne Staatsaufsicht, dem streng gerichtlichen vor dem administrativ-disziplinarischen den Vorzug geben. Einmal sind die meisten Gegenstände, da die Kirche seit den ersten Zeiten für die Wandlungen und die Wirksamkeit der Geistlichen streng juristische Formen geschaffen hat, an sich juristischer Natur, und dann bietet ein juristisches Verfahren mehr Garantie für eine sichere Kenntnis und Entscheidung des streitigen Objekts, also eine größere objektive Gewißheit, mehr Schutz gegen Überlistungen, Verleumdungen, Rach- und Bedrückungssucht. „Das ist einer der erfreulichsten Genüsse des mit einem mühevollen Berufe belasteten katholischen Geistlichen, daß ihn nach seinem Kirchenrechte keine Intrigue so leicht untergraben und ihm sein Recht rauben kann." Aus denselben Gründen wie das gerichtliche Verfahren empfiehlt sich auch ein Instanzenzug, der sich natürlich je nach der Beschaffenheit der verschiedenen kirchlichen oder gemischten Gegenstände in der Form wie im Verfahren anders gestalten müßte. Wie früher der Staat den kirchlichen Entscheidungen das brachium saeculare lieh, so müßte auch jetzt bei Nichtbeachtung einer Sentenz und wofern die geistlichen Mittel nicht ausreichen, das weltliche Gericht auf Antrag des geistlichen die Exekution übernehmen.

Erzbischof v. Spiegel wendet sich schließlich noch gegen die Behauptung des Justizministers, daß der König in dem Besitznahme-Patent vom 5. April 1815 nur die Zusicherung gegeben habe, die Untertanen bei ihren Gerechtsamen und in ihrer Glaubensfreiheit zu schützen, also den status quo des Jahres aufrecht zu erhalten, nicht aber durch Einführung einer geistlichen Gerichtsbarkeit, welche es zur Zeit der Napoleonischen Herrschaft nicht gab, neue Rechte zu verleihen. Der seit dem Franzosentum herbeigeführte faktische kirchliche Rechtszustand werde von jedem Katholiken, welcher diesen Namen würdig trage und seine Kirchenverfassung kenne, nicht Rechtszustand, sondern ein willkürlicher Zwangszustand genannt werden. Die organischen Artikel, auf welche der Justizminister sein Hauptargument gründe, seien das eigentliche Produkt jener despotischen Willkür, welche über der Kraft kein Recht kannte und wie die Pflicht, so noch mehr das Religiöse verhöhnte, und stünden in vielfachem und großem Widerspruch mit den eigentlichen Bestimmungen der Konvention vom Jahre 1801, weshalb denn auch der Papst unterm 27. März 1808 gegen jene einseitige und dem Konkordat widerstreitende Abänderung protestiert habe, so daß dem auf Grund der organischen Artikel herbeigeführten kirchlichen Zustande für die Katholiken nicht einmal rechtliche Bedeutung zukomme. Wenn nun Friedrich Wilhelm III. versprochen habe, neben der Glaubensfreiheit auch die kirchlichen Gerechtsamen seiner katholischen Untertanen zu schützen, so habe er ganz gewiß nicht jene Schmälerung, Lähmung und Unterdrückung der Kirche, wie sie unter der Fremdherrschaft war, im Auge gehabt, sondern die Zusicherung einer Wiederherstellung der Dinge gegeben, wie es die Natur der Sache und das allseitige Wohl der Katholiken erheischt.

Inzwischen waren auch die in gleichem Sinne gehaltenen Äußerungen der Bischöfe von Trier, Paderborn und Münster in Berlin eingegangen. Bei dem Minister v. Altenstein, welcher den besten Willen hatte, fand das Gutachten des Erzbischofs Spiegel nach strenger Würdigung des Inhalts „guten erwünschten Eingang"; er nannte es ein „angenehmes Geschenk" für die in Rede stehende Sache. Und dennoch blieb alles ohne Erfolg; beim Justizminister war schlechterdings nichts zu erreichen, so nachdrücklich auch die Vorstellungen und Versuche des Kultusministers waren, so daß dieser sich zuletzt genötigt sah, unterm 10. Juli 1829 von der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen dem Erzbischof Kenntnis zu geben. Es stehe, schrieb er, bei dem Justizminister „für das geistliche Gerichtswesen nichts zu erwarten". Letzterer beruhigte sich aber nicht; denn er erblickte in der Einrichtung der kirchlichen Gerichtsbarkeit ganz mit Recht ein wesentliches Stück der Organisation der Bistümer, zumal er nach den gemachten Erfahrungen sich gleich den anderen Bischöfen in wesentlichen Teilen seiner Amtsverwaltung gelähmt und seinen Pflichten nachzukommen außerstande sah. In der Meinung, daß ihm der Fürstbischof von Ermland als Exekutor der Bulle viel helfen könnte, wandte er sich unterm 12. August 1829 an diesen, teilte ihm alles Geschehene mit und ersuchte ihn, nunmehr als päpstlicher Delegat einzuschreiten, um entweder bei den beiden Ministern, oder unmittelbar bei dem König die Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit für die rheinische Kirchenprovinz durchzusetzen, oder, falls es nötig sein sollte, auch an Se. Heiligkeit zu rekurrieren, daß die Sache auf diplomatischem Wege erledigt werde. „Es ist," bemerkte er am Schluß, „augenfällig, daß wir Bischöfe in den westlichen preußischen Provinzen aus Abgang der Gerichtsbehörden uns in der peinlichsten Verlegenheit befinden und unserm Amte keineswegs genügen können, daher darf der Gegenstand nicht unerledigt bleiben. Solange ich noch Hoffnung hatte, etwas für die Sache unserer heiligen Kirche hierüber zu erwirken, habe ich Ew. Hochwürdigst, dem Apostolischen Herrn Delegaten, meinem hohen Kommittenten, nicht lästig fallen wollen; aber gegenwärtig im Gefühl meiner Ohnmacht darf ich, um nicht Gewissensverletzung auf mich zu laden, nicht länger schweigen, und muß bei meiner höhern geistlichen Behörde um Abhilfe der drohenden Gefahr für Verlust an wesentlichen

Kirchengerechtsamen und um Erwirkung der Zulassung geistlicher Gerichtsbehörden aufs angelegentlichste bitten[1])." Um seinerseits nichts unversucht zu lassen, begab Graf Spiegel sich im Oktober 1829 persönlich nach Berlin und konferierte längere Zeit mit dem Geheimen Oberregierungsrat Schmedding. Da dieser sehr bald die Überzeugung gewann, daß, wenn irgendeiner, so Graf Spiegel selbst bei seinen ausgezeichneten Kenntnissen, seinem Scharfsinn, seiner Geschäftsgewandtheit und Beliebtheit bei den Staatsbehörden der rechte Mann sei[2]), um, wenn es überhaupt möglich, die geistliche Gerichtsbarkeit zu erstreiten, so wandte er sich unterm 31. Oktober 1829 an den Fürstbischof von Ermland, berichtete ihm ausführlich über den Stand der Verhandlungen über die geistliche Gerichtsbarkeit, schilderte ihm die „babylonische Verwirrung der Jurisdiktionsangelegenheit" und ersuchte ihn, da er selbst augenblicklich zu fern vom Schauplatze des Handels sei, um darauf unmittelbar und besser einwirken zu können, als der genauer von der Sachlage unterrichtete und in Berlin anwesende Erzbischof, diesen speziell für diese Angelegenheit zu bevollmächtigen, damit er für die ganze Kirchenprovinz mit den beteiligten Ministerien verhandele und nötigenfalls eine Entscheidung des Königs selbst herbeiführe. Joseph v. Hohenzollern stellte die gewünschte Urkunde unterm 10. November 1829 aus, worin er nicht unerwähnt läßt, daß doch schon in dem am 25. August 1824 zur Ausführung übersandten Dotationsetat für die Kölner Erzdiözese judices delegati, natürlich doch nur mit der Bestimmung, die geistliche Jurisdiktion auszuüben, vorgesehen seien. Der Erzbischof wird ganz speziell beauftragt, in den rheinisch-westfälischen Bistümern kirchliche Gerichte erster, zweiter und dritter Instanz nach den Vorschriften des kanonischen Rechts einzusetzen und dieserhalb mit den betreffenden Ministerien zu verhandeln und, wenn es nötig sein sollte, selbst den König (gratiam et protectionem Regis) anzurufen. Er sandte das Instrument an den noch in Berlin weilenden Erzbischof und legte ihm noch besonders ans Herz, sich die Förderung und Ausführung des beregten Gegenstandes fortwährend zum Wohle der Kirche angelegen sein zu lassen. Dabei konnte er die Bemerkung nicht zurückhalten: „Unerklärbar bleibt mir die Behauptung, daß die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit nicht zur essentiellen Einrichtung eines Bistums gehöre, und daß solche Bestimmungen und Observanzen, wonach in irgendeiner Provinz die Kirche behindert wird, die Gerichtsbarkeit auszuüben, als gesetzlich bindend betrachtet werden können, zumal da der Kirche von ihrem Stifter selbst die rechtsprechende Macht verliehen ist, diese aber nicht ohne Richter, und diese nicht ohne Gerichte bestehen können, daher es denn essentiell in der Kirche eine Gerichtsbarkeit gibt, welche zwar in irgendeiner Provinz de facto, aber nicht de jure verkannt werden kann[3])."

Um auch seinerseits, so viel er konnte, dazu beizutragen, die Angelegenheit zum erwünschten Ziele zu führen, veranlaßte Fürstbischof Joseph seinen Seminarregens Dr. Scheill, damals zugleich Rektor des Lyzeums, einen „mit dem Staats- und Kirchenrecht wohl vertrauten Kanonisten", das Danckelmannsche Schreiben „in publizistischer, polizeilicher und kanonisch-rechtlicher Hinsicht, oder wenigstens in letzterer", gutachtlich zu beleuchten[4]).

1) Cöln, den 12. Aug. 1829. A. a. O. f. 2—4.

2) Schmedding hatte von dem Erzbischof eine sehr hohe Meinung. „Es ist zu bewundern", schrieb er an den Fürstbischof von Ermland, „wie tief dieser ausgezeichnete Mann in alle Zweige seines reichhaltigen Berufs in kurzer Zeit eingedrungen und, wenn ich mich in einer erhabenen Sache eines gemeinen Ausdrucks bedienen darf, wie sattelfest er geworden ist. Er teilt mit Ew. Durchlaucht die große Hirtenfreude, eine Geistlichkeit zu besitzen, die das Bessere anstrebt und ihm mit Freuden gehorcht. Ein Hauptbeweggrund seines Hierseins ist die Vollendung der Diözesanorganisation, wie denn der Abgang der geistlichen Gerichtsbarkeit eines der Gebrechen ist, das ihn am meisten drückt und dem er allererst abgeholfen zu sehen wünscht." Berlin, 31. Okt. 1829. Bisch. Archiv Frauenburg. Acta betr. Einrichtung der geistl. Gerichte.

3) Oliva, 10. Nov. 1829. 4) Oliva, 7. Nov. 1829.

Scheill reichte sein Gutachten unterm 20. Dezember 1829 dem Fürstbischof ein, welcher dasselbe als eine „sehr gründliche und allseitige Beleuchtung des Gegenstandes" charakterisierte[1]).

Scheill stimmt mit dem Kölner Erzbischof vollständig darin überein, daß die geistliche Gerichtsbarkeit „in dem Wesen, Geiste und Sinne der katholischen Kirchenverfassung tief gegründet" ist, erachtet auch die von demselben vorgenommene Überweisung der einzelnen Gegenstände an die geistlichen bzw. weltlichen Gerichte mit den Grundsätzen eines wahren Staatsrechtes und eines mit diesem in bester Harmonie stehenden Kirchenrechtes übereinstimmend.

Allen Fleiß verwendet Scheill auf die Erbringung des Beweises, daß die geistliche Gerichtsbarkeit ein notwendiger und integraler Bestandteil der bischöflichen Amtsgewalt sei. Dieser Satz erscheint ihm wie ein Felsen, an dem alle Einwürfe scheitern müssen, wesentlich begründet in der hierarchischen Verfassung der Kirche, in der Hl. Schrift, in Aussprüchen der Väter, in Zeugnissen der Kirchengeschichte, in der kirchlichen Praxis aller Jahrhunderte, in der Doktrin der Kanonisten, selbst der nicht unverdächtigen (Van Espen, Hedderich), ja der unkirchlichen (Eybel, Michl, Brendel) sogar der protestantischen (Böhmer, Pfaff, Wiese, Schnaubert, Schmalz), in der Gesetzgebung vom Westfälischen Frieden bis zu dem Reichsdeputationshauptschluß, in der josefinischen, preußischen (ALR.) und bayrischen (Konkordat und Edikt von 1818) Gesetzgebung, endlich in den Erlassen für Schlesien, Westpreußen, Ermland, Südpreußen. Was den alten Provinzen konzediert sei, könne den neuen Provinzen Rheinland und Westfalen, für welche die katholische Religion mit ihrer gesamten Verfassung auch staatsrechtlich approbiert sei, ohne Verletzung der für die ganze Monarchie geltenden Grundsätze der Gerechtigkeit und freien Religionsübung nicht vorenthalten werden.

Der Passus in dem Besitzergreifungs-Patent von 1815 könne nur den Sinn haben, daß König Friedrich Wilhelm III. die Rheinländer von dem zwiefachen schmachvollen despotischen Drucke des Franzosentums, dem politischen wie dem kirchlichen, befreien und seinen neuen Untertanen die gleiche Religionsfreiheit wie den älteren gewähren wollte. Eine andere Deutung würde der ganzen Tendenz jener Staatsakte wie auch der preiswürdigen Gerechtigkeitsliebe des Königs widersprechen.

Wenn Danckelmann in den jura omnia et singula, welche der Papst in der Bulle De salute animarum den Erzbischöfen und Bischöfen bestätigt, die geistliche Gerichtsbarkeit nicht einbegriffen wissen wolle, weil dann der Papst Majestätsrechte verliehen haben würde, so sei zu erwidern, daß die geistliche Gerichtsbarkeit eben nicht zu den Majestätsrechten, welche der König gewähre, gehöre, sondern zu den wesentlichen, unveräußerlichen Rechten der nach göttlicher Einsetzung verfassungsmäßigen katholischen Kirchengewalt, deren Übertragung durch den Papst auch der Justizminister anerkenne. Eine natürliche und konsequente Exegese, meint Scheill, müsse in jenen jura auch die geistliche Gerichtsbarkeit finden, und der Geist und selbst der Wortlaut der Bulle setze gegenseitige Mitteilungen und zusammenstimmende Einverständnisse voraus, welche sich auch auf die Herstellung der durch die Unbilde der Zeit gestörten kirchlichen Verfassung der katholischen Religion bezogen haben.

Auf das Danckelmannsche Argument: die KO. vom 23. August 1821 erstrecke sich nur auf Einrichtung, Ausstattung und Begrenzung der Diözesen, nicht auf die geistliche Jurisdiktion, weil diese kein essentielles Attribut der Einrichtung einer Diözese wäre, erwidert Scheill: Geist und Tendenz der zwischen der Kurie und dem preußischen Staate gepflogenen Verhandlungen ergebe, daß es sich um Wiederherstellung des verfassungsmäßigen Zustandes der katholischen Kirche, welcher ohne Rücksicht auf politische Umwälzungen und Usurpationen stets und unverrückt derselbe und von dem die geistliche Gerichtsbarkeit ein

1) An Scheill. Oliva, 29. Dez. 1929.

wesentlicher und notwendiger Bestandteil sei, und der den Katholiken gebührenden freien Religionsübung gehandelt habe. Wenn die königl. Sanktion von der geistlichen Jurisdiktion nicht ausdrücklich spreche, so sei sie damit nicht ausgeschlossen, weil sonst das stillschweigende Umgehen aller andern wesentlichen Rechte der katholischen Kirchengewalt, welche das Kirchenrecht, ja zum Teil selbst das ALR. aufstelle, ebenfalls als Verweigerungsgrund für andere in der Sanktion nicht ausdrücklich aufgeführten verfassungsmäßigen Rechte der bischöflichen Gewalt geltend gemacht werden könnte, was in der Konsequenz die ganze Freiheit der Religionsübung aufheben würde. In die Konkordate würden nicht alle verfassungsmäßigen Rechte der Kirche aufgenommen, in der Regel, aus besonderen Gründen, nur einzelne, wie z. B. in dem bayrischen Konkordat geschehen sei. Dandelmann hatte behauptet, die KO. vom 21. Januar 1824 habe nur die bestehende kirchliche Verfassung garantiert, also die unter französischer Herrschaft eingeführte und jede andere als die staatliche Gerichtsbarkeit ausschließende. Dagegen Scheill: die KO. von 1824 ist zu interpretieren im Zusammenhang mit dem Besitzergreifungspatent von 1815, also im Sinne einer Garantie des verfassungsmäßigen Zustandes der katholischen Kirche. Die Napoleonische Gesetzgebung war aber offenbar widerrechtlich und verfassungswidrig von einer Gewaltherrschaft aufgedrungen. Sollte wirklich dem König gemeint gewesen sein, in der Rheinprovinz jene die freie Religionsübung negierende Verfassung, jenes traurige Erbteil einer usurpatorischen Willkür, aufrecht zu erhalten, während er den Katholiken in den älteren Provinzen volle Religionsfreiheit gewährte? Nein, er wollte für alle Rechtsgleichheit herbeiführen; er wollte die von der vorigen Regierung geschlagenen Wunden heilen, das geraubte oder geschmälerte Recht restaurieren, und wenn er eine Zusammenstellung der in den alten Provinzen geltenden Bestimmungen über die geistliche Gerichtsbarkeit anordnete, damit in den rheinischen Provinzen gleichwie in den älteren Teilen der Monarchie hierüber völlige Gewißheit herrsche, so ergibt sich daraus zur Evidenz, daß er das verfassungswidrige geistliche Gerichtswesen der Napoleonischen Zeit nicht fortbestehen lassen, sondern in Übereinstimmung mit dem der älteren Provinzen bringen wollte.

Wenn Dandelmann der Meinung war, daß die „verschwundene" geistliche Gerichtsbarkeit in den Rheinprovinzen auch durch das Konkordat von 1801 nicht wieder aufgelebt sei, da hievon in dem Dokument keine Rede, so ist Scheill auch in diesem Punkte entgegengesetzter Meinung. Hätte Dandelmann Recht, so wären in diesem kürzesten aller Konkordate die Rechte der bischöflichen Amtsgewalt beinahe auf nichts reduziert worden, und der Papst selbst hätte einer solchen Schmälerung der kirchlichen Rechte seine Zustimmung gegeben! Offenbar beabsichtigte Napoleon eine Restauration der katholischen Religions- und Kirchenangelegenheiten, was auch daraus ersichtlich, daß er in Art. I die freie Ausübung der katholischen Religion in Frankreich zusichert; denn die freie Ausübung der Religion gewährleistet auch die freie Ausübung der bischöflichen Amtsgewalt und mit ihr, als einem integrierenden Teil derselben, auch der geistlichen Jurisdiktion. Daran konnten auch die von der Perfidie des damaligen Oberhauptes der Republik ganz willkürlich und gewaltsam hinzugefügten und darum ungültigen organischen Artikel nichts ändern, und mußten mit dem Siege des Rechtes und der Glaubensfreiheit über dieses offenbare Unrecht für die bedrückten Katholiken jenseits der Elbe von selbst wegfallen. Zudem ist sehr zweifelhaft, ob die organischen Artikel die geistliche Jurisdiktion überhaupt haben aufheben wollen.

Dandelmann meint, daß die geistlichen Behörden in den Rheinlanden den Kirchengesetzen nur durch Anwendung geistlicher Mittel Achtung verschaffen müßten. Aber ist die geistliche Gerichtsbarkeit nicht selbst eines jener geistlichen Mittel? Er will die Freiheiten der Religion gewahrt wissen! Aber gehört die geistliche Gerichtsbarkeit nicht zu den unveräußerlichen Freiheiten der Religionsübung? Und haben die Fürsten, auf welche das kaiserliche

Schutzrecht nach Auflösung des Deutschen Reiches übergegangen ist, nicht auch dieses Recht der von ihnen anerkannten katholischen Religion zu schützen? Scheill will sogar das den Staaten zustehende, wenn auch aus kirchlicherseits unverschuldetem Mißtrauen gegen die Kirche entsprungene jus cavendi duldend sich gefallen lassen, wenn nur der landesherrliche Schutz für die Aufrechterhaltung der geistlichen Disziplinarmittel und Freiheiten gehandhabt wird.

Selbst der Regensburger Deputationshauptschluß, auf welchen sich die westlichen Bischöfe berufen haben, spricht, so sehr es Danckelmann auch in Abrede stellt, für die geistliche Jurisdiktion. Denn der R.D.H. garantiert in § LXIII die freie Religionsübung in jedem Lande. Zur wirklich aktuellen Religionsübung gehört aber, wie alle Kanonisten und Staatsrechtslehrer übereinstimmend lehren, nach dem noch zu Recht bestehenden Westfälischen Frieden mit allen damals anerkannten Gerechtsamen der katholischen Kirchengewalt auch die bischöfliche Diözesangewalt, „worunter die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit in dem Friedensschluß eine eigene Rubrik ausmacht". Die bischöfliche Diözesangewalt wird als unbestreitbare bischöfliche Gerechtsame einfach vorausgesetzt und nur gegenüber den Evangelischen suspendiert, unter Vorbehalt einzelner Gegenstände, z. B. der Ehesachen, was die Bischöfe auf Grund ihres Diözesanrechtes aufrecht erhalten wissen wollten. Wo also durch die französische Gewaltherrschaft die geistliche Jurisdiktion unterdrückt und gehemmt war, da mußte dieselbe nach der Wiederherstellung des alten Rechtszustandes durch die Verbündeten wieder aufleben und nach dem „restaurativen Geiste" des R.H.Sch. auch für die acquirierten Provinzen Geltung gewinnen.

Die Aufgabe einer klugen Staatspolizei, schließt Scheill, kann nur auf Fernhaltung von Mißbräuchen bei der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit gerichtet sein (Rechtsverweigerung, Protrahierung, Illegalitäten in den Formen, Umgehung des Instanzenzuges); eine wachsame, aber gegen die kirchliche Gewalt nicht mißtrauische Staatsaufsicht lasse sich mit den Freiheiten der Kirche wohl vereinigen. Übergriffe der kirchlichen Jurisdiktion in die weltliche Justizpflege werden nicht leicht vorkommen, jedenfalls leicht zu beaufsichtigen und zu kontrollieren sein, wenn man die Grenze der geistlichen Gerichtsbarkeit in der ganz zutreffenden Weise zieht, wie es Erzbischof Spiegel getan hat.

Die Ausführungen des Grafen v. Spiegel, des Fürstbischofs von Ermland usw., scheinen in Berlin nicht ohne Wirkung geblieben zu sein. Man beschloß einen Bericht an den König „wegen Organisation der geistlichen Gerichtsbarkeit in der Rheinprovinz und in Westfalen", und damit die beteiligten Ministerien diesen Bericht recht „vollständig und befriedigend" gestalten könnten, wünschte Minister v. Altenstein durch den Fürstbischof von Ermland darüber genau unterrichtet zu werden, 1. welche Gegenstände den geistlichen Gerichten zu überweisen, 2. welche Formen hinsichtlich der Bildung und Besetzung der Gerichte, 3. welche Bestimmungen über Instanzenzug und gerichtliches Verfahren zu treffen seien[1]). Da Erzbischof v. Spiegel schon mehrere Anträge in dieser Richtung, wenn auch ohne Erfolg, bei dem Ministerium eingebracht, auch in seinem Gutachten vom 10. Dezember 1826 bereits eine Abgrenzung der Zuständigkeit der geistlichen und weltlichen Gerichte versucht und vorgeschlagen hatte; weil er ferner mit den lokalen Verhältnissen wie kein anderer bekannt war, so lag es nahe, ihn mit der Berichterstattung über jene drei Punkte zu betrauen und dem Ministerium geeignete Vorschläge zu unterbreiten. Fürstbischof Joseph tat es denn auch unterm 27. Juli 1830, nicht ohne der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß des Erzbischofs Bemühungen nun wohl mit dem erwünschten Erfolg gekrönt werden dürften[2]).

1) An Fürstbischof von Hohenzollern. Berlin, 13. Juli 1830.
2) An Graf v. Spiegel. Oliva, 27. Juli 1830. Unter dem gleichen Datum die Mitteilung an v. Altenstein.

Die weiteren Verhandlungen hatten einen erheblichen Erfolg einstweilen nicht. Nur die erste Instanz finden wir 1830 schon eingerichtet. Deshalb mußte der Fürstbischof von Ermland in seinem Bericht von 1832 über die Ausführung der Bulle De salute animarum dem Papste melden, daß die Gerichtsbarkeit in Ehe- und anderen geistlichen Streitsachen in den westlichen Diözesen den Bischöfen noch nicht zurückgestellt sei, weshalb dieselben jene Sachen teils administrativ, teils disziplinarisch und jedenfalls in einer Form behandeln müßten, welche dem kanonischen Recht und der Bulle nicht entspreche.

Die weitere Entwicklung dieser Angelegenheit zu verfolgen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Abhandlung. Nur so viel sei bemerkt: die Zustände und die Art der kirchlichen Rechtsprechung führten in den vierziger Jahren in der Erzdiözese zu einer hochgradigen Unzufriedenheit und zu lebhaften, oft sehr bitteren Kontroversen in Zeitschriften (dem Mainzer Katholik) und Broschüren, an denen sich neben andern namentlich auch der greise Binterim beteiligte; zunächst in der Schrift: Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs (Düsseldorf 1848), ein Wort zur Rechtfertigung der Adresse jener Geistlichen an Erzbischof v. Geissel vom 27. April 1848. — Gegenschrift: Synodalrichter, Synodalexaminatoren und Diözesansynoden (Köln 1849). — Eine Erwiderung darauf von einem Anonymus (Köln 1849). — Ferner: Wohlmeinende Worte zur Beachtung über dasselbe anonyme Schriftchen (Euskirchen 1849). — Binterim erwiderte in: Die geistlichen Gerichte in der Erzdiözese und Kirchenprovinz Köln vom 12. bis zum 19. Jahrhundert, nebst einer vorläufigen Abfertigung der Korrespondenzartikel in der Mainzer Zeitschrift: Katholik. Erste Abteilung (Düsseldorf 1849). — Eine Fortsetzung dieser Erwiderung: Die Kuratexamina und Diözesansynoden. Zweite Abteilung (Düsseldorf 1849).

Naturrecht und Freirechtslehre.

Von Justizrat Dr. Joseph Schwering in Hamm.

Während religiöse, politische und wirtschaftliche Fragen oft starke Bewegungen im Leben der Völker hervorrufen, zeigt das Rechtsleben meist das Bild einer friedlichen Idylle. Selbst eine so eingreifende Veränderung des Rechtszustandes, wie sie sich in der Zusammenfassung der deutschen Partikularrechte zu dem Reichsprivatrechte des BGB. vollzog, vermochte das Volksleben in seiner Tiefe nicht zu berühren. Es ist die technische Seite des Rechtssystems, die eine gewisse Schranke zieht zwischen dem Volk und seinem Recht. Mit seinen zahllosen Organen reicht zwar das Recht in alle Höhen und Tiefen des gesellschaftlichen Lebens. Aber in das Sehfeld des Nichtjuristen treten doch meist nur einzelne Teile des Rechtslebens, einen tieferen Einblick in das Wesen und den Zusammenhang der Rechtsgebilde gewinnt er nur selten. Darin liegt eine nicht geringe Gefahr. Ist das Recht in seiner Entwicklung an einen Wendepunkt angelangt, der vielleicht für Jahrhunderte über sein Schicksal entscheiden soll, so kann im Rate der Nation leicht die Stimme des Laien von der des Fachmannes völlig übertönt werden. Und doch ist das Recht ein Gut, das dem ganzen Volke gehört. Der formenden Hand des Gesetzgebers können die Normen des hochentwickelten Kulturstaates nicht entraten, doch auch hier ist es die Volksseele, die ihnen ihre Eigenart und Färbung geben muß.

Aber ist nicht gerade in den letzten Jahren das Interesse der Laien an der Rechtsreform sichtbar hervorgetreten? Man spricht von einer Freirechtsbewegung, die weit über die Kreise der Juristen hinausreichen soll. Allerdings haben sich gerade in den letzten Jahren die Anklagen der Laien gegen die Gesetzgebung und Rechtsprechung bedeutend verschärft. Es bildete sich die Vereinigung „Recht und Wirtschaft", die Laien und Juristen, Beamte und Vertreter der freien Stände aufruft zur wechselseitigen Anregung, zur Aussprache über die Mängel des bestehenden Zustandes und über die Vorschläge zur Reform. Die eigentlichen Führer der Bewegung sind aber auch hier die Juristen. Was will diese sog. Freirechtslehre? Gehen fruchtbare Anregungen von ihr aus?

Die Freirechtslehre teilt sich in zwei Hauptrichtungen. Die einen richten ihre Angriffe gegen die herrschende Methode der Rechtsprechung. Sie werfen ihr Überschätzung der Formen und juristischen Konstruktionen vor. Der Fachmann brauche diese zwar als sein tägliches Rüstzeug, aber sie müßten Mittel zum Zweck bleiben. Keinesfalls dürften sie den Blick für die Hauptsache trüben, für die sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhänge, für das gerechte und praktische Ergebnis. Schon Jhering hat in seiner Schrift: „Scherz und Ernst in der Jurisprudenz" vornehmlich gewisse wissenschaftliche Richtungen seiner Zeit unter diesen Gesichtspunkten bekämpft und als „Begriffsjurisprudenz" verspottet. Ein Zug von prinzipieller Bedeutung tritt in diesen Gedankengängen nicht hervor. Das berühmte Wort: „Scire leges non id est, verba earum tenere, sed vim ac potestatem" wird von alten und neuen Rechtssystemen jeweils in der Sprache ihrer Zeit verkündet. Kein Gesetz kann Schutz

gewähren gegen Verirrungen der juristischen Methode. Die zweite Gruppe verfolgt höhere Ziele. Sie findet, die Rollen zwischen dem Gesetzgeber und Richter seien unrichtig verteilt. Der Richter sei berufen, neben dem Gesetzgeber an der Fortbildung des Rechtes schöpferisch mitzuwirken, das geltende Recht oder jedenfalls die herrschende Auffassung habe seine Stellung ungebührlich herabgedrückt. Die strenge Bindung an das Gesetz erschwere ihm oft seine höchste Aufgabe, im Konflikt der widerstreitenden Interessen die Grundsätze der Gerechtigkeit, Billigkeit und sozialen Wohlfahrt voll zur Geltung zu bringen. Eine freiere Stellung zum Gesetz, das ist der Grundgedanke, der die verschiedenen Reformbestrebungen beherrscht. Aber ist nicht die Beschränkung des Richters auf die Rechtsanwendung seit der Lehre von der Teilung der Gewalten ein feststehendes Axiom? Heißt es nicht die Rechtssicherheit untergraben, wenn man die Emanzipation des Richters vom Gesetz anstreben wollte? Auch für uns ist der Satz, daß der Richter dem Gesetz unterworfen ist, ein Grundpfeiler der Gerichtsverfassung. Von einer anderen Seite gesehen, gewinnt das Problem aber sofort eine andere Bedeutung. Liegen die Normen, nach denen der Richter Recht zu sprechen hat, ausschließlich im objektiven Recht? Wer auf das in Deutschland geltende Privatrecht blickt, wird geneigt sein, die Frage mit der herrschenden Auffassung zu bejahen. Die moderne Gesetzgebung hat den Weg der Kodifikation beschritten, der erschöpfenden Regelung bestimmter Rechtsmaterien kraft Gesetzes. Die Beschränkung des Richters auf die Anwendung des objektiven Rechtes entspricht hier dem Grundprinzip der Rechtsordnung. Aber sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart finden wir bei hochstehenden Kulturvölkern nicht selten eine ganz andere Verteilung der beiden Gewalten. Die auctoritas des Richters ist nicht selten gerade das wesentlichste Element der fortschreitenden Rechtsentwicklung. Wie der römische Prätor vermöge seines jus edicendi die Lücken des jus civile ausfüllte und, wo es not tat, sogar zur Korrektur überging, so hat sich der Gerichtsgebrauch auf deutschem Boden jahrhundertelang als ein mächtiger Hebel der Rechtsbildung erwiesen. Das romanistische Dogma von der Rezeption des römischen Rechtes in complexu hat die Fortbildung deutscher Rechtsgedanken nicht zu unterbinden vermocht. Die Praxis der Gerichte bildete manche römische Sätze im germanistischen Sinne um, dem deutschen Rechtsempfinden widersprechende Normen und Institutionen lehnte es ab. In England und in den Vereinigten Staaten Nordamerikas hat der Richter noch heute einen starken Einfluß auf die Rechtsentwicklung im common law. Der Kodifikation schwebt eine, das gesamte Rechtsgebiet bis in seine letzten Winkel umspannende Ordnung der Lebensverhältnisse als Ideal vor. Aber dies Ziel ist unerreichbar, namentlich im hochentwickelten Kulturstaat. Es hieße einem Trugbilde nachjagen, wollte man den Versuch machen, die in der Industrie, dem Handel und Verkehr immer neu auftauchenden Gebilde in feste, gesetzliche Regeln zu zwingen. Was soll nun der Richter tun, wenn ihm das Gesetz keine Antwort gibt auf den zu entscheidenden Rechtsfall? Eine verbreitete Lehre verweist ihn auf die Hilfsmittel der Analogie und juristischen Konstruktion. Die Entscheidung soll im Wege der juristischen Logik aus dem Grundgedanken des Gesetzes oder aus dem Zusammenhang der Vorschriften des ganzen Rechtssystems erschlossen werden. Diese Methode entspricht der Lehre von der Lückenlosigkeit des Rechtssystems, wonach das bestehende Recht alle Lebensverhältnisse decken soll. An diesem Punkte setzt die Freirechtslehre ein[1]). Ihre Vertreter, namentlich Ernst Fuchs, haben an vielen Beispielen gezeigt, daß die stets sich wandelnden Lebensverhältnisse zahlreiche Bildungen hervortreiben, die mit dem im Gesetz

1) Vgl. zum Folgenden u. a. Ehrlich, Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft 1903, Kantorowicz (Gnaeus Flavius), Der Kampf um die Rechtswissenschaft 1906, Rumpf, Volk und Recht 1910, Fuchs, Recht und Wahrheit in der heutigen Justiz 1908 und die Gemeinschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz 1909, Stampe, Die Freirechtsbewegung 1911, Schwering, Das Grundproblem der Rechtsreform 1911.

als Norm gedachten, nur eine entfernte Ähnlichkeit haben. Eine große Anzahl von Entscheidungen, die von den höchsten Gerichtshöfen, namentlich auch vom Reichsgericht, gefällt werden, beziehen sich gerade auf diese sog. Grenzfälle. Dabei stellt sich nun heraus, daß die mit großem Scharfsinn im Wege des Analogieschlusses oder des argumentum e contrario gewonnenen Ergebnisse, auch wenn sie logisch unanfechtbar sind, oft mit den Forderungen wahrer Gerechtigkeit und Billigkeit keineswegs im Einklang stehen. Die Freirechtslehre fordert daher, daß der Richter in die Lücke treten und in solchen Fällen das Gesetz ergänzen soll. Einige gehen so weit, dem Richter die Macht über das Gesetz einzuräumen, wenn die gerechte Abwägung der im Streit befangenen Interessen dies erfordert. Andere erwarten das Heil von einem Eingriff des Gesetzgebers etwa im Sinne des Art. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches. Dies Gesetz enthält einen interessanten Versuch, dem Richter einen weiteren Spielraum rechtschaffender Tätigkeit zu sichern. Es entsagt mit Absicht dem Phantom, das Rechtsleben erschöpfend zu ordnen, indem es bestimmt: „Das Gesetz findet auf alle Rechtsfragen Anwendung, für die es nach Wortlaut und Auslegung eine Bestimmung enthält. Fehlt es an einer gesetzlichen Vorschrift, so entscheidet der Richter nach Gewohnheitsrecht, und wo ein solches nicht besteht, nach bewährter Lehre und Überlieferung. Kann er aus keiner dieser Quellen das Recht schöpfen, so fällt er sein Urteil nach der Regel, die er als Gesetzgeber aufstellen müßte."

In der Begründung zu dieser bedeutsamen Vorschrift heißt es: „Er (der Richter) wird freier sein, als er heute dort es ist, wo man ihm zumutet, alles und jedes, und wäre es auch mit den bedenklichsten Interpretationskünsten, aus dem Gesetz abzuleiten. Würdiger aber waltet er seines Amtes, wenn solche Kunststücke ihm nicht zugemutet werden. Er soll erkennen dürfen, daß das gesetzte Recht seine Lücken hat, die keine Auslegung auszufüllen vermag." Es fehlt nicht an Stimmen, welche für das Recht des BGB. einen derartigen Eingriff des Gesetzgebers nicht für notwendig halten, die vielmehr der Ansicht sind, daß das geltende Recht einer rechtschaffenden Tätigkeit des Richters in diesen Grenzen nicht entgegenstehe. Wohl aber bedürfe die herrschende juristische Methode einer eingreifenden Korrektur, die mit Begriffen und Konstruktionen arbeitende Jurisprudenz müsse abgelöst werden durch eine soziologische Rechtsbehandlung. Ernst Fuchs hat als einen der obersten Leitsätze dieser neuen Rechtslehre für das dispositive Recht den Satz formuliert: „Wo das Gesetz für einen Fall keine klare Vorschrift enthält und sich noch kein Gewohnheitsrecht oder bewährter Gerichtsgebrauch gebildet hat, sind die sich einander gegenüberstehenden Interessen zu erforschen und abzuwägen, welches Interesse vom Standpunkte der allgemeinen Wohlfahrt aus das vorwiegende ist." Handelt es sich in diesem Streit der Meinungen nur um Fragen der Methodologie, der juristischen Technik und Rechtsauslegung? Der Richter soll, wo das positive Recht versagt, die widerstreitenden Interessen gegeneinander abwägen, er soll nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Billigkeit entscheiden. Klingt das nicht wie eine Reminiszenz aus dem Mittelalter oder aus noch früheren Zeitepochen? Ist das nicht das φύσει δίκαιον des Aristoteles, das jus naturale des Thomas von Aquin? „Wenn das Gesetz eine allgemeine Bestimmung trifft, ein einzelner Fall aber vorkommt, auf den die allgemeine Bestimmung nicht paßt, dann ist es ganz angemessen, da, wo der Gesetzgeber versagt und mit der allgemeinen Bestimmung dieser Art den besondern Fall nicht getroffen hat, das von ihm Übersehene zu ergänzen durch einen Spruch, wie ihn der Gesetzgeber selbst fällen würde, wenn er zugegen wäre, und wie er die Bestimmung getroffen hätte, wenn er den Fall vorausgesehen hätte." Das könnte in den Motiven zum Art. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches stehen. Aristoteles ist es, der das im 5. Buche seiner Nikomachischen Ethik ausführt bei der Darlegung der Funktionen, die das Gerechte und das Billige im Recht erfüllen (Ad. Lasson, Übertragung der Nik. Ethik 1909, S. 118). Es ist das Naturrecht, das an die Tore

der Gesetzgebung und Rechtsprechung pocht. Die Grundforderungen der Freirechtslehre haben durchaus naturrechtlichen Charakter. Was versteht man unter Naturrecht? Es ist das ideale, den Forderungen der Gerechtigkeit, Billigkeit und Vernunft entsprechende Recht, das über jeder menschlichen Satzung steht und für sie die höhere Norm bildet. Wie das gesamte positive Recht auf diesen naturrechtlichen Prinzipien aufgebaut sein soll, so soll sich auch dessen Fortbildung nach diesen Gesichtspunkten vollziehen. Versagt das Gesetz im Einzelfall, so wird der Richter die Lücke ausfüllen, indem er die Grundsätze der Gerechtigkeit, Billigkeit und sozialer Wohlfahrt seiner Entscheidung zugrunde legt, denn auf ihnen beruht die ganze Rechtsordnung. Das Naturrecht, so sollte man meinen, müßte an den Freunden der Freirechtsbewegung warme Verteidiger finden. Weit gefehlt! Das Naturrecht wird weit über die Anhänger der Freirechtslehre hinaus fast allgemein verworfen, und zwar aus Gründen, die deutlich zeigen, daß es in seinem Wesen von vielen Gelehrten durchaus verkannt wird. Aus der außerordentlich reichen Literatur einige Belege.

Kohler, S. 2 seines Lehrbuches der Rechtsphilosophie:

„Bis vor 100 Jahren sprach man von einem Naturrecht und glaubte, daß es ein festes, ewiges Recht gebe, das für alle Zeiten passend sei und nur eben vielfach noch nicht richtig erkannt würde. Diese Anschauung hängt zusammen mit der weiteren Meinung, als ob die durch Gott ins Leben gesetzte Menschenkultur ein für allemal abgeschlossen wäre, so daß höchstens noch unbedeutende Änderungen nötig seien; demgemäß sollte das Recht so gestaltet sein, wie es den Geboten der Gottheit entspricht. Weltlich gesagt: man nahm an, die Welt habe das große Ziel der Kultur schon erreicht, und wie diese Kultur nur eine und sofort eine vollkommene sei, so auch das ihr entsprechende Recht."

Stammler spricht ähnliche Gedanken in verschiedenen Werken, namentlich auch in seinem großen Werke: Theorie der Rechtswissenschaft, 1911, S. 125, aus: „Alle Naturrechtslehrer begingen bei der Aufnahme jener Frage (ob ein rechtliches Wollen ein rechtes Mittel zum rechten Zweck darstelle) den grundsätzlichen Fehler, daß sie nach einem ausgebauten Gesetzbuche und inhaltlich gefüllten Rechtssätzen suchten, die eine unbedingte Bedeutung haben sollten. Wenn das gelänge, so hätten wir einen Gegensatz von rechtlichen Willensinhalten bloß bedingter und vollkommener Art. Daß dieses jedoch unmöglich und in sich widerspruchsvoll ist, haben wir in älteren Ausführungen oft und deutlich dargelegt."

Bekker kennzeichnet das Naturrecht in seinem Werke: Grundbegriffe des Rechts, 1910, als „ein Glied in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, das über den engen Raum der Rechtsgeschichte hinausstrebt, aber kein Glied eines Rechts, das wissenschaftlich ausgebaut werden soll, hier nicht bloß unnütz, sondern geradezu schädlich," und fährt dann fort: „Die Grundgedanken des Naturrechts führen allemal auf etwas, das nicht mehr zu beweisen, also auch nicht zu wissen ist, das aber geglaubt werden und wie Gewußtes behandelt werden soll. Zudem fordern sie ein starres, von Zeit und Ort unabhängiges Recht, was ebenso allen wissenschaftlichen, rechtshistorischen und rechtsvergleichenden Ermittlungen zuwiderläuft wie dem von uns angenommenen Gesetz der ewigen Bewegung." (S. 242.)

Ehrlich, einer der Führer der Freirechtslehre, steht dem Naturrecht verhältnismäßig wohlwollend gegenüber. Er meint, seit dem 18. Jahrhundert habe das Naturrecht als solches die Macht über die Gemüter verloren, aber seine Saat sei aufgegangen; die deutsche Rechtswissenschaft sei nach vielen Richtungen unbewußte Trägerin seines Gehaltes (Freie Rechtsfindung, S. 23).

L. v. Savigny hat in einer Kritik der Schrift von Cathrein: Recht, Naturrecht und positives Recht u. a. bemerkt, die Naturrechtslehre, die Cathrein der modernen Rechtswissenschaft gegenüber verteidige, führe im Schatten der scholastischen Philosophie ein zurückgezogenes Dasein. Die angeführten Zeugnisse zeigen zur Genüge, daß es umgekehrt zahlreiche her-

vorragende Vertreter der Rechtswissenschaft gibt, die sich von diesem Gebiet grundsätzlich zurückziehen. Th. Sternberg hat es im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie neuerdings gerügt, daß den Juristen die scholastische Philosophie, die mittelalterliche Weltanschauung, zu ihrem Schaden eine terra incognita bliebe. Steht es in dieser Hinsicht heute nicht wesentlich anders wie vor fast 30 Jahren, wo Ihering den modernen Philosophen und protestantischen Theologen vorhielt, daß sie es versäumt hätten, sich die großartigen Gedanken des Thomas v. Aquin zunutze zu machen? Und doch fehlt es nicht an hervorragenden akatholischen Forschern der neueren Zeit, welche die Bedeutung und das Walten der naturrechtlichen Ideen in der Geschichte näher untersucht und gewürdigt haben, insbesondere Otto Gierke in seinem Werke: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien und Jellinek in seinem Recht des modernen Staates. Daß das Naturrecht gleichwohl außerhalb der katholischen Wissenschaft fast allgemein verkannt wird, ist auffällig. Das Verdikt, das über das Naturrecht gefällt wird, gründet sich fast stets auf die Anklage, daß es ein für alle Zeiten passendes Normalrecht anstrebe. Wäre das der Kern der Lehre, die großartige, Jahrtausende umspannende Erscheinung des Naturrechts wäre ein unlösbares Rätsel. Die Differenzierung der Rechte nach Zeit, Ort, Kulturstufe und Individualität der Völker ist die evidenteste Tatsache des Rechtslebens. Eine Lehre, die dem Phantom eines Normalrechts nachjagte, könnte niemals im Leben der Völker Wurzel fassen, sie müßte alsbald der Vergessenheit anheimfallen. Was eine verbreitete Auffassung Naturrecht nennt, das sind gewisse Abirrungen von der echten Naturrechtslehre seit Hobbes. Wie konnte dies Mißverständnis entstehen? Einigermaßen liegt es in der Naturrechtslehre selbst begründet, daß sie Mißdeutungen ausgesetzt ist. Ihr Grundkern blieb zwar stets das ideale, über den Menschensatzungen stehende Recht, das ein Richtmaß bildet für die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung notwendigen Änderungen der positiven Rechtsordnung. Jahrhundertelang war der Naturrechtsgedanke ein mächtiger Förderer christlicher Institutionen in Staat und Gesellschaft. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sind aber auch im Namen des Naturrechts Forderungen gestellt worden, die der christlichen Ethik direkt zuwiderlaufen. Es hat Männer gegeben, welche die Volkssouveränität als Naturrecht proklamiert haben; sogar die Brandfackel der Revolution ist im Namen angeborener Menschenrechte entzündet worden. Auch der Begriff der lex naturalis ist nicht immer der gleiche geblieben. Die lex naturalis des Thomas v. Aquin unterscheidet sich sehr wesentlich von der lex naturalis des Hobbes, Thomasius und Spinoza. Die Verwendung, welche die Lehre im Dienst sehr verschiedener Bestrebungen gefunden hat, darf den Blick nicht trüben für ihre Bedeutung als rechtsphilosophisches System. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint das Naturrecht als ein großartiger, aus einer geschlossenen Weltanschauung erwachsener Gedankenbau, an dem die Jahrhunderte gearbeitet haben. Im folgenden soll das Grundprinzip des Naturrechts in den Hauptetappen seiner Entwicklung in großen Zügen gezeichnet werden.

Schon in früheren Epochen, namentlich aber in den letzten Jahrhunderten, haben zwei polare Ideen in der Rechtsphilosophie miteinander gerungen, das Naturrecht und der Positivismus. Der Positivismus kennt kein anderes Recht als das geltende, staatlich anerkannte. Als Objekt der Rechtsphilosophie gilt demgemäß den Positivisten der Komplex der konkreten Rechtsnormen, wie sie in der Vergangenheit bei den verschiedenen Völkern gegolten haben und noch heute gelten. Aber nur das positive Recht. Das Rechtsprinzip soll erschlossen werden aus der exakten Analyse der gesamten Tatsachen des Rechtslebens auf Grund der historischen und rechtsvergleichenden Betrachtung. Diese Lehre steht also durchaus im Gegensatz zum Naturrecht. Bei den Griechen kam unter dem Widerstreit dieser Ideen die Blüte der rechtsphilosophischen Spekulation zur vollen Entfaltung. Nach der Lehre der Sophisten gab es keinen festen Maßstab für Recht und Unrecht; Recht sei, was das Gesetz

oder das Herkommen für Recht erkläre. Schon in den Anfängen philosophischer Reflexion erfaßte der griechische Genius das Problem in seiner ganzen Tiefe, indem er den Zusammenhang zwischen Ethik und Erkenntnistheorie aufdeckte. Die Begriffe des Wahren und Guten werden in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Wer keine objektive Wahrheit anerkennt, wird auch allgemeingültige Rechtsgrundsätze leugnen. In der Tat stützten die Sophisten ihre Leugnung des objektiv Gerechten auf die Behauptung, daß es etwas objektiv Wahres nicht gebe. Der Mensch, so lautete der berühmte, dem Protagoras zugeschriebene Ausspruch, sei das Maß aller Dinge, der Wahrheit und Gerechtigkeit komme eine objektive Bedeutung nicht zu. Sokrates, Plato und Aristoteles haben diesen Lehren gegenüber immer klarer und vollständiger die unwandelbaren Prinzipien für das Erkennen und das praktische Handeln herausgearbeitet. Plato fand die unverrückbaren Prinzipien auf den Höhen der Spekulation in der Lehre von den Ideen. Aristoteles gab diesen Prinzipien in einem reichen, aus der Erfahrung und Beobachtung gewonnenen Material eine gesicherte Grundlage. Das Ethische steht beiden Philosophen in unmittelbarer Beziehung zum höchsten Gut, es hat nicht relativen, sondern absoluten Wert. Plato gründete seinen Idealstaat auf die Idee der Gerechtigkeit. Aristoteles war der erste Philosoph, der den Begriff des Gerechten eingehend analysiert hat. Die grundlegenden Untersuchungen des 5. Buches der Nikomachischen Ethik sind die Quelle geworden, aus der die Naturrechtslehre jahrhundertelang geschöpft hat. Das Recht, das im Staate gilt, zerfällt nach Aristoteles in das *δίκαιον νομικόν* und das *δίκαιον φυσικόν*. Das letztere ist nicht Recht infolge der Satzung der Menschen, sondern von Natur. Das *δίκαιον φυσικόν* oder *φύσει δίκαιον* hat als Naturrecht seinen Kreislauf durch die Kulturwelt genommen.

Die Römer übernahmen mit der griechischen Philosophie auch die Lehre von jus naturale, ohne sie näher auszubauen. Cicero ist ein beredter Verteidiger des über allen Menschensatzungen stehenden natürlichen Sittengesetzes. Das Gerechte ist das Richtmaß für menschliche Gesetze: Jam vero illud stultissimum, existimare, omnia justa esse, quae sancta sint populorum institutis aut legibus. Etiamne, si quae sint leges tyrannorum? (De leg. 1,15.) Das von ethischen Gedanken erfüllte Mittelalter war ein fruchtbarer Boden für die Ausbildung des Naturrechts. Die thomistische Rechtsphilosophie erwächst aus der Verbindung des Gedankensystems des Stagiriten mit der theistisch-teleologischen Weltanschauung. Das natürliche Sittengesetz ist danach die Norm für die Handlungen vernünftiger Wesen, sie fließt unmittelbar aus der höchsten Norm, dem göttlichen Weltplan. Seine verpflichtende Kraft gründet sich auf den göttlichen Willen. Aus dem Sittengesetz entspringen die obersten naturrechtlichen Sätze; sie stehen über der Menschensatzung und sind vollkommen verbindlich. Dem jus naturale steht das jus divinum zur Seite, das geoffenbarte göttliche Recht und das jus gentium, der Inbegriff der aus dem jus naturale gezogenen Schlußfolgerungen. Damit hatte das Recht erst seine tiefere metaphysische Begründung erhalten. Die Synthese zwischen natürlichem und göttlichem Recht konnte aber auch nicht ohne tiefgreifende Wirkungen bleiben für das Verhältnis des Individuums zu Staat und Gesellschaft. Der antike Staat war dem Individuum gegenüber allmächtig. Die Überzeugung, daß der einzelne dem Staate gegenüber eine eigenberechtigte, sittliche Größe sei, ist niemals in das Rechtsbewußtsein der griechischen und römischen Welt eingedrungen. Die Superiorität der Normen des Sittengesetzes über Menschensatzung, wie sie in dem ehernen Worte: „Du sollst Gott mehr gehorchen, als dem Menschen“ prägnant ausgesprochen wurde, zog der Staatsgewalt eine monumentale Schranke. Das blieb für alle Zeit die magna charta des Naturrechts. „Es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf die mittelalterliche Staats- und Rechtslehre, um zu erkennen, daß in ihr im Gegensatz zum antiken Vorbilde, der vom Christentum der Welt geoffenbarte und vom Germanentum in seiner ganzen Tiefe empfundene Gedanke des abso-

luten und unvergänglichen Wertes des Individuums überall bereits Früchte trägt." (Gierke, Althusius, S. 275.) Fundamentale Institutionen der heutigen Kulturwelt beruhen auf diesen weltüberwindenden Gedanken des Christentums. Auch nach dem Ausgange des Mittelalters blieb die Naturrechtslehre auf dieser christlich-teleologischen Grundlage fest verankert. H. Grotius hat das Naturrecht in seinen Beziehungen zum Völkerrecht in seinem Natur- und Völkerrecht so eingehend behandelt, daß die allerdings ganz verfehlte Auffassung entstehen konnte, er sei der wissenschaftliche Begründer des Naturrechts. Er hielt das Naturrecht für derart unabänderlich, daß nicht einmal Gott selbst es ändern könne. Erst die Philosophie von Hobbes kehrt sich gegen die Grundlagen des Naturrechts: Was innerhalb der Gesellschaft als Unrecht zu gelten hat, bestimmt nach ihm allein der Staat; aus ihm fließt alles Recht. Damit kommt der Positivismus in der Rechtslehre wieder zum Vorschein. Pufendorf und seine Anhänger verfochten demgegenüber zwar den Rechtscharakter des Naturrechts und seine Verbindlichkeit auch für die Staatslenker. Aber dennoch vollzog sich eine bedenkliche Auflockerung der alten Lehre. Pufendorf, und ihm folgend Thomasius und J. H. Böhmer, erklärten das Naturrecht für ein unvollkommenes Recht, es sei in seiner Geltung abhängig von der Sanktion des Souveräns; diesem wurde nur eine obligatio imperfecta zur Beobachtung der naturrechtlichen Normen auferlegt. (Gierke a. a. O., S. 300 ff.) Die vielstimmige Opposition, die sich gegen diese Abschwächung des Naturrechts erhob, war in ihrer Verteidigung und in der Begründung der verpflichtenden Kraft des Naturrechts nicht einig. Teils wurde diese, wie im Mittelalter, in dem göttlichen Willen und in der Idee der Gerechtigkeit gefunden, es mehrten sich aber die Stimmen, welche die Vernunft als die maßgebende Quelle von allem Naturrecht proklamierten. Zahlreiche Rechtssysteme entstanden, die ausschließlich aus der Vernunft heraus entworfen wurden. Das positive Recht erscheint in ihnen als ein von der Vernunft geoffenbarter Gesetzeskodex. Der wissenschaftliche Begründer dieses Vernunftrechts wurde Kant. Er kennt zwar auch ein Recht a priori, auf dessen Grundlage die positive Gesetzgebung zu errichten sei. „Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade, daß er kein Gehirn hat." Aber dies Recht ist „durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen". (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.) Das Naturrecht ist bei Kant seiner ursprünglich bindenden Kraft entkleidet, es wird erst zum Recht durch Menschensatzung. Auf dieser Grundlage baut J. G. Fichte fort. Ein Naturrecht im Sinne eines Rechtes vor dem Staat erkennt er nicht an; die Gesetze des Staates sind realisiertes Naturrecht im Sinne eines schlechthin vernünftigen Rechtes. Naturrecht und Moral sind durch die Vernunft voneinander geschieden und völlig entgegengesetzt. Auch bei Hegel gründet sich der Staat und das Recht auf die Vernunft, die sich als Wille verwirklicht. Mit seiner Lehre von der dialektischen Entwicklung des Weltgeistes ist er der entschiedenste Antipode ewiger Wahrheiten, und daher auch des Naturrechts. Die neuere Rechtsphilosophie huldigt teils dem Positivismus, teils steht sie unter dem Einfluß von Kant oder Hegel.

Die vorstehende kurze Übersicht über die Entwicklung der naturrechtlichen Ideen in der Geschichte darf nicht den Anschein erwecken, als sei das im Mittelalter begründete System jemals ganz verlassen worden. Die katholischen Philosophen, Theologen und Kanonisten haben bis auf die Gegenwart fast ausnahmslos an der alten Lehre festgehalten. (Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 1909, S. 210.) Führende Geister der Philosophie haben sich allerdings seit dem 17. Jahrhundert mehr oder weniger auch in der Rechtsphilosophie von dem christlichen Gedankenkreise entfernt und sind, auf verschiedenen Bahnen wandelnd, zu Naturrechtssystemen gelangt, in denen die aristotelisch-thomistische Grundlage kaum noch zu erkennen ist. Der Rationalismus unterhöhlte die Metaphysik, der ethisch-religiöse

Gedanke verflachte zu einer unklaren Humanität. Aber im Kulturleben der Völker halten die Zeiten ethisch-religiöser Depression nicht lange stand; die Religion erweist sich immer wieder als die bewegende Kraft des sozialen Lebens, als das Grundthema der Weltgeschichte. Mit dem Erstarken des religiösen Gedankens, namentlich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, traten auch die unverlierbaren metaphysischen Ideen in der Philosophie wieder mächtiger hervor. Zahlreiche, auf christlichem Boden stehende Philosophen griffen auf das Naturrecht, wie es im Mittelalter begründet war, zurück und verteidigten es gegen neuere, von sehr verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden Theorien. Dadurch erfuhr es eine schulgerechte, den Forderungen der Zeit entsprechende Ausbildung. Die Grundgedanken dieser Lehre, wie sie in der Gegenwart namentlich von Cathrein und v. Hertling vertreten wird, möge im folgenden kurz zusammengefaßt werden:

Mit dem Dasein der Menschen als sozialer Wesen sind gewisse fundamentale Institutionen unmittelbar gegeben, vor allem die Ehe, die Familie, der Staat. Auf diesen grundlegenden Einrichtungen beruht der Bau der Gesellschaft. Die naturrechtliche Theorie setzt sie in Beziehung zur göttlichen Weltordnung. Ist Gott der Schöpfer des Menschengeschlechts, so sind notwendig in den Weltplan alle Institutionen eingeschlossen, ohne welche die Menschheit ihre Bestimmung nicht erfüllen kann. Ist nun ein geordnetes Zusammenleben der Menschen im Staat ohne das positive Recht nicht möglich, so ist auch dieses in letzter Linie ein notwendiges Instrument der göttlichen Weltordnung. Über die Ausgestaltung des Rechts im einzelnen und über den Charakter dieser Vorschriften ist damit noch nichts ausgesagt, aber die Institution des Rechts als solche mit den obersten Menschheitszwecken verknüpft. Die Lösung der Frage, worauf die verpflichtende Kraft des staatlichen Gesetzes beruht, macht von diesem Standpunkte aus keine Schwierigkeit. Die Legitimation der Staatsgewalt, dem Staatsbürger Pflichten aufzulegen, führt in letzter Linie auf den göttlichen Weltplan zurück.

Die Beziehungen der Menschen untereinander werden durch zwei Normensysteme beherrscht, das Sittengesetz und das Recht. Der Dualismus dieser beiden Ordnungen durchzieht die Geschichte aller Völker und Zeiten, er ist eine feststehende, durch die Erfahrung gegebene Tatsache. Die sittliche Norm umspannt ein viel weiteres Gebiet als das Recht. Das allverbindliche Sittengesetz durchdringt alle menschlichen Verhältnisse, es erfaßt den Menschen auch als isoliertes Wesen, losgelöst von sozialen Verbänden. Viel enger ist das Herrschaftsgebiet des Rechts. Es hat grundsätzlich die Tendenz, nicht das innere, sondern nur das äußere soziale Leben der Menschen zu ordnen. Forderungen, die das Sittengesetz an das Zusammenleben der Menschen stellt, sind, der Natur des Sittengesetzes entsprechend, allverbindlich und unabänderlich. Die vom Staate und anderen Verbänden ausgehenden Satzungen dürfen sich mit diesen fundamentalen Forderungen des Sittengesetzes nicht in Widerspruch setzen, sie haben sie vielmehr positiv anzuerkennen. Darüber hinaus hat der Staat den Beruf, auf der Grundlage des Sittengesetzes das ganze Rechtssystem so auszugestalten, wie es die Ordnung der Lebensverhältnisse auf der erreichten Kulturstufe erheischt. Der nationalen Eigenart, den wirtschaftlichen Verhältnissen, neu auftretenden Bedürfnissen, ist stets Rechnung zu tragen. Bei dieser Ausgestaltung der Rechtsordnung im einzelnen ist das suum cuique der feste Maßstab, nach dem die wechselnden Verhältnisse zu beurteilen und zu ordnen sind.

Wo hat nun nach dieser Lehre das Recht seine letzte Grundlage, wo liegt das Rechtsprinzip? Diese rechtsphilosophische Grundfrage wird in der Jahrhunderte umfassenden Literatur nicht immer klar erfaßt und beantwortet. In letzter Linie gründet sich das Recht auf den göttlichen Weltplan, auf die in die sittliche Ordnung eingeschlossenen Menschheitszwecke. Ihnen gegenüber ist die Gerechtigkeit etwas Sekundäres. „Wo ein Menschheitskomplex zu dauernder Gemeinschaft verbunden ist, im Staate, da ist das Vorhandensein einer anerkannten Obrigkeit und das Auseinandertreten von Befehlenden und Gehorchenden die uner-

läßliche Bedingung für die Erfüllung des umfassenden Zwecks staatlichen Lebens. Es sind nicht irgendwelche Anschauungen über das Gerechte, sondern es ist der sittliche Menschheitszweck, welcher den Staat als Rechtsinstitut und das Recht der staatlichen Obrigkeit begründet und die letztere befähigt, Anordnungen mit verpflichtender Kraft zu erlassen. Über den Umfang ihres Rechts aber und die Normen, in denen sie dasselbe betätigt, hat es im Ablaufe der Geschichte nicht nur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit, sondern auch unter dem der Gerechtigkeit sehr verschiedene Anschauungen gegeben." (So v. Hertling im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1895, Bd. 8, S. 369, 370.)

Der schon oben zurückgewiesene Vorwurf, die Naturrechtslehre strebe ein starres, für alle Völker und Zeiten passendes Normalrecht an, bedarf nach Vorstehendem keiner Widerlegung. Aber der Einwand kleidet sich bei manchen Schriftstellern in eine andere Form, in der er Beachtung verdient. Man weist auf den Wandel der sittlichen Anschauungen im Leben der Völker hin, auf die verschiedene Wertung, die demgemäß auch die Gerechtigkeit zu verschiedenen Zeiten gefunden hat. Das suum cuique sei daher kein fester Maßstab. „Zur Zeit Kants erschien z. B. die Gerechtigkeit gewahrt, wenn Arbeitgeber und Arbeitnehmer im formell für beide Teile gleich freien Arbeitsvertrag Hungerlöhne und sklavenmäßige Arbeitsdauer vereinbarten — und Ricardo fand zur Sanktionierung dieser vertragsmäßigen Sklaverei das ‚Eherne Lohngesetz'. Nach der Lehre des Marxismus heischt die Gerechtigkeit, das Postulat des suum cuique tribuendi die Zuteilung des gesamten ‚Mehrwerts' an den Arbeitnehmer. Beide Extreme können sich (mit gleichem Unrecht) auf das schwammige suum cuique berufen. Vergebens wird man auf naturrechtlichem Grund eine Lösung suchen." (So Berolzheimer im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1910, S. 198.) Diese Lösung liegt sehr nahe. Was der Gerechtigkeit im Einzelfalle entspricht, erkannte der Grieche und Römer so gut, wie es der Deutsche und Franzose des 20. Jahrhunderts erkennt. Zu allen Zeiten tritt das Bestreben hervor, die Normen des Rechts mit der Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Auf den unteren Kulturstufen sind die Sittlichkeits- und Rechtsbegriffe zwar vorhanden, aber noch wenig entwickelt. Diese Begriffe sind eben der Läuterung und Verfeinerung fähig, und diese Modifikation hat sich namentlich unter der Einwirkung des Christentums und der fortschreitenden Zivilisation vollzogen. Es müssen daher naturgemäß über das, was der Gerechtigkeit entspricht, im Kreislauf der Kulturentwicklung verschiedene Auffassungen hervortreten. Das Prinzip der Gerechtigkeit bleibt bei allem Wandel der Dinge unverändert, was sich ändert, das sind die Auffassungen über das der Gerechtigkeit entsprechende und die Anwendung des Prinzips auf die tatsächlichen Verhältnisse. Wie der Richter im Rechtsstreit das Gesetz auf die wechselnden Lebensverhältnisse richtig anzuwenden hat, so bleibt es allezeit Aufgabe des Gesetzgebers, die Lebensverhältnisse nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit im Gesetz zu ordnen. Dies Ideal wird naturgemäß weder vom Richter noch vom Gesetzgeber immer erreicht.

Dem naturrechtlichen Gedankensystem stehen die Vertreter der Rechtsphilosophie der Gegenwart fast sämtlich ablehnend gegenüber. Ungeteilte Anerkennung genießt es nur innerhalb der Kreise der katholischen Wissenschaft. Aus der zahlreichen Opposition mögen einige Hauptrichtungen genannt werden.

Angesehene Männer der Wissenschaft vertreten ernstlich die Auffassung, die historische Schule habe das Naturrecht endgültig überwunden. Das ist um so merkwürdiger, als Savigny und seine Anhänger ein philosophisches System überhaupt nicht begründet haben. Diese Auffassung hängt mit der oben erwähnten unrichtigen Vorstellung zusammen, welche das Naturrecht mit der rationalistischen Rechtslehre des 18. Jahrhunderts identifiziert. Den Rationalisten gegenüber, die aus der Vernunft heraus Normalrechte zu entwerfen sich mühten, hat die historische Schule das geschichtliche Element im Recht kräftig betont und auf den

Volksgeist und das in ihm lebende Rechtsbewußtsein als Quelle des Rechts hingewiesen. Die Spekulationen der damaligen naturrechtlichen Schule mußten sich naturgemäß als unfruchtbar erweisen. Die praktischen Ziele, die sie verfolgte, waren unmöglich. Aber auch wissenschaftlich war sie unhaltbar, gerade sie hat das Hinabgleiten der Rechtsphilosophie auf die Bahn des Positivismus und des Relativismus vorbereitet.

Ein Recht, das auf göttlicher Sanktion beruht, steht natürlich über jeder Menschensatzung. Kein anderer Titel kann diesen Anspruch begründen, auch nicht die Berufung auf die Vernunft. Wenn die Vertreter des zum Vernunftrecht verblaßten Naturrechts lehrten, dies Recht sei in seiner Geltung von der Sanktion der Staatsgewalt abhängig, so war das folgerichtig. Sie nahmen aber damit dem Naturrecht seinen eigentlichen Kern. Nicht minder war dem Naturrecht damit sein unveränderlicher, im Wandel der Zeiten stets gleichbleibender Inhalt entzogen. Der Relativismus, der keine unwandelbaren Prinzipien kennt, konnte jetzt in die Rechtslehre einziehen. Hervorragende Rechtslehrer des vorigen Jahrhunderts, von Jul. Stahl bis auf Ihering, Merkel und Binding, wandelten mehr oder weniger in diesen Bahnen. Angesehene Rechtsphilosophen der Gegenwart, namentlich Kohler und Stammler, machten den Versuch, dem Positivismus auszuweichen, ohne dem fast allgemein verpönten Naturrecht zu verfallen. Kohler will das Recht metaphysisch begründen, und zwar auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie. Den Entwicklungsgedanken Hegels will er im Kern festhalten, „aber durch eine reiche Erfahrung, durch tausendfältiges Studium der Völker, mit Inhalt erfüllen und durch empirische Beobachtungen die Gesetze des Weltalls zu erkennen suchen". Das Recht soll nach Kohler als Kulturerscheinung gewertet werden. Jede Kultur habe ihre besonderen Rechtspostulate, und nach ihnen sei das Recht jeweils zu gestalten. Daß das positive Recht sich in seiner näheren Ausgestaltung der Kulturstufe anzupassen hat, verkennt auch die Naturrechtslehre nicht. Was aber die Kohlersche Theorie für das Wesen des Rechts ausgibt, ist doch nur dessen äußere, in die Augen fallende Erscheinung. Die Kultur soll nach dieser Theorie als etwas an sich Wertvolles, das vom Menschen getrennt gedacht werden könnte, aufgefaßt werden. Der Mensch ist aber nicht ein Mittel, Kultur zu schaffen, sondern umgekehrt ist die Kultur nur wertvoll als das Mittel, die Menschennatur zu entfalten und zu bereichern. „Alle äußern Kulturgüter wären tot und wertlos, wenn nicht ihr Schaffen eine Tätigkeit, ihr Dasein eine Bereicherung und Beglückung der Menschenseele wäre." (R. Jentsch in den Grenzboten, 1909, S. 551 ff.) Den obersten Menschheitszwecken hat alle Kultur und auch das positive Recht sich anzupassen, nicht umgekehrt. Indem der Neuhegelianismus die maßgebenden Rechtspostulate der stets wechselnden Kultur entnehmen will, stellt er die ganze Rechtsentwicklung, trotz der Ablehnung des Positivismus, in den Heraklitischen Fluß aller Dinge.

Stammler gilt vielen als der Erneuerer der Rechtsphilosophie im Sinne Kants. Eine ungeheuere Gedankenarbeit liegt in seinen großen Werken: Wirtschaft und Recht, 1896, Die Lehre vom richtigen Recht, 1902, Theorie der Rechtswissenschaft, 1911, beschlossen. Hier soll seine Stellung zu den Grundproblemen der Rechtsphilosophie kurz gekennzeichnet werden.

Die Auffassung, daß das maßgebende Rechtsprinzip nicht ausschließlich aus der Erfahrung, aus der in der Geschichte und der vergleichenden Rechtswissenschaft gegebenen Rechtsmaterie gewonnen werden kann, hat Stammler in verschiedenen Schriften gegenüber den Positivisten dargetan. Der Stoff der juristischen Wissenschaft gehört nach ihm nicht unter das „Ist", sondern unter das „Soll". Diese teleologische Betrachtung nähert ihn der Naturrechtslehre. In der Tat wurde er schon vor der Veröffentlichung der oben erwähnten größeren Werke naturrechtlicher Neigungen bezichtigt. Auch heute wird diese Anklage gelegentlich gegen ihn erhoben. Jedenfalls nicht mit Recht. Das einzige, was er mit dem Naturrecht gemein hat, ist das Bestreben, zu allgemein gültigen Gesetzen zu gelangen. Er ist ein entschiedener

Gegner des Positivismus. Aus der geschichtlichen Betrachtungsweise allein, so lehrt er, ist ein absoluter, normativer Maßstab nicht zu gewinnen: „Es ist unmöglich, die letzte Gesetzmäßigkeit für eine mögliche, wissenschaftliche Erfahrung aus dieser selbst herzuleiten." Von diesen Gedanken aus hat er in seinem Werke: Wirtschaft und Recht die materialistische Geschichtsauffassung des sog. wissenschaftlichen Sozialismus eingehend bekämpft. Das Recht ist nach dieser Auffassung von der Wirtschaft abhängig, Veränderungen in der Sozialwirtschaft führen mit der Sicherheit eines Naturgesetzes ein anderes Recht herauf. Der Sozialismus will in dieser unbedingten Abhängigkeit der Rechtsordnung von den Produktivkräften die oberste Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens erblicken. Dagegen wendet Stammler ein, die Berechtigung sozialer Bestrebungen lasse sich nur an der Hand eines allgemein gültigen Grundsatzes prüfen. Der Sozialismus setze an die Stelle eines solchen Grundgesetzes lediglich die kausale Betrachtung. Auch hier steht er mit der Naturrechtslehre grundsätzlich im Einklang. Worin findet nun aber Stammler das oberste Richtmaß, die höchste Gesetzmäßigkeit? Im Sittengesetz kann er es von seinem Standpunkt aus nicht finden. Bedingungslos verneint er die Frage, ob der Inhalt des richtigen Rechtes, wie er es nennt, aus der Sittlichkeit zu entnehmen sei. (Richtiges Recht, S. 51.) „Das richtige Recht hat nicht sittliche und religiöse Mahnungen durchzuführen." (Theorie der Rechtswissenschaft, S. 492.) Aber wie ist es möglich, ohne die Zurückführung des Rechts auf das unwandelbare Sittengesetz zu festen Rechtsgrundsätzen zu gelangen? Gibt es denn irgendein anderes Gesetz, dessen Zwange die Rechtsentwicklung untersteht? Stammler bringt das Unmögliche fertig, und zwar in einer ebenso scharfsinnigen, wie überkünstlichen Weise. Er findet das höchste Richtmaß in dem von ihm konstruierten sozialen Ideal. Richtig soll der Inhalt einer Norm sein, die dem Gedanken des sozialen Ideals entspricht. Das ist eine Gemeinschaft freiwollender Menschen, d. h. solcher Menschen, die in ihrem gesellschaftlichen Entschließen und Vorgehen nur in objektiv berechtigter Weise handeln. Aus dem Wollen der in solcher Gemeinschaft Verbundenen wird als Idee des richtigen Rechts hergeleitet das methodische Abwägen von Einzelzwecken nach dem Endzweck der Gemeinschaft. Von dieser Idee aus ist es dann nicht schwer, zu bestimmten Grundsätzen für die rechtlich Verbundenen herabzusteigen. Er findet sie vor allem in dem Gebot des Achtens und des Teilnehmens. Diese Grundsätze sollen nun gar nichts von dem besonderen Gehalte eines bedingten Stoffes in sich bergen. „Sie erwarten die Zuführung von geschichtlich werdendem Stoff. Ist dieser geliefert, so haben sie ihn zu richten und zu bestimmen." (Richtiges Recht, S. 214, 215.) Sind das nicht allgemein gültige Grundsätze im Sinne des Naturrechts? Dagegen verwahrt sich Stammler entschieden. „Alle Richtungen des Naturrechts haben es unternommen, ein ideales Rechtsbuch mit einem unwandelbaren, unbedingt gültigen Rechtsinhalte zu entwerfen. Statt dessen ist es unsere Absicht, nur eine allgemein gültige, formale Methode zu finden, in der man den notwendig wechselnden Stoff empirisch bedingter Rechtssatzungen dahin bearbeiten, richten und bestimmen kann, daß er die „Eigenschaft des objektiv Richtigen erhält". (Richtiges Recht, S. 177.) Das Rechtsbuch mit den unwandelbaren Gesetzen gehört nun einmal zu den unausrottbaren Vorurteilen der wissenschaftlichen Gegner des Naturrechts. Wenn die Grundsätze des Achtens und Teilnehmens an den empirischen Stoff herangebracht werden können, warum dann nicht auch der Grundsatz des suum cuique? Stammler will nun — diese Idee durchzieht alle seine Werke — in seinem richtigen Recht nur eine allgemein gültige, formale Methode aufstellen, nach welcher der vorhandene empirische Rechtsstoff richtig zu bearbeiten ist. Wiederholt ist ihm entgegengehalten worden, ein Idealrecht, ein Richtmaß müsse stets einen Inhalt haben, aus dem die Richtschnur für die Rechtsbildung und Rechtsbewertung zu entnehmen sei, mit einer rein formalen, inhaltsleeren Formel sei nichts anzufangen. In der Tat operiert Stammler tatsächlich mit Grundsätzen, die Forderungen an das soziale Leben stellen. Formal ist allerdings die

Lehre von dem sozialen Ideal. Eine Gemeinschaft frei wollender Menschen in seinem Sinne gibt es nicht und kann es nicht geben. Auf dem Umwege über diese Fiktion gewinnt Stammler die Grundsätze, nach denen das empirische Recht bearbeitet werden soll. Solche Irrwege müssen eingeschlagen werden, um dem Naturrecht zu entgehen! Kann eine solche Lehre ihren Begründer überdauern? Sollte es vielleicht der letzte Versuch großen Stiles sein, eine Rechtsphilosophie ohne das Naturrecht zu begründen? — Wenn Bekker der Ansicht ist, das Naturrecht sei letzten Endes Glaubenssache, so ist jedenfalls einzuräumen, daß es das Ergebnis einer auf dem Theismus ruhenden Weltanschauung ist. Wer diesen Ausgangspunkt verwirft, wird sich durch abstrakte Beweisführung schwerlich für das Naturrecht gewinnen lassen. Eine Zeit, die der Metaphysik abgeneigt ist, richtet naturgemäß vorwiegend den Blick auf die Tatsachen der Erfahrung. Bewahrheitet sich die naturrechtliche Lehre vor dem Forum der Geschichte und des praktischen Lebens? Ist das Naturrecht das Lebensprinzip der positiven Satzungen, so muß es sich als das herrschende, normative Element in der ganzen Rechtsentwicklung und Rechtsbildung offenbaren. In zwei Beziehungen tritt diese normative Kraft des Naturrechts sichtbar hervor: Einmal in gewissen Machtverschiebungen, die sich unter dem Einfluß des Christentums im sozialen Leben vollzogen haben, und ferner in dem Aufbau, den Veränderungen und Funktionen der Rechtsorganismen. Der Grundstock der ethischen Grundsätze, die sich auf das Gemeinschaftsleben der Menschen beziehen, erscheinen der menschlichen Vernunft als evidente Postulate. Der Schutz des Eigentums, des Besitzes, die Verbindlichkeit geschlossener Verträge, bilden das Fundament der Rechtsordnungen in vorchristlicher Zeit wie heute. Es gibt aber auch gewisse sittliche Wahrheiten und Forderungen, die zwar mit den obersten Menschheitszwecken zusammenhängen, aber doch nur unter der Sonne des Christentums voll erkannt und verwirklicht werden konnten. Indem das Christentum den eigentlichen Lebenszweck ins Jenseits verlegte, gab es den Anstoß zu fundamentalen Veränderungen in Staat und Gesellschaft. Diese mögen hier in ihren wichtigsten Beziehungen kurz angedeutet werden.

Den griechischen Weisen erschien der Staat als die Verwirklichung alles Guten, als der Träger aller Menschheitszwecke. Die civitas dei des Augustinus erstreckt sich über die sichtbare Welt hinaus; so weit der Himmel absteht von der Erde, so weit die himmlische Stadt vom irdischen Staat. So befestigte sich im Christentum die Überzeugung, daß das Individuum nicht im Staate aufgeht, daß es auch für diesen unantastbare Rechte des einzelnen gibt. Natürlich konnte die antike Anschauung nicht plötzlich aus dem Rechtsbewußtsein der Völker getilgt werden, aber das Ergebnis langer Kämpfe zwischen Staat und Kirche war die allgemeine Überzeugung, daß der Staat vor dem Gewissen der Individuen halt machen müsse. Das ist heute ein rocher de bronze der gesamten Kulturwelt.

Die persönliche Unfreiheit des einzelnen widerstreht an sich nicht den Forderungen des Christentums. Es verwirft aber solche Abhängigkeitsverhältnisse, die alle Menschenrechte preisgebend, den einzelnen als willenloses Werkzeug dem Herrn überantworten. So ungleich auch die rechtliche und soziale Stellung des Unfreien bei den Griechen, Römern und Germanen waren, so fanden sich doch überall Zustände, die den aus der Menschenwürde fließenden Forderungen des Sittengesetzes zuwiderliefen. Das Christentum fand die Sklaverei als allgemein anerkannte Institution vor, sie bildete einen Grundpfeiler der antiken Wirtschaft. So fest war die Überzeugung von ihrer Unentbehrlichkeit begründet, daß sogar der weise Stagirite ihre Beseitigung erst von einer Zeit erwartete, wo das Weberschiffchen von selbst webe und der Zitherschlägel von selbst musiziere. Wenn sie heute aus dem Kulturkreise der christlichen Völker verschwunden ist, so haben dabei auch wirtschaftliche Veränderungen mitgewirkt, aber in der Jahrhunderte ausfüllenden Rechtsentwicklung, die dem Sklaven die Menschenwürde und der Lohnarbeit ihre Ehre wiedergab, ist jedenfalls der Einfluß des Christentums der stärkste Faktor.

Besonders wirksam hat sich der Einfluß der ethischen Forderungen des Christentums auf dem Gebiete des Ehe- und Familienrechts geltend gemacht. Die Wandlungen, die die Rechtsentwicklung von den Römern bis auf unsere Tage durchgemacht haben, zeigen das weltliche Recht völlig unter der Herrschaft der sittlichen Anschauungen des Christentums. Die römische Auffassung von der Auflösung der Ehe durch freien Parteiwillen, ist endgültig beseitigt. Im Rechte des Mittelalters war das christliche Ideal verwirklicht. Es kannte nur die monogamische Ehe, verwarf die Trennung der Ehe quoad vinculum und ließ nur aus bestimmten Gründen eine tatsächliche Trennung quoad thorum et mensam zu. In den letzten Jahrhunderten ist das Eherecht in verschiedenen Staaten nach wesentlich andern Grundsätzen geordnet worden. Aber das Rechtsbewußtsein der Kulturnationen stand so sehr unter dem Einfluß der christlichen Grundgedanken, daß diese fast überall in den Rechtssystemen mehr oder weniger zum Durchbruch kamen. Auch wo das christliche Ideal von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht verwirklicht ist, wird sie doch grundsätzlich als eine lebenslängliche Gemeinschaft behandelt, die nur aus bestimmten gesetzlichen Gründen getrennt werden kann.

Auf den vorstehend berührten Gebieten hat sich, wenigstens im christlichen Kulturkreise, die Sittennorm stärker erwiesen als das positive Recht, die Volkssitte und die Volkswirtschaft. Es ist das um so bemerkenswerter, als sich die christlichen Gedanken und Institutionen gegen mächtige Widerstände durchsetzen mußten. Werden die ethischen Gedanken des Christentums in steigendem Maße die Welt erfüllen und alle Kulturideale überdauern? Der Christ wirft die Frage nicht auf, er glaubt an die Ewigkeit der christlichen Gedanken, weil sie sich auf Gott gründen. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß der tatsächliche Gang der Rechtsentwicklung ein starkes Argument für die Auffassung ist, die in der christlichen Ethik das normative Element der gesamten Kulturentwicklung sieht. Stellt man sich auf diesen Standpunkt, so leuchtet es ohne weiteres ein, weshalb sich der christliche Gedanke im sozialen Leben der Völker gerade in diesen Beziehungen durchgesetzt hat und durchsetzen mußte. Ist die einzelne Menschenseele in der geschaffenen Welt das an sich Wertvolle, ist der Mensch eine eigenberechtigte, sittliche Größe, die Anspruch hat auf vernunftgemäße Entfaltung und Betätigung ihrer Geisteskräfte, so muß dem einzelnen eine bestimmte Sphäre frei bleiben, worin er ausschließlich herrscht und verantwortlich ist. Diese Forderung ist mit der jenseitigen Bestimmung des Menschen unbedingt gegeben; auf einen Pakt mit der Kultur kann sich der christliche Gedanke in dieser Beziehung niemals einlassen. Der Staat hat die aus der geistig-leiblichen Natur des Menschen fließenden Urrechte anzuerkennen und zu schützen. Ein Gesetz, das von dem Staatsbürger unsittliche Handlungen fordert, hat danach keine bindende Kraft, ebensowenig hat ein Gesetz Rechtscharakter, das den Sklavenhandel organisiert. Es leuchtet auch ein, daß die Reinerhaltung der Ehe, dieser Urzelle der Menschheit, nicht dem Gewissen der einzelnen überlassen bleiben konnte; es mußten Institutionen geschaffen werden, welche die Gesundheit des Familienlebens verbürgen. Über dieser Sphäre, die die christliche Ethik stets für sich in Anspruch nehmen wird, mag der Staat seine Rechtsordnung aufbauen und die für das Zusammenleben und die Erreichung der Kulturzwecke notwendigen Institutionen schaffen und ausgestalten.

Werfen wir einen Blick auf das Rechtsleben in der Gesamtheit seiner Erscheinungen, so tritt uns das Naturrecht als das Lebensprinzip des Rechts noch deutlicher entgegen. In der gesamten Rechtsentwicklung sehen wir die positiven Satzungen unter dem bestimmenden Einfluß der Forderungen, welche die Ethik an das Zusammenleben der Menschen stellt. Ist das positive Recht vom Sittengesetz abhängig, so muß es Rechtsgrundsätze geben, die den Charakter des Unabänderlichen tragen. Sowohl im Strafrecht als im Zivilrecht gibt es Grundsätze, die seit Jahrtausenden bestanden haben und stets Geltung haben müssen. Der Schutz der persönlichen Integrität, des Eigentums, des Besitzes, das Erbrecht, die Verbindungskraft

der Verträge, die Nichtigkeit unsittlicher Rechtsgeschäfte und die daraus fließenden Rechtssätze bilden das Fundament eines jeden Rechtssystems. Vom Standpunkte des Empirismus aus ließe sich vielleicht geltend machen: Diese Rechtssätze verdanken ihre gleichmäßige Entstehung und fortdauernde Geltung der überall empirisch gewonnenen Überzeugung von ihrer Unentbehrlichkeit, aus ihrem Dasein ist nicht mit Sicherheit auf ethische Gesetze als ihre Quelle zu schließen. Aber der Gang der Fortbildung des Rechts, wie er sich seit Jahrtausenden vollzogen hat und noch heute vollzieht, läßt keinen Zweifel darüber, wo diese Quelle liegt. Es ist das Verdienst des verstorbenen Staatsrechtslehrers Jellinek, in seinem Recht des modernen Staates das Naturrecht als den mächtigsten Hebel der Rechtsentwicklung klar herausgestellt zu haben. Er zeigt, wie in der Gesellschaft eine ununterbrochene Bewegung und Umbildung stattfindet, begleitet von dem Streben nach Änderung und Ergänzung des bestehenden Rechts. Dem geltenden Recht werde ein anderes mit dem Anspruch auf höhere Geltung gegenübergestellt, ein Recht, das den neuen, nach Anerkennung ringenden Ansprüchen Verwirklichung verheißt: „Das Naturrecht ist in seinem innersten Kern nichts anderes als die Gesamtheit der Forderungen, die eine im Laufe der Zeiten veränderte Gesellschaft oder einzelne Gesellschaftsklassen an die rechtsschöpfenden Mächte stellen." (A. a. O. S. 314.) Jellinek wirft der modernen Jurisprudenz vor, daß sie außerstande sei, die geschichtliche Tatsache zu erklären, daß die Überzeugung von dem Dasein des Naturrechts auftaucht mit dem Augenblick, wo die Reflexion über das Wesen des Rechtes beginnt. Ein Überblick über die dritthalbtausendjährige Geschichte der naturrechtlichen Vorstellungen nötige zu dem Schlusse, „daß der nie gänzlich zu bannende Schein eines Rechtes, das vermöge seiner innern Gerechtigkeit mit sittlicher Notwendigkeit verbindlich und darum geltend ist, mit auf unserer psychischen Ausstattung basiert ist." Jellinek nennt diesen Prozeß der Rechtsentwicklung, den er an einzelnen besonders prägnanten Beispielen der neueren Geschichte beleuchtet hat, „die Positivierung des Naturrechts". In der Tat vollzieht sich von dem Ständekampf der Patrizier und Plebejer, von dem Widerstreit des jus civile und jus praetorium bis auf die Wahlrechts- und Steuervorlagen der neuesten Zeit, die gesamte Änderung und Umbildung des Privatrechts und öffentlichen Rechts unter dem beherrschenden Einfluß ethischer Forderungen. Regelmäßig sind es Forderungen der Gerechtigkeit, mit denen Gesetzesvorlagen und sonstige Vorschläge de lege ferenda begründet werden; die wissenschaftliche Kritik, die Presse betrachtet das bestehende Recht, die Urteile der Gerichte, wesentlich unter diesem Gesichtspunkte. Aber in dem höheren Recht, das als kritischer Maßstab an das geltende Recht gelegt wird, steckt nicht stets und ausschließlich der Gedanke des suum cuique, namentlich nicht in heutiger Zeit. Im 18. Jahrhundert beschränkte sich der Staat unter dem Einfluß individualistischer Strömungen fast ausschließlich auf den Rechtsschutz und die Rechtssicherheit. In neuerer Zeit zieht er in wachsendem Maße Kultur- und Wohlfahrtszwecke in den Kreis seiner Aufgaben. Die groß angelegte soziale Gesetzgebung gibt davon Zeugnis. „Es handelt sich," so hieß es in der Begründung des ersten Entwurfs eines Unfallversicherungsgesetzes, „nicht um etwas ganz Neues, sondern nur um eine Weiterentwicklung der aus der christlichen Gesittung erwachsenen modernen Staatsidee, nach welcher dem Staate neben der defensiven auch die Aufgabe obliegt, durch zweckmäßige Einrichtungen und durch Verwendung der zu seiner Verfügung stehenden Mittel der Gesamtheit das Wohlergehen aller seiner Mitglieder und namentlich der schwachen und hilfsbedürftigen positiv zu fördern." Diese Einbeziehung der Kultur- und Wohlfahrtszwecke ist dem Naturrechtsgedanken durchaus homogen. Denn der Staat hat nach ihm die in der sittlichen Weltordnung begründete Aufgabe, alle sozialen Zwecke zu fördern, die im Wechsel und Fortschritt der Kultur hervortreten, soweit sie in der Richtung einer vernunftgemäßen Entfaltung der Menschennatur liegen. Dieser Übergang von naturrechtlichen Ideen in das positive Recht, diese Positivierung

des Naturrechts, wie Jellinek sie nennt, erfüllt die ganze Rechtsgeschichte. Wie ist nun aber dieser variable Faktor vereinbar mit den unveränderlichen Prinzipien des Naturrechts? Bei Licht betrachtet sind diese veränderlichen Bestandteile eine notwendige Folgerung aus den Grundprinzipien des Naturrechts. Zunächst beruhen auf dem Naturrecht, wie schon wiederholt betont wurde, die allgemeinsten Institutionen, ohne die Staat und Gesellschaft überhaupt nicht bestehen können, die Ehe, die Familie, das Eigentum, der Staat selbst, dazu kommt namentlich unter dem Einfluß des Christentums der Schutz der Urrechte des Individuums, seine Anerkennung als eigenberechtigte, sittliche Größe, und die daraus fließenden Rechtssätze. Darauf basiert die Hauptmasse der fast unveränderlichen Bestandteile der Rechtssysteme in der ganzen christlichen Kulturwelt. Auf dieser Grundlage erhebt sich der Hochbau der Rechtsordnungen, die im Fortschritt der Kultur der beständigen Erneuerung und des weiteren Ausbaues bedarf. Das ist der variable Faktor der Rechtssysteme, den man nach dem Vorgange Stammlers als Naturrecht mit wechselndem Inhalt bezeichnen könnte. Diese Veränderungen vollziehen sich unter der Einwirkung verschiedener ethisch-sozialer Anforderungen an die Gesellschaft, vor allem der Gerechtigkeit, aber auch der Billigkeit und sozialen Wohlfahrt. In ihren Hauptbestandteilen sind diese Rechtssätze als Ausflüsse der gedachten Prinzipien unmittelbar zu erkennen, in ihren weiteren Verzweigungen stehen sie im Dienste der Rechtssicherheit, der öffentlichen Ordnung und Zweckmäßigkeit und fördern nur mittelbar die obersten Ziele des Rechtes.

Kann es zweifelhaft sein, daß die naturrechtliche Lehre mit dem historischen Werdegang des Rechtes durchaus im Einklang steht, daß sie das Bleibende und Wechselnde, die Rechtsphänomene in ihrer Gesamtheit vollkommen erklärt und deckt?

Wie rechtfertigt die herrschende Lehre die Verwerfung des Naturrechts gegenüber diesen geschichtlichen Tatsachen? Die Beziehung der Staatsgewalt zur Rechtsbildung ist der Punkt, an dem der Hebel zur Beseitigung des Naturrechts angesetzt wird. Der Staat, so lehrt man, ist die ausschließliche Quelle des Rechts, es gibt kein Recht als nur im Staate und durch den Staat. Das soll jedenfalls für höher entwickelte Staatswesen gelten. „In Zeiten schwach entwickelter Staatsgewalt," so führt Jellinek aus, „findet in alten und neu entstehenden Verbänden im Staate ein reicher Prozeß der Rechtsbildung und Rechtsverwirklichung statt. Im Staate ist aber stets eine Tendenz vorhanden, alle Machtmittel untergeordneter Verbände in sich aufzusaugen, und der so entstehende Prozeß endet damit, daß der Staat zum alleinigen Inhaber der Herrschergewalt wird. Endlich wird es des Staates Recht, alles innerhalb seiner Grenze geltende Recht zu regulieren, so daß im modernen Staate alles Recht in staatlich geschaffenes und staatlich zugelassenes Recht zerfällt." Alles Recht ist positiv und konkret, das ist die überall wiederkehrende Formel. Nur dem Rechte, das wirklich gilt, soll der Rechtscharakter zukommen; Vorstellungen von anzustrebenden Rechten, so bedeutsam sie für den Prozeß der Rechtsveränderungen sein möchten, wird die Realität geltenden Rechtes abgesprochen. Gegen diese verbreitete Auffassung, die alles Recht im Staate aufgehen läßt, sprechen gewichtige Gründe prinzipieller Natur. (Vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 2. Aufl., S. 137 ff.) Beschränken wir uns hier auf die empirische Betrachtung der Dinge. Findet diese Theorie ihre Bestätigung in den Tatsachen des Rechtslebens? Daß es jahrhundertelang auch auf deutschem Boden in kleinen und großen Verbänden Recht gegeben hat, das vom Staate unabhängig war, ist nicht zu leugnen. Auf den unteren Stufen der Entwicklung nimmt das Gewohnheitsrecht oft eine übermächtige Stellung ein gegenüber dem vom Staate ausgehenden, gesetzten Recht. Rechtsbildung und politische Entwicklung stehen im engsten Zusammenhange. Je loderer der Staatsverband ist, um so reicher entwickelt sich das Gewohnheitsrecht. Die lose gefügte Völkerfamilie des Mittelalters war ein sehr ergiebiger Boden für solche Bildungen. Das Erstarken

der Staatsgewalt führt zu einem Überwiegen des geschriebenen und gesetzten Rechtes vor dem ungeschriebenen. Der hochentwickelte Kulturstaat strebt nach dem einheitlichen, alle Lebensverhältnisse und alle Klassen der Bevölkerung umspannenden System des positiven Rechts. Tritt nicht in diesem Entwicklungsgange in der Tat die Tendenz des Staates hervor, alles Recht der unteren Verbände aufzusaugen? Die Kodifikation, die erschöpfende Ordnung des gesamten Rechtsbereiches durch den Staat, soll das Ideal verwirklichen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts setzten solche Kodifikationen größeren Stils ein, insbesondere das Preußische ALR., der code civil, das Badische LR., das Österreichische BGB. Die bedeutsamste Kodifikation der neueren Zeit ist bekanntlich das Deutsche BGB. Es kennt kein anderes als das vom Staate ausgehende Recht. Das Naturrecht wird in den Motiven zum 1. Entwurf des BGB. kurz abgefertigt: „Dem sog. Naturrecht maßgebende Bedeutung einzuräumen, verbietet sich schon deshalb, weil diesem durch apriorische Konstruktion gefundenen Rechte, dessen Inhalt in jedem gegebenen Falle nur dasjenige bildet, was der Konstruierende für wahr hält, objektive Rechtsnormen sich nicht entnehmen lassen." In den Protokollen der Kommission für die 2. Lesung des Entwurfs wird noch hinzugefügt, eine Schutzwehr gegen die Gefahr der Herbeiziehung des Naturrechts (eine solche Schutzwehr sahen einige in dem gestrichenen § 1 des 1. Entwurfs) sei nicht geboten, weil diese Gefahr ernstlich nicht bestehe. Ein bemerkenswertes rechtsphilosophisches Kredo! Der Gesetzgeber ist im BGB. zum Herrscher geworden, auch das Gewohnheitsrecht lebt im Grunde nur von seiner Gnade. Die Staatsgewalt besitzt, wenn nicht rechtlich, so doch tatsächlich, das Monopol der Rechtsbildung. Hier scheint in der Tat der Rechtszustand, welcher der gedachten Theorie als Ideal vorschwebt, verwirklicht zu sein: es gibt nur „staatlich geschaffenes und staatlich zugelassenes Recht." Ist damit nicht das Naturrecht als ein Phantom erwiesen? Es will über dem positiven Recht stehen und ihm vorgehen, aber der Staat hat seine Ansprüche geprüft und als hinfällig abgewiesen. Aber schon heute ist dies Urteil als vorschnell und unrichtig anerkannt. Hier muß auf die Freirechtsbewegung zurückgegriffen werden, deren Hauptziele bereits eingangs dargelegt wurden. Die Auffassung, die kein anderes Recht kennt als das vom Staate geschaffene oder zugelassene (Gesetz und Gewohnheitsrecht), muß zur Lehre von der Lückenlosigkeit des Rechtssystems führen. Im positiven Recht ist danach ausschließlich die Antwort zu suchen auf alle Rechtsfragen, welche die Praxis aufwirft. Eine Frage, die nicht unmittelbar im Gesetz beantwortet ist, muß mittelbar durch logische Operationen aus einzelnen gesetzlichen Vorschriften oder aus dem Zusammenhange des Rechtssystems erschlossen werden. Aber stets ist die Norm aus dem positiven Recht selbst zu entnehmen, sonst verfällt man dem Naturrecht. „Ein Naturrecht statuiert ein jeder, der die Existenz von Rechtsnormen (Rechtsprinzipien — Dogmen — Sätzen) behauptet oder stillschweigend voraussetzt, die nicht notwendig dem positiven Recht angehören, vielmehr auch ohne jede Basis in den Quellen dieses Rechts bzw. den letzteren entgegen irgendeine juristisch definierbare Geltung haben sollen." (Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 132.) Ebenso erklärt Bierling, Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe I, 1877, S. 100: „Der Satz, daß Recht im juristischen Sinne, insbesondere vom Richter anzuwendendes Recht, immer nur ein irgendwie und irgendwann geltendes Recht sei, und zwar eben, weil und sofern es gilt, d. h. die Positivität alles Rechts, bildet die stillschweigende Voraussetzung meiner Untersuchung." Diese Anschauungen sind durchaus folgerichtig. Die Scheidelinie zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht ist damit klar gezogen. Sobald der Richter die Gründe für seine Entscheidung außerhalb des positiven Rechts sucht, ist er im Banne des Naturrechts. Hier liegt aber auch die Achillesferse der positivistischen Lehre. Stellt sich heraus, daß der Richter seine hohe Aufgabe, das materielle Recht im Streit der Parteien zu verwirklichen, nicht erfüllen kann, ohne das verbotene Gebiet des Naturrechts zu betreten, erweist sich also das Naturrecht

als ein notwendiger Bestandteil des Rechtes selbst, so ist damit der positivistischen Lehre das Urteil gesprochen. Die große Bedeutung der Freirechtsbewegung liegt nun darin, daß sie auf induktivem Wege diesen Beweis erbracht hat, und zwar einen Beweis, der durch die Fülle des beigebrachten Materials die zwingende Kraft eines naturwissenschaftlichen Experimentes gewinnt. Dabei handelt es sich aber keineswegs um Anhänger des Naturrechts, der Kampf ist überhaupt bisher nicht im Namen des Naturrechts geführt worden. Zunächst waren es Praktiker, welche scharfe Angriffe gegen das Dogma von der Lückenlosigkeit des positiven Rechts führten[1]). Sie zeigten, daß in sehr vielen Fällen, und zwar gerade in den wichtigsten, den sog. Grenzfällen, eine sachgemäße, den Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechende Entscheidung allein aus dem Gesetz und im Wege der juristischen Konstruktion aus dem Inhalte des positiven Rechts nicht zu erzielen ist. Es ergab sich, um mit Gmelin zu sprechen, „daß die Ansicht, mit begrifflicher Rechts- und Gesetzeskunde und ebensolcher Gesetzesanwendung auszukommen, ein Wahn ist, daß dabei das eigentliche Ziel verfehlt, die materielle Gerechtigkeit tausendfach gekränkt wird". Diese Erkenntnis führte zu sehr verschiedenen Reformvorschlägen, die eingangs kurz gekennzeichnet sind. Einigkeit herrscht aber in weiten Kreisen darüber, daß die Rechtsprechung ihre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie außerhalb des positiven Rechts liegende Momente für die Urteilsfindung heranzieht, sei es nun gerechte Abwägung der streitigen Interessen, das natürliche Rechtsgefühl oder die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit. In der Rechtsprechung des Reichsgerichts tritt die Berücksichtigung solcher allgemeiner Gesichtspunkte in steigendem Maße hervor. Erst neuerdings sind die durch die Freirechtsbewegung angeregten Probleme eingehend wissenschaftlich behandelt worden, und zwar in der Schrift von Erich Jung, Das Problem des natürlichen Rechts. „Das Dogma von der Lückenlosigkeit des Rechtssystems," führt er S. 14 aus, „darf man als gefallen bezeichnen, und zwar nicht nur erst in der Wissenschaft." Er gelangt zu dem Resultat, daß es sich in all den Fällen, wo die Entscheidung nicht aus dem überlieferten Recht geschöpft wird, um ein Zurückgehen handelt auf die letzten und allgemeinsten Unterlagen des Rechts überhaupt, und damit der Ethik. (S. 48.) Dieser Rückgriff, so heißt es weiter, auf diese obersten Grundlagen „ist methodologisch einfach und bleibt im Rahmen der Findung des Rechts durch Auslegung von Obersätzen, solange ethische Inhalte von übernatürlichem Ursprung vorhanden sind bzw. geglaubt werden, an welchen die Untersuchung halt macht". Der Verfasser steht der metaphysischen Begründung des Rechtes an sich fern, er kann aber das Vorhandensein des natürlichen Rechts nicht leugnen. Er sieht sogar das tiefste Problem der Rechtsentwicklung in dem Gegensatz des positiven Rechts auf der einen Seite und dem natürlichen Recht auf der andern Seite, „d. h. dem unmittelbar aus der materiellen Rechtsverletzung sich ergebenden Rechtsempfinden, das innerhalb einer Gemeinschaft gilt, weil sich die Zusammenlebenden das Gegenteil nicht gefallen lassen, nicht weil es von einer Autorität geboten ist." Auf diesen Versuch, ein natürliches Recht zu konstruieren, ohne das Naturrecht, d. h. ohne Metaphysik, kann hier nicht eingegangen werden; es genügt die Feststellung, daß es ein natürliches Recht gibt. Die Lehre, die kein anderes Recht kennt als das staatlich anerkannte, positive Recht, hat an den Tatsachen der Geschichte und des Rechtslebens Schiffbruch gelitten. Man konnte den Mut haben, die ungeheure Verbreitung der naturrechtlichen Lehre für eine beispiellose Verirrung des menschlichen Geistes zu erklären. Allerdings mußten sich schon hier starke Bedenken aufdrängen. So schreibt Bergbohm: „Die Rechtsphilosophie von den Griechen bis auf die historische Schule hat immer wieder Pfade eingeschlagen, die an irgendeiner Stelle ins Naturrecht abbogen, so daß man fast zu glauben versucht wäre, jede philosophische Betrachtung des Rechts, jede in

1) Vgl. zum Folgenden namentlich G. Gmelin, Quousque, Beiträge zur sozialogischen Rechtsfindung 1910. Stampe, Die Freirechtsbewegung 1911. E. Jung, Das Problem des natürlichen Rechts 1912.

die Tiefe dringende Forschung nach dem Grunde und Wesen, den Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Rechts, werde durch ihre eigene Natur notwendigerweise von der geraden Bahn des positiven Rechts abgezogen." (A. a. O. S. 531.) So ist es: Rechtsphilosophie ohne Naturrecht, das ist die Philosophie ohne Metaphysik. Der weiteren Tatsache gegenüber, daß das Naturrecht seit Jahrtausenden ein mächtiger Hebel der Rechtsbildung gewesen ist, blieb noch die Ausflucht übrig, daß es sich dabei stets um Vorstellungen über ein anzustrebendes Recht handle, nicht um geltendes Recht. Dieser Ausweg ist jetzt abgeschnitten durch den auf induktivem Wege geführten Nachweis, daß das natürliche Recht ein unentbehrlicher, realer Faktor des Rechtes selbst ist. Daran muß notwendig eine Theorie zerschellen, der gerade die Empirie der Weisheit letzter Schluß ist.

Zahlreiche Fragen drängen sich auf, die hier zum Teil überhaupt nicht erörtert, zum Teil nur gestreift werden können. Wie erklärt sich die technische Unmöglichkeit, ein lückenloses Rechtssystem herzustellen? Daß ein Rechtsbuch niemals den ganzen Umkreis der Lebensverhältnisse decken kann, unterliegt keinem Zweifel. Aber warum können nicht logische Operationen, wie Analogieschlüsse, argumenta e contrario, in die Lücke treten? Stammler hat das in seinem Werke: Theorie der Rechtswissenschaft, S. 647, scharfsinnig untersucht: „Die Möglichkeit eines juristischen Analogieschlusses ist durch das Vorhandensein von begrenzten Regeln eines geformten Rechtes bedingt, und da diese in der notwendigen Unvollständigkeit ihres Inhaltes nicht alle kommenden Fragen erledigen können, so vermögen es auch die ihnen rechtlich ähnlichen Sätze nicht. Solange wir es nur mit geformtem Recht zu tun haben, wird die Forderung nach einer sicheren Entscheidung aller denkbaren rechtlichen Fragen nicht erfüllt." Die Theorie von der Lückenlosigkeit des Rechtssystems überantwortet — das dürfte der springende Punkt sein — die Entscheidung darüber, was rechtens sei, letzten Endes logischen Instanzen, im Recht gebührt aber ethisch-sozialen Erwägungen das letzte Wort.

Warum hat sich die Erkenntnis, daß auf das natürliche Recht zurückzugreifen sei, erst neuerdings Bahn gebrochen? Die Überspannung des Kodifikationsprinzips hat diese Überzeugung wesentlich gefördert. In den Gebieten nicht kodifizierten Rechtes war der Richter dem positiven Recht gegenüber stets freier. Es wäre eine dankbare Aufgabe, zu untersuchen, in welchem Maße in diesen Gebieten Naturrecht im Wege ständiger Rechtsprechung in das positive Recht eingedrungen ist. Die Positivierung des Naturrechts hat sich seit Jahrhunderten nicht nur von oben, im Wege der Gesetzgebung, sondern auch von unten, durch den Gerichtsgebrauch und das Gewohnheitsrecht, vollzogen. Der Konflikt zwischen dem positiven und natürlichen Recht konnte hier latent bleiben. Mit Schärfe mußte er sich unter der Herrschaft des Kodifikationsprinzips zeigen; streng durchgeführt, macht dies System den Richter zum Diener des Gesetzes und entzieht ihm jede rechtschaffende Tätigkeit. Dazu kommt ein zweiter Gesichtspunkt. Der moderne Staat räumt dem Bürger einen tiefgreifenden Einfluß ein auf die Gestaltung des Rechts und des ganzen öffentlichen Lebens in allen seinen Einrichtungen. Kein Wunder, daß sich auch die Anforderungen der Staatsbürger an die Rechtsprechung steigerten. Soziale Strömungen weckten und schärften das Rechtsgefühl der Volksgenossen bis in die untersten Schichten. Man verwirft einen Rechtszustand, wo das Schicksal lebenswichtiger Interessen auf der Spitze ausgeklügelter, logischer Deduktionen steht, man will, daß sie gewogen werden auf der Wage ethischer, sozialer und wirtschaftlicher Werte. Die Zeiten der historischen Schule, wo längst vergessene, einem fremden Kulturkreise angehörige Rechtsgebilde aus den Quellen hervorgeholt und dem deutschen Volke als geltendes Recht aufgedrängt werden konnten, sind längst vorüber.

Von allgemeinerem Interesse ist die auffällige Erscheinung, daß die Vertreter des Naturrechts sich in der Gegenwart allein auf weiter Flur befinden, gegenüber einer an Zahl weit

überlegenen Gegnerschaft. Es ist im wesentlichen die Scheu vor der Metaphysik, die die Gegner des Naturrechts zusammenführt. Weithin hat sich in der Rechtsphilosophie die Überzeugung befestigt, die Wissenschaft höre dort auf, wo das auf metaphysischen Grundlagen beruhende Naturrecht beginnt. Woher diese Erscheinung? Der Einfluß von Kant und Hegel dürfte sich hier hauptsächlich wirksam zeigen. Kant wie Hegel haben dem Positivismus und Relativismus im Recht die Wege geebnet. In der Grundidee Kants, alles Wissen und Erkennen sei auf den Bereich der Erfahrung einzuschränken, fanden die Positivisten eine Stütze für ihre Lehre, daß die Rechtsphilosophie auf bloße Erfahrung zu gründen und der Metaphysik der Laufpaß zu geben sei. Sie können sich darauf berufen, daß angesehene Interpreten des Königsberger Denkers diesem als höchstes Verdienst anrechnen, zwischen den beiden Großmächten des geistigen Lebens, dem Glauben und Wissen, dadurch Frieden gemacht zu haben, daß er alles, was unserer Erfahrung nicht zugänglich ist, alles Transzendente, dem Glauben zugewiesen habe. Selbst ein Gegner der positivistischen Lehre, ist er ihr dennoch zur Stütze geworden. Während Kant noch das Naturrecht lehrte, allerdings in rationalistischer Färbung, ist Hegel mit seiner Lehre von der dialektischen Entwicklung des Weltgeistes der entschiedenste Gegner ewiger Wahrheiten und muß daher auch das Naturrecht verwerfen. Man wird Paulsen zustimmen, wenn er ausführt, die neuere Denkweise, wonach Religion, Sitte und Recht nicht als absolute Wesenheiten, sondern als lebendige Funktionen des Volkslebens zu betrachten sind, die mit diesem selbst in organischem Wachstum verbunden sind und sich fortwährend wandeln, habe in der Hegelschen Lehre ihre philosophische Formel gefunden. Der logische Evolutionismus relativiere alle Wahrheiten. Der Relativismus erscheint Paulsen als ein gewaltiger Fortschritt auf der Bahn der Erkenntnis. Nun leugnen die Vertreter des Naturrechts keineswegs, daß ein großer Teil der positiven Satzungen nur eine relative Bedeutung hat, daß sie als gerecht nur gelten können, wenn sie der Individualität der Völker, den konkreten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, angepaßt sind. Aber der Relativismus ist in der Rechtsphilosophie und darüber hinaus fortgeschritten zur Leugnung aller Wahrheiten und Grundsätze von allgemein gültigem Charakter. Wollen doch sogar hervorragende Rechtsphilosophen der Gegenwart das Gerechtigkeitsprinzip, den Grundsatz des suum cuique, als unumstößliches Prinzip nicht gelten lassen. Die Leugner jeder objektiven Wahrheit stellen sich aber, wie schon Aristoteles in seiner Metaphysik gezeigt hat, außerhalb der Wissenschaft, denn „wenn man nichts mit Wahrheit bejahen kann, so wäre selbst diese Behauptung, es gebe keine wahre Bejahung, falsch." (Aristoteles, Metaphysik 11 c. 6, übersetzt von Rolfes II, S. 65.) Der Relativismus in diesem weiten Sinne wird sich nie durchsetzen, denn er widerstrebt zu sehr den elementarsten Tatsachen des menschlichen Bewußtseins: „Unentfliehbar, unverfälschbar, unbegreiflich stellen die Begriffe von Wahrheit und Recht schon im Alter der Sinnlichkeit sich dar." (Schiller.) Das Unbefriedigende einer solchen Anschauung fühlen auch ihre entschiedensten Vertreter: „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, nehmen unser Feuer noch von dem Brande, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich sei." (Nietzsche.)

Von dem berühmten Vortrag v. Kirchmanns über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft im Jahre 1848 bis auf unsere Tage ist immer wieder die Frage aufgeworfen worden, ob die Jurisprudenz den Ehrennamen einer Wissenschaft verdiene. Nicht selten wird ihr der wissenschaftliche Charakter abgesprochen mit der Begründung, es fehle ihr gerade das, was die echte Wissenschaft auszeichne, das Ewige, Absolute. Eine Wissenschaft, die sich nur die Aufgabe setzt, das Rechtsleben der Vergangenheit und Gegenwart zu analysieren, ohne von dem Gegebenen zu dem Seinsollenden aufzusteigen, entbehrt allerdings solcher Werte.

Die naturrechtliche Lehre ist solchen Angriffen nicht ausgesetzt, das Objekt ihrer Forschung gehört dem Bereiche der echten Philosophie an, denn sie setzt das Recht mit den obersten Fragen der Metaphysik und Ethik in Beziehung. v. Kirchmanns Vortrag war der Protest eines hochstrebenden Geistes gegen die Verkümmerung der Rechtswissenschaft unter der Herrschaft des Positivismus. Er fragt, was Gegenstand der Rechtswissenschaft sei und antwortet: „Nur ein kleiner Teil hat das natürliche Recht zum Gegenstande, $^9/_{10}$ und mehr haben nur mit Lücken, Zweideutigkeiten, Widersprüchen, mit dem Unwahren, Veralteten, Willkürlichen der positiven Gesetze zu tun... Die Juristen sind durch das positive Gesetz zu Würmern geworden, die nur von dem faulen Holze leben, von dem gesunden sich abwendend, ist es nur das kranke, in dem sie leben und weben... Statt des Ewigen, Absoluten wird das Zufällige, Mangelhafte ihr Gegenstand."

Die Rechtsphilosophie darf sich nicht nur an Kant oder Hegel orientieren. Sie muß auch zeigen, wie Plato und Aristoteles, von der Vernunft geleitet, den Aufstieg zum ewigen Weltgesetz und damit zu den Ideen des Wahren und Gerechten fanden, wie Augustinus dies Weltgesetz, die lex aeterna, in den Willen Gottes verlegte und wie Thomas v. Aquin aus ihr die lex divina und die lex naturalis herleitete, den Glauben mit der Vernunft versöhnend. Aus dieser Weltanschauung leuchtet der echte Idealismus, die zeitlosen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit. Vera philosophia nannte Ulpian die Jurisprudenz, sie ist es, wenn sie durch die Metaphysik vertieft und befruchtet wird. Eine metaphysiklose Philosophie war es, die dem jungen Goethe zeitweise jedes Interesse an Weltanschauungsfragen verleidete: „in der tristen atheistischen Halbnacht verschwand die Erde mit allen Gebilden, der Himmel mit all seinen Gestirnen." Noch tiefer wurde der junge Bismarck von einer Weltbetrachtung erfaßt, die an der Möglichkeit der Erkenntnis verzweifelt. In dem berühmten Werbeschreiben von 1846 schildert er, wie er bei Spinoza und Hegel, bei Strauß und Feuerbach Aufschluß über die höchsten Fragen gesucht hatte, aber immer tiefer in die Sackgasse des Zweifels geraten war. Trostlose Niedergeschlagenheit überkam ihn bei dem Gedanken, „daß mein und anderer Menschen Dasein zwecklos und unersprießlich sei, vielleicht nur ein beiläufiger Ausfluß der Schöpfung, der entsteht und vergeht, wie Staub vom Rollen der Räder".

Die Bedeutung des Naturrechts reicht weit hinaus über das Gebiet der Rechtslehre. Im Sittengesetz verankert, erscheint die positive Satzung im Gewissen verbindlich. So wird das Naturrecht zum Grundpfeiler der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, die stärkste Stütze der Autorität. Dem Plato schwebte ein Idealstaat vor, in dem die Weltweisen die Weltlenker seien. Glücklich das Land, dessen Staatslenker sich den Forderungen der Ethik nicht verschließen, vielmehr stets bestrebt sind, Staat und Gesellschaft mit den Idealen des Christentums zu erfüllen, die Dinge im Geiste des großen Augustinus sub specie aeterni schauend, im Lichte ewiger Wahrheiten und Werte!

Jugendfürsorge und Strafrechtspflege.

Von Dr. Alfred Freiherrn von Overbeck, ord. Professor der Rechte an der Universität Freiburg (Schweiz).

Unsere Zeit steht im Zeichen der Jugendpflege. Förderung der Jugend im allgemeinen, im besonderen Schutz und Fürsorge zum besten der verwahrlosten und gefährdeten, der geistig, sittlich oder gesundheitlich bedrohten, der zum Subjekt oder Objekt des Verbrechens gewordenen oder doch disponierten Kinder und Jugendlichen werden mit Recht den wichtigsten und dringendsten ethisch-sozialen Aufgaben eingereiht. Gegenüber den erschreckenden Erscheinungen jugendlicher Kriminalität, Verrohung und Entartung sinnt man in allen sozial denkenden Kreisen auf Abhilfe. Sie tut namentlich auch not in dichtbevölkerten Großstadtvierteln, wo gesundheitsschädliche und sittengefährliche Einflüsse sich naturgemäß leichter häufen, wo an jeder Straßenecke und aus manchem Ladenfenster die Versuchung lauern mag; sie tut not in all den Schichten, denen ein frühzeitig einsetzender Kampf ums Dasein nur zu leicht die Berührung mit den Niedrigkeiten und dem Elend des Lebens bringt; sie tut insbesondere not gegenüber den entsetzlichen Greueln der Kindermißhandlung in ihren verschiedenen Formen, die nicht selten ganz unzureichende Sühne nach sich zieht.

Ein heißer und heiliger Eifer hat nun aber in den letzten Jahren viele edeldenkende Männer und Frauen, viele sozial gerichtete Gesellschaften und Organisationen ergriffen, um in religiöser, ethischer, intellektueller, wie in hygienischer und wirtschaftlicher Hinsicht das Niveau in den gedachten Altersklassen zu heben, die Quellen des Jammers und des Verbrechens aufzuspüren und zum Versiegen zu bringen, und so der nationalen Zukunft, ja der Zukunft des Menschengeschlechts überhaupt, da vorzuarbeiten, wo die Keime aller künftigen Entwicklung schlummern: in der Seele des Kindes von heute.

Eine schier unübersehbare Fülle literarischen Schaffens ist bereits aus unserm „Jahrhundert des Kindes" hervorgewachsen. Den Ursachen jugendlicher Kriminalität und Verwahrlosung geht man immer intensiver auf den Grund, wobei sich die Methoden durch Verbindung statistischer Massenbeobachtung und individueller Einzelbeobachtung stetig verbessern[1]). Die mannigfaltigsten theoretischen Vorschläge und praktischen Versuche tauchen zur Lösung der einschlägigen Probleme auf. Die organisatorische Vereinigung und Verzweigung der Hilfskräfte zeigt rastlosen Fortschritt, dem hohen Ziele zu. Man denke nur an die Deutsche Zentrale für Jugendfürsorge, der wir unter vielem andern die bisherigen drei Deutschen Jugendgerichtstage — in Berlin 1908, in München 1910, in Frankfurt a. M. 1912 — zu verdanken haben. Ein internationaler Jugendgerichtstag trat im Jahre 1911 in Paris zum ersten Male zusammen. Das gesamte Reformwerk läßt sich in der Tat an territoriale

1) Über die Methoden der Kriminalätiologie („Kriminologie") vgl. v. Liszt, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, 18. Aufl., Berlin 1911, S. 76f.; aus der neueren Literatur hervorzuheben Gruhle, Die Ursachen der jugendlichen Verwahrlosung und Kriminalität, Berlin 1912. (Abhandlungen aus dem Gesamtgebiete der Kriminalpsychologie [Heidelberger Abhandlungen], herausgegeben von v. Lilienthal, Nißl, Schott, Wilsmann, Heft 1.)

Schranken nicht ohne weiteres binden; es bringt u. a. eine Auseinandersetzung mit den so einflußreichen Gedanken mit sich, die in den Vereinigten Staaten von Amerika zum Durchbruch und zu rascher Reife gelangt sind, um nun auch auf die kontinentale Entwicklung überzugreifen.

Die Fülle und die Dringlichkeit der Reformbestrebungen lassen es unvermeidlich erscheinen, daß der sozialen Hilfsbereitschaft und Hilfsfreudigkeit bisweilen der rechte Maßstab verloren geht — ist dies doch das nächste Vorrecht jeder echten Begeisterung —, und daß dann der Wunsch, zu retten, zu helfen, zu sorgen um jeden Preis die Hintansetzung entgegenstehender Interessen nahelegt. Ja es kann die Gefahr entstehen, daß die opferfrohe Liebe zur Kindheit erblindet und so der eigenen Sache schädlich wird.

Schädlich schon deshalb, weil man zweifeln kann, ob es der Jugend selbst förderlich ist, wenn man sie allzu sehr daran gewöhnt, sich und ihr Wohl als den Mittelpunkt der sozialen Welt, als den maßgebenden Faktor in allen Lebens- und Rechtsbeziehungen zu empfinden. Schädlich auf der andern Seite durch die Tendenz einer die Individualitäten erstickenden Überbevormundung[1]).

Die angedeutete Gefahr einer Überspannung des Fürsorgegedankens und der Erziehungsidee dürfte wohl am bedenklichsten in der Verschiebung hervortreten, der man das normale Verhältnis von Jugendfürsorge und Strafrechtspflege in den neuesten Zeiten bisweilen preisgibt.

Ehe hierauf eingegangen wird, sind einige Bemerkungen über die Jugendfürsorge überhaupt und über ihre Beziehungen zum Rechtsleben am Platze. Sie wird sich naturgemäß in weitem Umfang als freie, nur durch die konkreten Umstände und durch die Bedürfnisse des Augenblicks näher bestimmte Zwecktätigkeit abspielen und so der unmittelbaren Beziehung zum Rechtsleben bis zu einem gewissen Grade entbehren.

Die zur Fürsorge vor allem Berufenen sind selbstverständlich die Eltern oder sonstigen Gewalthaber des Kindes. Was die Familie von sich aus leistet, wird immer den Kern alles dessen bilden, was für das Wohl des Kindes geschieht. Aber soweit aus irgendeinem Grunde die Fürsorge in der Familie nicht möglich, nicht ausreichend oder nicht wünschenswert erscheint, greift — neben Vormundschaft, Kirche und Schule — die private Liebestätigkeit ein. Diese wird, von sozial empfindenden, der Seele des Kindes nahestehenden Personen geleitet und verbreitet — den Frauen fällt hier eine besonders schöne Rolle zu —, die Rat und Hilfe aller Art zu bringen suchen, wo immer dies nötig und möglich ist. Als einschlägige Aufgaben kommen u. a. in Betracht: geeignete Beeinflussung und taktvolle Förderung auf religiös-sittlichem, überhaupt auf geistigem, sowie auf gesundheitlichem und wirtschaftlichem Gebiet; Vermittlung von Beschäftigung, Organisierung belehrender Veranstaltungen und harmloser Vergnügungen; Unterstützung künstlerischen Strebens jeder Art, Förderung jugendlichen Sportbetriebs und militärähnlicher Organisation, Weckung patriotischen Sinnes. Diese — der gesamten Jugend zugute kommende — Liebestätigkeit, die hier nur durch wenige, leicht zu vermehrende Beispiele bezeichnet werden konnte, spottet eines allgemein für alle Zeiten und Orte geltenden Programms. Was in einem Lande höchst angebracht und nützlich erscheint, hat vielleicht in einem anderen gewichtige Bedenken gegen sich. Zudem müssen in der Großstadt und auf dem Lande, sowie in den verschiedenen Schichten der Bevölkerung die Bedürfnisse und die Möglichkeiten ihrer Befriedigung außerordentlich verschiedene sein. Damit hängt auch zusammen, daß das in Amerika Geleistete und Erreichte zwar hohe Anerkennung, ja Bewunderung verdient, nicht aber auf ganz anders geartete Verhält-

1) Hoegel, Die Einteilung der Verbrecher in Klassen, Leipzig 1908 (Kritische Beiträge zur Strafrechtsreform, herausgegeben von Birkmeyer und Nagler, Heft II), S. 102, spricht sogar von einem „wahren Fürsorgeparoxysmus, in dessen Umarmung der Fürgesorgte zu ersticken droht".

nisse unterschiedslos übertragen werden darf. Übrigens hat, wie nebenbei bemerkt sei, das angloamerikanische Kindererziehungswesen von dem kontinentalen manches übernehmen können; so ist es bezeichnend, daß das schöne Wort Kindergarten der englischen Umgangssprache heute wohl ebenso innig angehört als der deutschen.

Mit der freiwilligen Liebestätigkeit der Privatpersonen soll, beratend und überwachend, die der Geistlichen, der Ärzte, der Lehrer Hand in Hand gehen. Die ernste Verantwortung, die auf der modernen Schule ruht, bedarf keiner Ausführung; sie wird an dem unendlich traurigen Kapitel von den Schülerselbstmorden besonders klar.

Indem wir an die Aufgaben der Schule erinnern, streifen wir bereits die Rolle, die dem Staate im Bereich des Jugendschutzes erwächst, und leiten damit über zu dem Verhältnis der Jugendfürsorge zum Rechtsleben, wie es in Gesetzgebung, Verwaltung und Behördenpraxis zur Ausprägung gelangt. Im Rahmen der gesamten Verwaltungsgesetzgebung greift der Staat mehr und mehr zum besten seiner jugendlichen Untertanen ein; so in den Bestimmungen zum Schutze jugendlicher Arbeiter, über Beschränkung und Regelung der Kinderarbeit usw.

Auch die Zivilgesetzgebung beteiligt sich in steigendem Maße an den Aufgaben des Jugendschutzes. Während das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich die elterliche Erziehungs- und Beaufsichtigungspflicht in allgemeiner Wendung normiert[3]), gehen die entsprechenden Bestimmungen der neuesten privatrechtlichen Kodifikation, des Schweizerischen Zivilgesetzbuches, mehr ins einzelne; so werden die Pflicht zur angemessenen Ausbildung gebrechlicher Kinder, die Pflicht zur Individualisierung im Hinblick auf den Beruf besonders betont[2]). Beide Gesetzbücher gestehen den Eltern die Anwendung geeigneter Zuchtmittel zu[3]); beide enthalten wertvolle Vorschriften über Zwangs- bzw. Fürsorgeerziehung, wobei in verschiedener Wendung auf die Gefährdung eines Kindes durch pflichtwidriges Verhalten der Eltern abgestellt wird[4]).

Endlich hat der Strafgesetzgeber zur Lösung der hier einschlagenden Fragen wichtige Beiträge zu leisten, und zwar im Gebiete des materiellen wie des formellen Strafrechts, und in der ersteren Sphäre sowohl zum Schutze jugendlicher Personen vor dem Verbrechen, als auch im Kampfe gegen das jugendliche Verbrechertum.

Die modernen Bestrebungen zielen nun darauf ab, eine möglichst einheitliche Regelung aller überhaupt auf Kinder und Jugendliche bezüglichen Fragen herbeizuführen. Alle Rechtsnormen, die sich irgendwie auf solche Personen beziehen, faßt man als ein einziges Ganzes auf und fordert organische Verbindung, womöglich in einem einzigen Gesetz. Ein typisches Beispiel für diese Art der legislativen Technik bietet das englische Kinderschutzgesetz vom 21. Dezember 1908[5]). Es enthält u. a. Bestimmungen über Delikte gegen Kinder, über jugendliche Rechtsbrecher, über Besserungs- und Erziehungsanstalten; wir finden darin Vorschriften über das Rauchen jugendlicher Personen, über Verabfolgung von Zigaretten und von geistigen Getränken an Kinder, über Duldung von Kindern in Schanklokalen, über Abhalten derselben vom Schulbesuch; über Pfandnehmen und Ankaufen alten Metalls von Kindern, über Verletzung der Sorge für Gesundheit und Reinlichkeit der Kinder.

Wie die Kindergesetzgebung eine vereinheitlichte, aus Verwaltungsrecht, Zivilrecht,

1) § 1631 BGB. 2) Art. 275, 276 Z.G.B.

3) § 1631, Abs. 2 BGB.; Art. 278 Z.G.B.

4) Vgl. bes. § 1666 BGB.; Art. 284 Z.G.B. Landsberg, Das Recht der Zwangs- und Fürsorgeerziehung, Berlin und Leipzig 1908.

5) Deutsche Übersetzung in den Mitteilungen der Internationalen Kriminalistischen Vereinigung, XVI. Band, Beilageheft, S. 11 ff., Berlin 1909. Vgl. auch Felisch, Ein deutsches Jugendgesetz, Deutsche Juristen-Zeitung, 1912, S. 20 ff. In Belgien erging ein Kinderschutzgesetz unterm 15. Mai 1912. (Deutsche Übersetzung in den Mitteilungen der J.K.V., Bd. XIX, 1912, Beilageheft.) Kommentar von Collard, Bruxelles 1913.

Strafrecht, Strafprozeß- und Strafvollzugsrecht zusammengefügte, sein soll, so verlangt man, daß auch die praktische Ausführung in eine Hand gelegt werde. Der „Jugendrichter" soll über die gegen, wie über die von Jugendlichen begangenen Verbrechen urteilen; er soll die Funktionen des Strafrichters und des Vormundschaftsrichters in sich vereinigen. Andererseits ist er ausschließlich mit der auf Jugendliche bezüglichen Gerichtsbarkeit zu befassen, damit er seine ganze Kraft und sein ganzes Interesse diesen Aufgaben zuwenden könne. Auch von den Strafverfolgungsbehörden fordert man für Jugendstrafsachen die Spezialisierung (Jugendstaatsanwälte). Gerichte und Anklagebehörden sollen mit den amtlichen und privaten Trägern der Jugendschutzbestrebungen in steter Fühlung stehen.

Es ist nicht zu verkennen, daß sich in allen diesen Vorschlägen vieles Beachtenswerte findet. Es mag dabei die mehr technische Frage auf sich beruhen, ob die Verbindung aller betreffenden Normen in einem einzigen Gesetz notwendig ist, oder ob sich nicht ihr organisches Ineinandergreifen auch erreichen läßt, wenn sie dem Rechtsteil, dem sie von Haus aus angehören — Strafrecht, Strafprozeßrecht, Zivilrecht, Verwaltungsrecht —, nach wie vor systematisch erhalten bleiben. Die Gefahr einer Verquickung der Jugendfürsorge mit der Strafrechtspflege wird auf dem letzteren Wege jedenfalls leichter vermieden.

Daß in der Gesetzgebung über die Verbrechen gegen Jugendliche noch mancher Fortschritt zu fordern ist, steht außer Zweifel; und es ist lebhaft zu begrüßen, daß die Novelle zum Deutschen Strafgesetzbuch vom 19. Juni 1912 als neuen qualifizierten Fall der Körperverletzung die grausame oder boshafte Mißhandlung Pflegebefohlener (zu denen v. a. die Kinder gehören) einführt[1]). Die ganz unzureichenden Bestimmungen des geltenden Rechts über Verletzung der (elterlichen und sonstigen) Unterhaltspflicht[2]) sucht der Vorentwurf zu einem Deutschen Strafgesetzbuche von 1909 zu verbessern[3]). Er hält aber an dem grundsätzlichen Standpunkte fest, daß es sich bei Aufstellung dieses Tatbestandes in erster Linie um den Schutz der Armenpflege handle, während die Verletzung der Familienpflicht erst an zweiter Stelle getroffen wird; eine Bestrafung wegen Verletzung der Unterhaltspflicht soll daher nach wie vor nur eintreten, wenn „der Unterhaltsberechtigte durch Vermittelung der Behörde aus fremden Mitteln unterstützt werden muß". Ein wirklicher Fortschritt über das geltende Recht hinaus findet sich erst in dem von den Professoren Kahl, v. Lilienthal, v. Liszt und Goldschmidt aufgestellten Gegenentwurf[4]). Er erhebt — unter wesentlicher Erweiterung des Tatbestandes — die Verletzung der Erziehungs- und Unterhaltungspflicht zu einem selbständigen Vergehen. Dieser grundsätzlichen Auffassung schloß sich die mit der Revision des Vorentwurfes befaßte Strafrechtskommission an[5]). Der Schweizerische Vorentwurf kennt auch einen besonderen Tatbestand der Überanstrengung der geistigen oder körperlichen Kräfte von Kindern und unmündigen Untergebenen[6]).

Schließlich ist die befürwortete Sonderbehandlung der jugendlichen Rechtsbrecher nach verschiedenen Richtungen hin erstrebenswert.

Was zunächst das Verfahren gegen Jugendliche betrifft, so kann hier an den zurzeit dem Deutschen Reichstag vorliegenden Gesetzentwurf[7]) angeknüpft werden; finden doch in

1) Als § 223a Abs. 2.

2) § 361, Ziff. 5 und 10 Str.G.B. Vgl. aber auch § 361, Ziff. 4 und 9 Str.G.B. (Anleiten und Ausschicken von Kindern zum Betteln; Nichtabhalten der Kinder von gewissen Delikten.)

3) Vorentwurf zu einem Deutschen Strafgesetzbuch (Berlin 1909), § 306 Ziff. 1; dazu Begründung, S. 854 f.

4) Gegenentwurf (Berlin 1911), § 233; Begründung dazu, S. 228 f.

5) Vgl. Ebermayer in der Deutschen Juristen-Zeitung, 1913, S. 370.

6) Vorentwurf zu einem Schweizerischen Strafgesetzbuch (April 1903), Art. 81.

7) Dem Reichstag zugegangen unterm 29. November 1912. (13. Legislaturperiode, I. Session 1912, Nr. 576.) Vgl. u. a. v. Lilienthal, Deutsche Juristen-Zeitung 1912, S. 1201 ff.; Oetker, Gerichtssaal, Bd. LXXX, 1912, S. 1 ff.; Schoetensack im ersten Hefte der neuen Zeitschrift „Der Rechtsgang".

ihm die wichtigsten prozessualen Reformforderungen ihren Niederschlag. Die Einrichtung der Jugendgerichte, die sich bekanntlich bereits im Rahmen der heutigen Gesetzgebung und im Wege der Geschäftsverteilung ausgebildet hat, soll durch den Entwurf eine eigene gesetzliche Grundlage erhalten. Als Jugendliche gelten alle Personen unter achtzehn Jahren[1]). Als Jugendgerichte sind nur Schöffengerichte in Aussicht genommen. Dies wird auch praktisch genügen, da künftig, infolge veränderter Kompetenzausscheidung, weitaus die meisten Jugendstrafsachen vor die Schöffengerichte gebracht werden sollen[2]). In der Jugenderziehung besonders erfahrene Personen — daher auch Volksschullehrer — sollen als Schöffen fungieren[3]). Die viel erörterte Frage nach der Zulassung von Frauen als Jugendschöffen wird durch den Entwurf in verneinendem Sinne entschieden.

Öffentliche Klage soll gegen einen Jugendlichen dann nicht erhoben werden, wenn Erziehungs- und Besserungsmaßregeln einer Bestrafung vorzuziehen sind[4]).

Bei Entscheidung der Frage, ob die Klage erhoben wird oder nicht, ist besonders zu achten auf die Beschaffenheit der Tat, sowie den Charakter und die bisherige Führung des Jugendlichen. Aber auch wenn es schon zur Erhebung der öffentlichen Klage gekommen ist, kann das Gericht selbst das Verfahren einstellen, wenn es findet, daß Erziehungs- und Besserungsmaßregeln einer Bestrafung vorzuziehen sind. Ist keine Klage erhoben, oder ist das Verfahren eingestellt worden, so geht die Angelegenheit an die Vormundschaftsbehörde. Findet diese den Jugendlichen schuldig, so eröffnen sich ihr verschiedene Möglichkeiten[5]). Sie kann sich damit begnügen, den Täter zu vermahnen. Sie kann ihn auch der Zucht des gesetzlichen Vertreters oder der Schulbehörde überantworten. Sie kann ferner die Fürsorgeerziehung anordnen. Endlich ist sie befugt, den Jugendlichen unter die Aufsicht einer in der Jugenderziehung erfahrenen Person, eines „Fürsorgers", zu stellen. Die Einrichtung des Fürsorgers erinnert an den englisch-amerikanischen „probation officer", der dem jugendlichen Delinquenten mit Rat und Tat hilfreich zur Seite stehen soll[6]). Der Entwurf sorgt auch dafür, daß jeder Jugendliche einen Verteidiger oder doch einen Beistand erhält. Als Beistände kommen v. a. der gesetzliche Vertreter und sonstige Angehörige in Betracht. In die Stellung des Fürsorgers und des Beistandes können auch Frauen berufen werden, denen sich hier jedenfalls eine angemessenere und ansprechendere Aufgabe eröffnet als am Gerichtstisch.

Der Entwurf enthält ferner wertvolle Bestimmungen, die dazu dienen sollen, den Gefahren zu begegnen, die für den Jugendlichen mit der Untersuchungshaft verbunden sind[7]). Wenn möglich, soll es zu einer solchen überhaupt nicht kommen, sofern sie durch andere Maßregeln, namentlich durch Unterbringung in einer Erziehungsanstalt, ersetzt werden kann. Ist aber die Untersuchungshaft doch erforderlich, so wird der Jugendliche soweit als irgend möglich von erwachsenen Gefangenen getrennt. Ebenso sollen in der Hauptverhandlung vor Gericht die jugendlichen Angeklagten mit den Erwachsenen tunlichst wenig in Berührung kommen[8]). Die Öffentlichkeit kann bei Verhandlungen gegen Jugendliche ausgeschlossen werden. Diese Vorschrift sucht den Gefahren zu begegnen, die sich aus naheliegenden Gründen für die Psyche des Jugendlichen ergeben können, wenn er sich entweder als den allgemein bestaunten Helden des Tages fühlt oder unter den Eindrücken der Publizität zusammenbricht. Ja, auch der Angeklagte selbst kann vorübergehend aus dem Sitzungszimmer entfernt werden, wenn von einzelnen Erörterungen ein nachteiliger Einfluß auf ihn zu be-

1) § 1 Abs. 2.
2) § 14. (Ändert den § 75 Abs. 1 G.V.G.)
3) § 2 Abs. 2.
4) § 3. Ein gewisser Einbruch in das materielle Strafrecht ist hierbei nicht zu verkennen, vgl. Oetker l. c.
5) § 5. 6) §§ 6—8.
7) § 10. 8) Zum folgenden § 11.

fürchten steht. Das wird namentlich dann der Fall sein, wenn die Familienverhältnisse oder der geistige oder körperliche Gesundheitszustand des Täters zur Sprache kommen. Soweit es im einzelnen Falle zu einem Ausschluß der Öffentlichkeit nicht kommt, sollen — mit gutem Grunde — Jugendliche, die an der Sache nicht beteiligt sind, nicht als Zuhörer zugelassen werden.

Während die modernen Vorschläge hinsichtlich des Jugendstrafverfahrens im großen und ganzen — und so weit sie sich wirklich auf prozessualem Gebiete bewegen — Billigung verdienen, machen sich gegen die für das materielle Strafrecht erhobenen Reformforderungen so manche Bedenken geltend. Man will vielfach bei jugendlichen Tätern die gewöhnlichen strafrechtlichen Grundsätze überhaupt nicht zur Anwendung kommen lassen. Man erhebt vielmehr den Ruf nach einem Sonderstrafrecht für Jugendliche, das in engster Verbindung mit dem Fürsorgerecht und den sonstigen Rechtsnormen über die Jugendlichen stünde, ja eigentlich zu einem bloßen Bestandteil des Fürsorgerechtes herabsänke. Die ganze strafrechtliche Behandlung der Jugendlichen wird unter das Prinzip der Fürsorge und der Erziehung gestellt. Für die Strafe im hergebrachten Sinne eines den verübten Rechtsbruch vergeltenden Übels bleibt keinerlei Raum. Die Strafe wird für die Jugendlichen entweder kurzerhand abgelehnt oder dem Erziehungszweck derart untergeordnet, daß wir sie als wirkliche Strafe kaum mehr wiedererkennen.

Ist nun eine solche radikale Reform des „Jugendstrafrechts" am Platze?

Die Frage bietet keine prinzipiellen Schwierigkeiten für diejenigen, die, auf dem Boden der soziologischen oder „modernen" Strafauffassung stehend, die Strafe überhaupt nur im Sinne einer Schutz- oder Sicherungsstrafe anerkennen, den Vergeltungszweck aber verwerfen. Denn nach dieser Lehre hätte die „Strafe" immer nur denjenigen sozialen Nützlichkeitszwecken zu dienen, die nach der Individualität des Täters, bzw. nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Verbrechern, erstrebenswert und erreichbar erscheinen. Im Vordergrunde steht dabei die Spezialprävention. Schuld und Sühne treten gänzlich zurück. Die nächsten und natürlichsten Nützlichkeitsziele werden nun bei der Klasse der jugendlichen Delinquenten eben Erziehung und Fürsorge sein.

Anders stellt sich die Frage, wenn man, schon im Hinblick auf die bedenklichen Konsequenzen der Sicherungstheorie[1]), an dem Vergeltungscharakter der Strafe festhält. Dies ist bekanntlich der Standpunkt der sog. klassischen Schule, die ihrerseits den Vorwurf der Rückständigkeit schon deswegen zurückweisen kann, weil sie die Notwendigkeit und Möglichkeit der Verbrechungsprophylaxe neben dem Strafrecht, der sichernden Maßnahmen neben den Strafen rückhaltlos anerkennt. Sie gibt dadurch jedem echten Fortschritt Raum, ohne doch den Strafbegriff durch Eliminierung des Vergeltungsmoments zu zersetzen.

Von dieser Grundanschauung aus, der jede echte Strafe als Vergeltungsstrafe erscheint[2]), kann die Frage hinsichtlich der jugendlichen Verbrecher höchstens lauten: paßt die Vergeltungsstrafe — oder wie wir jetzt sagen dürfen: die Strafe schlechthin — auch für sie, oder sollte bei diesen Personen wenigstens die Strafe den Schutzmaßregeln, genauer der Fürsorge und der Erziehung, grundsätzlich weichen? Geht hier nicht der unbestrittenermaßen hochwichtige Erziehungszweck dem Vergeltungszweck unbedingt vor?

---

1) Siehe hierüber die kritischen Beiträge zur Strafrechtsreform, herausgegeben von Birkmeyer und Nagler, Leipzig 1908 ff.; ferner die treffende Charakterisierung bei v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft (Sammlung Kösel), Kempten und München 1906, S. 150 ff.

2) Über die strafrechtliche Behandlung jugendlicher Personen besonders treffend: Oetker, Gerichtssaal, Bd. LXXIII, 1909, S. 385 ff. Siehe auch Oetker, Gerichtssaal, Bd. LXXX, 1912, S. 13: „Ein Nebeneinander zweier gegensätzlicher Strafbegriffe, deren Anwendung nach dem Alter der Täter sich richtete, ist logisch undenkbar."

Es ist zuzugeben, daß die Beantwortung der Frage Schwierigkeiten bereiten kann. Ein erhebliches Erziehungsbedürfnis ist zweifellos in vielen Fällen jugendlicher Kriminalität vorhanden. Und es ist fraglich, ob dasselbe durch die Vergeltungsstrafe völlig befriedigt werden kann, mag man sie auch im Vollzuge der jugendlichen Persönlichkeit anpassen.

Man könnte so versucht sein, in diesem Punkte wenigstens der modernen Richtung entgegenzukommen, die Strafe der Erziehung — die dann aber auch nicht Strafe genannt werden dürfte — zu opfern, und nur für die voll Erwachsenen die echte Strafe im Sinne gerechter Vergeltung zu fordern.

Nähere Erwägung zeigt aber, daß wir auch dem jugendlichen Missetäter gegenüber den Gedanken der Schuld und Sühne nicht radikal verleugnen dürfen. Die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln setzt freilich nicht mit einem Schlage ein, die Entwicklung und Ausreifung des Seelenlebens kann sich nur allmählich vollziehen. Es ist daher durchaus richtig, eine erste Altersstufe anzuerkennen, auf der von strafrechtlicher Verantwortlichkeit überhaupt keine Rede ist. Die Erhöhung der vom geltenden deutschen Strafrecht auf das zwölfte Lebensjahr festgesetzten Altersgrenze um zwei Jahre wird von sehr vielen Seiten verlangt und im Vorentwurf zu einem Deutschen Strafgesetzbuch vorgesehen. Es wird dagegen nichts zu erinnern sein, da das vierzehnte Lebensjahr einen bedeutsameren Einschnitt bezeichnen dürfte als das zwölfte.

Die Entwicklung ist ferner nicht bei allen Personen die gleiche. Es ist daher gerechtfertigt, bei den Jugendlichen der zweiten Altersklasse — vom zwölften bzw. vierzehnten bis zum achtzehnten Lebensjahre — den Richter von Fall zu Fall nach gewissen Merkmalen über die Zurechnungsfähigkeit entscheiden zu lassen. (Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß das heutige Recht mit seiner ausschließlichen Betonung des intellektuellen Moments das Richtige trifft[1].) Ist aber Zurechnungsfähigkeit gegeben, so soll auch Strafe eintreten, die natürlich milder und im Vollzuge anders geartet sein muß als bei Erwachsenen[2]. Dem jugendlichen Täter, dem man verständigerweise die Zurechnungsfähigkeit zusprechen kann, sollte auch der Ernst und die Tragik des Rechtsbruchs zum Bewußtsein gebracht werden. Er sollte angehalten werden, sich nicht nur als das privilegierte Objekt liebevoller Fürsorge und Obsorge, sondern auch als das Subjekt eines schuldhaften Rechtsbruchs zu empfinden. Es sollte ihm klar gemacht werden, daß er durch seine Tat ein vergeltendes Übel verwirkt, nicht eine soziale Wohltat verdient hat, um die ihn schließlich mancher Unbescholtene gleichen Alters beneiden könnte. Daß überdies der Strafe auch vom rein pädagogischen Standpunkt ein hoher, kaum zu ersetzender Wert zukommt, scheint neuerdings wieder klarer erkannt zu werden[3]. Andererseits kann man dem Erziehungsbedürfnis auch durch sonstige Maßregeln neben der Strafe in weitem Umfang gerecht werden. Auch bei Jugendlichen ist zu fordern scharfe Trennung „zwischen eigentlichen Strafmaßnahmen und bloßen Fürsorgeerziehungsmaßnahmen, zwischen Sühnezeit und bloßer Internierung zu pädagogischen Zwecken, zwischen Delinquenten und Unbescholtenen“[4].

1) Der deutsche Vorentwurf läßt dagegen bei den Jugendlichen jedes besondere Kriterium der Zurechnungsfähigkeit fallen. Der österreichische Vorentwurf stellt in glücklicher Weise ab auf die Fähigkeit des Täters, „das Unrecht seiner Tat einzusehen und dieser Einsicht gemäß zu handeln“, § 5. Ähnlich die Beschlüsse der deutschen Strafrechtskommission, vgl. Lucas, Deutsche Juristen-Zeitung, 1911, S. 1354.

2) V. a. ist lokale Trennung von den erwachsenen Verbrechern zu fordern, vgl. Art. 70 des deutschen Vorentwurfs.

3) Vgl. namentlich Fr. Wilhelm Försters interessantes Werk „Schuld und Sühne“, München 1911.

4) Äußerung Försters auf dem III. Deutschen Jugendgerichtstag. „Die Jugend selbst“, heißt es bei Förster weiter, „habe ein feines Gefühl für solche Unterscheidungen, und ihr imponiere nur eine ganz präzise Gerechtigkeit“. Vgl. den Bericht in der Schweiz. Zeitschr. f. Strafr., Bd. XXV, 1912, S. 341 ff. (Hafter und Georgi), speziell S. 347.

Im schärfsten Gegensatz zu der hier entwickelten Auffassung steht der Vorentwurf zu einem Schweizerischen Strafgesetzbuche. Während dieser Entwurf sich im übrigen gerade durch seine scharfe Scheidung von Strafen und sichernden Maßnahmen ein Verdienst erworben hat[1]), läßt er in seinem „Jugendstrafrecht" die Vergeltung völlig zurücktreten zugunsten der Prävention. Bei den Kindern und Jugendlichen kommt es nicht auf die Tat und den für sie etwa angedrohten Strafrahmen an, sondern nur auf die Zugehörigkeit des Täters zu einer der drei Klassen, die wir kurz als „Verwahrloste", „Behandlungsbedürftige" und „Normale" bezeichnen können[2]). Die Angehörigen der beiden ersten Klassen werden lediglich ihrem Zustand entsprechend „behandelt", und nur bei denen der letzten kommt eine — ganz minimale — Strafe in Betracht.

Der deutsche[3]) und der österreichische[4]) Vorentwurf gehen dagegen von dem Gedanken aus, daß bei den Jugendlichen die Strafe die Regel, die Erziehung die — freilich ziemlich häufige — Ausnahme zu bilden hat. Der deutsche Vorentwurf ermöglicht zudem das Absehen von Strafe in besonders leichten Fällen[5]), und auch dem österreichischen Entwurf ist unter gewissen Voraussetzungen das Absehen von Strafe bekannt[6]). Alle drei Entwürfe eignen sich die viel umstrittene Einrichtung der bedingten Verurteilung an, die bei Jugendlichen eine besonders wichtige Rolle zu spielen berufen ist.

Dem Reformwerk stehen noch zahlreiche und schwierige Aufgaben bevor. Möge es dem emsigen, von hohem Idealismus getragenen Streben aller berufenen Kreise und Kräfte vergönnt sein, der Jugendfürsorge in ihren verschiedenen Ausprägungen die dem Wohle des Vaterlandes dienlichste Gestalt zu geben. Möge auch das materielle Jugendstrafrecht einer ersprießlichen Reform entgegengehen, ohne doch in der Jugendfürsorge zu versinken. Nur eine reinliche Scheidung der Jugendfürsorge und der Strafrechtspflege sichert beiden Funktionen die volle Entfaltung ihrer Kraft und Eigenart.

1) Vgl. Birkmeyer in seiner Rektoratsrede „Strafe und sichernde Maßnahmen", München 1906, S. 4.

2) Art. 10 f. des Schweiz. Vorentwurfes von 1908. Nach den neuesten Beratungen der Expertenkommission soll wenigstens bei Gemeingefährlichkeit des Täters oder bei sehr schweren Vergehen auch gegenüber Jugendlichen auf die (gemilderte) ordentliche Strafe zurückgegriffen werden können.

3) § 69. Begründung S. 261.

4) §§ 54 ff.

5) §§ 69, 76, 83.

6) § 54.

Die politische Gleichstellung der Geschlechter.

Von Dr. P. Aug. Rösler. C. SS. R.

Am 12. Februar 1913 brachte die sozialdemokratische Partei im deutschen Reichstage folgenden Antrag zur Behandlung: „In jedem Bundesstaat muß eine auf Grund des allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlrechts gewählte Vertretung bestehen. Das Recht, zu wählen und gewählt zu werden haben alle über 20 Jahre alten Reichsangehörige ohne Unterschied des Geschlechtes in dem Bundesstaate, in dem sie ihren Wohnsitz haben. Die Zustimmung dieser Vertretung ist zu jedem Landesgesetz und zur Feststellung des Staatshaushaltsetats erforderlich."

In dem Versuche, diesen Antrag zu begründen, trat dieselbe Erscheinung zutage, die dem kritischen Beobachter der sog. Frauenstimmrechtsbewegung von Anfang an immer und überall auffallen mußte. Es fehlte nämlich jede grundsätzliche, auf klare Begriffe über Staat, Gesetz, Wahlrecht usw. basierte Verteidigung des Antrags. Man begnügt sich mit der Annahme der Volkssouveränität und fordert nach den Grundsätzen der französischen Revolution das allgemeine Wahlrecht auch für die Frauen als selbstverständliches Menschenrecht. „Das allgemeine Wahlrecht fordern wir," hieß es in der sozialdemokratischen Rede für den Antrag, „weil wir der Ansicht sind, daß auch die Frauen nicht vom Wahlrecht ausgeschlossen werden dürfen. Wir erwarten einen wohltätigen Einfluß der Frau im politischen Leben insbesondere in der Richtung der Bekämpfung des Lebensmittelwuchers und im Sinne der Friedensbewegung." Auf dem sozialdemokratischen dritten Frauentage Deutschlands am 2. März d. J., der in Österreich am 9. März eine Nachahmung fand, bildete das „Frauenwahlrecht" den Hauptgegenstand; eine Begründung aber, die über die utopistischen Staats- und Gesellschaftskonstruktionen in dem Bebelschen Buche „Die Frau" hinausginge, suchte man auch in diesen Kundgebungen vergeblich. Die Festschrift „Frauenwahlrecht!", die Klara Zetkin aus Anlaß des genannten Frauentages (Stuttgart, 2. März) erscheinen ließ, fordert nur in den üblichen Phrasen unter begeisterten Hinweisen auf die französische Revolution die Vernichtung „des Gegensatzes zwischen des Mannes Vorrecht und des Weibes Rechtlosigkeit".

Bemerkenswert jedoch war in der oben erwähnten Reichstagsverhandlung am 12. Februar, daß der sozialdemokratische Redner, ohne wesentlichen Widerspruch zu erfahren, „in allen Parteien eine gewaltige Wandlung in bezug auf ihre Stellung zur Frauenfrage, von den Konservativen angefangen bis zur fortschrittlichen Volkspartei", feststellte. Der Vertreter der letztgenannten Partei betonte nur, daß seine Fraktion nicht erst durch die Sozialdemokratie zur Sympathie mit der Frauenbewegung gedrängt worden sei, und schloß seine Erklärung mit den Worten: „Welches Endziel sich ergeben wird, überlassen wir der Zukunft und auch der Geschicklichkeit, der Einsicht und der Tüchtigkeit unserer Frauen." Von einer zielbewußten Stellung der Parteien zu dem sozialdemokratischen Antrag auf politische Gleichstellung der Geschlechter ist hiernach kaum die Rede. Das Laissez aller wird vielmehr praktisch oder auch theoretisch als leitendes Motiv aufgestellt.

Einer solchen Unklarheit und Unentschlossenheit in einer weltbewegenden Frage gegenüber ist eine Beleuchtung des politischen Frauenstimmrechts vom Standpunkte der philosophia

perennis und des Christentums mindestens nicht unnütz. Hierbei brauchen nur die Grundsätze, die Freiherr G. v. Hertling über Gesetz und sittliche Ordnung, Recht und Freiheit, Familie, Staat und Gesellschaft als Vertreter der obengenannten Philosophie wiederholt entwickelt hat, auf unseren Gegenstand angewandt zu werden. Insofern trägt die Abhandlung ungesucht den Charakter einer Huldigung an die Wahrheit und Weisheit, der der Jubilar während seiner Tätigkeit als Dozent der Philosophie zu dienen beflissen war.

Praktische Fragen, wie die nach dem Rechts- und Pflichtenkreise des weiblichen Geschlechtes im Staate, können nur von objektiv festgestellten oder gegebenen Tatsachen aus beantwortet werden. Versuche, die Tatsachen nach der subjektiven Erkenntnis oder Meinung des Forschers zu gestalten, sind eher phantastisch als wissenschaftlich zu nennen. In der vorliegenden Untersuchung handelt es sich nun der Hauptsache nach um die objektive Begriffsbestimmung von zwei Tatsachen. Zunächst muß das politische Wahlrecht selbst nach Ursprung und Ausdehnung in klares Licht gestellt werden; sodann kommt die eigentümliche Aufgabe des Weibes im gesellschaftlichen oder staatlichen Gemeinwesen in Betracht. Aus der klaren Einsicht in die Natur beider Faktoren läßt sich dann eine objektiv sichere Antwort auf die Frage ableiten, ob und inwieweit die beiden Geschlechter in ihrer Teilnahme am politischen Leben gleichzustellen sind. Selbstverständlich kann es sich hier nur um eine kurze zusammenfassende Übersicht von Forschungsergebnissen auf den angegebenen Gebieten handeln.

Ein klarer Begriff vom politischen Wahlrecht im modernen konstitutionellen Staate ist nur möglich auf Grund einer wahren Erkenntnis des Ursprungs und der gesetzlichen Ordnung des Staates. Aristoteles hat mit seiner Begriffsbestimmung des Menschen als ζῶον πολιτικόν die letzte Antwort auf die Frage gegeben: Was ist der Staat und wie entsteht er? Der Mensch erscheint nämlich von Anfang an in der Geschichte nicht als unabhängiges Einzelwesen, sondern als familienhaftes Gesellschaftsglied. Eine unbestreitbare Tatsache ist in den Worten v. Hertlings ausgesprochen: „Der Mensch hat sein Dasein und seinen Bestand nur in und durch die menschliche Familie. Sie ist die unmittelbare, in der Natur begründete, erste Gestaltung des menschlichen Gemeinlebens, das ursprünglichste soziale Gebilde[1])."

Allerdings ist die Familie noch nicht der Staat, aber sie bildet die Keimzelle, aus der sich mit Naturnotwendigkeit „die dauernde Verbindung einer Vielheit von Menschen unter einer gemeinsamen Obrigkeit zur geordneten Erfüllung aller Zwecke des Gemeinschaftslebens" entwickelt. Nur eine phantastische Entstellung der Tatsachen kann mit Rousseau im Prinzip einen staatenlosen Naturzustand annehmen und daraus den Staat als einen zufälligen, dem Belieben der Menschen anheimgegebenen Vertrag der Menschen herleiten. Vielmehr waren und sind die Menschen von Natur wie zur Begründung der Einzelfamilie, so auch zum Gemeinschaftsleben in staatlichen Verbänden genötigt. „Der Staat ist daher kein bloßer Notbehelf", oder ein notwendiges Übel, das der Mensch, um das größere Übel anarchischer Zustände zu vermeiden, auf sich nehmen müßte. Der Mensch kann an der geschlechtlichen Zweiteilung der Menschheit nichts ändern, sondern muß dieselbe als gegeben hinnehmen und damit auch seine familienhafte Anlage auf den übermenschlichen Willen des Schöpfers zurückführen. Ebenso beruht der Staat, abgesehen von seiner konkreten Ausgestaltung im einzelnen, als naturnotwendiger, lebendiger Organismus auf göttlicher Anordnung.

Alles organische Leben vollzieht sich nach Gesetzen, die sich das Einzelwesen nicht selbst gegeben hat. Dieselben treten vielmehr mit dem Leben selbst in Wirkung und nötigen den

1) Recht, Staat und Gesellschaft, Kempten und München 1907. S. 65.

Menschen wie jedes organische Lebewesen zu einer bestimmten Lebensordnung. Demnach gibt es auch für das individuelle Leben des Menschen keine Freiheit vom Gesetze, sondern nur eine Freiheit unter und gemäß dem Gesetze. Sein Wohl, seine Freiheit und Lebensfreude hängt zunächst in körperlicher Beziehung davon ab, daß er in der Betätigung seiner gesetzmäßigen Lebensordnung kein Hindernis findet. Auf Grund seines vernünftigen, freien Willens hat der Mensch zwar bis zu einem gewissen Grade die freie Entscheidung darüber, wie er sich sein Leben einrichten und die Befriedigung seiner Lebensordnung ordnen will. Immer ist er aber dabei an die Beobachtung der in ihm liegenden natürlichen Grundgesetze seines Lebens gebunden, will er nicht sein eigenes Wohl schädigen oder zerstören. Jedes Glied seines Körpers mit seinen gesetzmäßigen Funktionen verkündet daher dem Menschen die Autorität des übermenschlichen göttlichen Gesetzgebers als handgreifliche Tatsache. In höherem Grade noch ist dies auf sittlichem Gebiete der Fall. Den gegebenen Unterschied zwischen Gut und Böse aufheben und ein Gebiet jenseits von Gut und Böse schaffen wollen, kann nur der krankhafte Einfall einer wahnwitzigen Phantasie sein. Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß er sich für das Gute ungezwungen entscheiden kann; dagegen liegt es gänzlich außer seiner Macht, die Grenzen zwischen Gut und Böse zu verrücken. Der Schöpfer selbst mit seinem ewig guten Willen hat diese Grenze festgelegt. Über das Axiom kommt daher keine gesunde, auf Tatsachen aufgebaute Philosophie hinweg: „Der Mensch soll, weil Gott will[1])."

Die Anwendung dieser Wahrheit auf das organische Zusammenleben der Menschen im Staate ergibt sich ohne Schwierigkeit. Die staatliche Autorität ist bei der Festsetzung der rechtlichen und gesetzlichen Staatsordnung, die jeden Staatsbürger verpflichtet, an die sittliche Ordnung gebunden, in der das Recht wurzelt. Die christliche Auffassung des Weltapostels: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt (scil. potestates), a Deo ordinatae sunt (Röm. 13, 2) drückt nur das Siegel der Offenbarung auf die Aussage der Vernunft. Demnach kommt es nur der legitimen Autorität im Staate zu, Gesetze zu erlassen; die Staatsbürger dagegen sind zur Anerkennung und Befolgung derselben verbunden, falls nicht ihr Widerspruch mit dem göttlichen Sittengesetz offensichtlich ist. „Das menschliche Gebot mag dabei," um mit v. Hertling zu reden, „vielleicht nur das, was das Sittengesetz ohnehin von uns verlangt, noch einmal bestimmt und ausdrücklich vorschreiben. Dann verpflichtet es auf Grund seines Inhalts. Oder der Inhalt kann sittlich indifferent sein, aber das Gebot verpflichtet dennoch, weil es von solchen erlassen ist, denen wir wiederum auf Grund des Sittengesetzes zum Gehorsam verpflichtet sind." (A. a. O. 21.)

Von einem angeborenen Menschenrechte auf die Mitwirkung zur Gesetzgebung durch das allgemeine Wahlrecht kann hiernach keine Rede sein. Noch viel weniger kann im Christentum der Grund für eine solche Übertragung der Autorität von Gottes Gnaden an die sog. Volkssouveränität gefunden werden. „Die Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts," schrieb v. Hertling 1896[2]), „ist nur eine Frage der Zeit... Aber als eine Forderung der *christlichen* Demokratie läßt sich das allgemeine Wahlrecht nicht ausgeben. Das Christentum berief Juden und Heiden zur Kindschaft Gottes, erhob die überall gleiche Würde der menschlichen Persönlichkeit ins allgemeine Bewußtsein; die Abschaffung der Sklaverei, die Anerkennung der Rechtsgleichheit sind Konsequenzen des christlichen Gedankens, an deren Herausarbeitung die Jahrhunderte tätig waren, *das allgemeine gleiche Wahlrecht aber gehört nicht darunter.*"

Die Mitwirkung an der Gesetzgebung, die die legitime Autorität bestimmten Klassen des Volkes oder der Gesamtheit desselben durch Vertreter zugesteht, ist je nach Zeit und Umständen ein brauchbares oder notwendiges Mittel zur gerechten und zweckmäßigen Regierung.

1) Hertling, a. a. O. 31.

2) Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, Freiburg 1897. S. 475.

Es ist aber nach Ausweis der Geschichte und Erfahrung weder das einzige noch das beste. Ein völlig befriedigender Weg, die Volksvertretung als Unterstützung der Regierung zweckentsprechend zu organisieren, ist bisher nicht gefunden worden. Viel eher als ein Recht kann die Heranziehung des Volkes zur gesetzgebenden Tätigkeit als Pflicht angesehen werden.

Über Begriff und Wesen des Wahlrechts mögen des weiteren noch ungeklärte Punkte sich finden[1]), sicher liegt aber ein verhängnisvoller Widerspruch mit den angeführten Tatsachen vor, wenn dasselbe auf „die Souveränität des Individuums"[2]) im Sinne Kants und auf die revolutionäre Staatstheorie mit dem angeborenen Rechte jedes Staatsbürgers auf Mitregierung gegründet wird. Recht und Gesetz wäre hiernach nur der allzeit veränderliche, jenseits von Gut und Böse gelegene Gemeinwille des Volkes, und „deshalb hätte auch der Bürger das Recht, an der Bildung dieses Gemeinwillens teilzunehmen". Olympe de Gouges ließ 1793 folgerichtig der „Erklärung der Menschenrechte" die Erklärung der Frauen- und Bürgerinnenrechte folgen, worin sie diese phantastische, männlicherseits erfundene Vorstellung zur Grundlage ihrer Forderung des Frauenstimmrechts macht: „Das Gesetz muß der Ausdruck des Willens der Allgemeinheit sein. Daher müssen alle Bürgerinnen wie alle Bürger persönlich oder durch ihre gewählten Vertreter an seiner Gestaltung mitwirken." Nur unter der Parole: Ni Dieu ni maître ist eine solche Logik möglich. Es läßt sich nicht leugnen, daß die individualistisch-atomistische Auffassung der Gesellschaft, die das Wahlrecht an die individuelle Natur des Menschen anknüpft, notwendig zur politischen Gleichstellung der Geschlechter führt. Auf dieser Grundlage übt die Frau eine Art Notwehr aus, wenn sie die gleiche Teilnahme an der Gesetzgebung und Verwaltung fordert, die dem Manne zusteht. Soll sich nämlich die Frau Gesetzen unterordnen, die von Männern geschaffen sind, so darf sie eine Garantie dafür verlangen, daß der Mann als Gesetzgeber sein Recht nicht mißbraucht. Diese notwendige Garantie kann aber nur in der das Gewissen des Mannes bindenden, unveränderlichen Norm der göttlichen Gerechtigkeit liegen. In einer vom Christentum durchdrungenen Staatsform ist der Frau diese Garantie im Prinzip wenigstens geboten. Die Proklamation der Menschenrechte dagegen ohne Rücksicht auf Gott beseitigt diese Garantie und stellt in dem männlich regierten Staate den Mann als absoluten Herrn der Frau gegenüber. Ihre Auflehnung hiergegen war und ist dann ein instinktiver Trieb der moralischen Selbsterhaltung. Freilich wird sie vergeblich ihre Lage zu verbessern suchen, wenn sie sich selbst auf den Moorgrund einer phantastischen Volkssouveränität stellt, um von da aus neben dem Manne an der Gesetzgebung teilzunehmen. Nur die Rückkehr zu einer vernünftigen und christlichen, den Tatsachen entsprechenden Auffassung von Gesetz, Recht, Staat und Gesellschaft kann hier Rettung schaffen. Diese Auffassung wird aber auch das rechte naturgemäße Verhältnis von Mann und Weib zur Geltung bringen und die politische Gleichstellung der Geschlechter als widernatürlich erweisen. Der Staat aber mit seinen Lenkern ist bezüglich des politischen Wahlrechts seiner Bürger, in welcher Form immer es ausgeübt wird, vor die Alternative gestellt: entweder seine Autorität und seine Rechtsordnung nach vernünftiger und christlicher Auffassung von Gott herzuleiten und so der Volksvertretung gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren, oder sich auf den revolutionären Standpunkt der Volkssouveränität zu stellen und so seine Existenz von der wechselnden Macht der Volksparteien abhängig zu machen. Die Forderung der politischen Gleichstellung der Geschlechter ist nur auf Grund dieser letztgenannten Auffassung vom Ursprung des Staates möglich. Ob sie auf diesem Standpunkt auch streng notwendig genannt werden kann, muß sich aus der natürlichen Anlage und Aufgabe des weiblichen Geschlechtes ergeben.

---

1) Vgl. Staatslexikon der Görres-Ges. 1912. V. 1028f.

2) Vgl. Willmann, Aus der Werkstatt der philosophia perennis. Freiburg 1912. 131.

Die Verweigerung des politischen Wahlrechtes an die Frauen durch die revolutionären Verkünder der „Menschenrechte" 1793 war nach dem Gesagten zwar eine Inkonsequenz; immerhin zeigte sich darin noch die Anerkennung einer Tatsache, die dem willkürlichen Eingreifen des Menschen entzogen ist. Diese Tatsache ist die durchgreifende Ungleichheit der beiden Geschlechter, die trotz der wesentlich gleichen Menschenwürde dem Manne einen andern Wirkungskreis in sozialer Beziehung anweist als dem Weibe. Auf Grund dieser Ungleichheit, die das Weib vom Manne der ganzen Persönlichkeit nach an Leib und Seele durch Verschiedenheit der Anlagen und Kräfte unterscheidet, gibt es keine neutrale menschliche Persönlichkeit, sondern nur männliche und weibliche Personen. Die beliebte, von den Tagen der französischen Revolution herstammende Begründung des politischen Frauenwahlrechtes wird dadurch hinfällig. Jeder Mensch, so hieß und heißt es, hat als menschliche Persönlichkeit die gleichen Menschenrechte; die Frauen sind aber Menschen, also beanspruchen sie wie die Männer mit vollem Recht die gleiche Teilnahme am Parlamente und die Zulassung zu allen öffentlichen Ämtern. Abgesehen davon, daß nach obiger Darlegung das Wahlrecht nicht zu den angeborenen Menschenrechten gehört, wird der Unterschied zwischen Mann und Weib durch den Hinweis auf die gleiche Menschennatur nicht aufgehoben. „Wie hoch man die Frauen stellen mag," sagt v. Hertling, „die grundlegenden Unterschiede in physischer wie in moralischer Beziehung lassen sich nicht aus der Welt schaffen[1])." Die gleiche Menschenwürde verpflichtet allerdings das Weib in gleicher Weise wie den Mann zur individuellen Entwicklung der sittlichen Vollkommenheit dem Schöpfer gegenüber. Insofern aber Mann und Weib zusammen die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft in der Einzelfamilie einander ergänzend darstellen, kommt beiden in sozialer Beziehung ein verschiedener Rechts- und Pflichtenkreis auf Grund einer weisen, natürlichen Arbeitsteilung zu. Diese Verschiedenheit ist auf die Einzelfamilie nicht beschränkt; vielmehr macht sie sich in den natürlichen, aus der Familie sich notwendig entwickelnden Gesellschaftsformen, also auch im Staate, geltend.

Nicht zuletzt kommt in dieser verschiedenen sozialen Aufgabe der Geschlechter die Führerrolle des Mannes in Betracht. Sind nämlich die beiden Geschlechter von Natur aus zu einheitlichem, organischem Zusammenwirken bestimmt, so muß notwendig einem derselben die führende Stellung in der Familie, in und außer dem Hause zukommen. Daß zu dieser Führerrolle der Mann nach seiner ganzen leiblichen wie geistigen Veranlagung berufen ist, zeigt eine unbefangene Natur- und Geschichtsbetrachtung handgreiflich. Die Bestimmungen im neuen deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch diesbezüglich haben ihre Wurzeln in den Jahrtausenden des Menschengeschlechts. Folgerichtig ist der Frau unbeschadet ihrer persönlichen Selbständigkeit eine gewisse soziale Unterordnung gegenüber dem Manne zugewiesen, sobald sie in die genannte Verbindung mit ihm tritt. Von Gleichstellung oder Gleichberechtigung kann also hierbei so wenig die Rede sein, wie von persönlicher Minderwertigkeit, die Mangel an Logik hieraus ableiten möchte. Thomas von Aquin bringt in seiner klassischen Klarheit diese Stellung des Weibes folgendermaßen zum Ausdruck: Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum bonum et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum . . . Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro. (S. th. I. qu 92. a 1. ad 2.)

Diese Stellung des Weibes, die Leo XIII. in seiner Enzyklika Arcanum (10. Februar 1880) aufs neue betont hat, leitet Paulus als Erklärer der Offenbarung aus der Anordnung des Schöpfers derart her[2]), daß sie sich unmöglich auf die Einzelfamilie beschränken läßt. Natürlicherweise wird dieselbe von der Hauptaufgabe des Weibes, das nachfolgende Geschlecht als Mutter zu erziehen, gefordert. Würde daher die Frau auch durch Gei-

1) Recht, Staat und Gesellschaft. S. 104.

2) I. Kor. 11, 7.

stesgaben ebenso wie der Mann zur politischen Tätigkeit befähigt sein, so verbietet ihr doch die nähere und wichtigere Aufgabe der Mutterschaft, diese Befähigung anders als im Notfalle auszuüben, wie sie auch in anderer Beziehung nur stellvertretend für den Mann eintreten kann. Muß der Mann als Soldat im modernen Staate auf die Ausübung des Wahlrechtes verzichten, weil sich die politische Tätigkeit mit seiner militärischen Pflicht nicht verträgt, so ergibt sich aus ähnlichem Grunde für das weibliche Geschlecht der beständige Verzicht auf die politische Gleichstellung mit dem Manne als vernunftgemäß. Die besonnene Sozialpolitik, die mit den natürlich gegebenen Tatsachen rechnet, unterläßt daher bezüglich der weiblichen Erwerbstätigkeit nie, „den Dualismus im Frauenleben" hervorzuheben. Auch wenn sie für die Betätigung der Frau in der Politik eintritt, wagt sie doch keine Gleichstellung mit dem Manne zu fordern. Der natürliche Hauptberuf als Mutter und Erzieherin hindert die Frau, als erwerbstätige Berufsarbeiterin mit dem Manne gleichen Schritt zu halten. Die radikale Emanzipation hilft sich dagegen über diese Tatsache nur mit der Einbildung hinweg, daß diese Ungleichheit nur eine durch das „Haustochtertum" anerzogene sei und daher durch die Forderung beseitigt werden könne: „Das Mädchen genau so zum vollwertigen Berufsmenschen zu machen wie den Mann, von Kindheit her und durchs ganze Leben hindurch[1])." Der Staat, der auf diese Forderung einginge, würde die Familie zerstören und das Wort v. Hertlings übersehen: „Gesetzgebung und Staatsgewalt müssen stets eingedenk bleiben, daß die Familie ihr eigenes Lebensgesetz hat, welches sich nicht willkürlich ändern läßt, und deshalb jeder unbefugte Eingriff von außen als Störung oder Hemmnis empfunden werden muß." (A. a. O. S. 109.) Der direkten politischen Tätigkeit der Frau steht dieselbe Schwierigkeit wie der Gleichstellung in der Erwerbstätigkeit im Wege. Die radikale Frauenemanzipation strebt daher der Natur zum Trotz die Selbständigkeit der Frau im Erwerbsleben neben dem Manne als Mittel an, um zur politischen Gleichstellung zu gelangen.

Um aber die tatsächliche, von der Natur gegebene und von der Geschichte bestätigte Ungleichheit der Geschlechter scheinbar zu beseitigen, wird ein dreifacher Weg eingeschlagen. Erstens nämlich wird der bei allen Kulturvölkern der alten wie der neuen Zeit sowie bei den Naturvölkern vorhandene Zustand der sozialen Unterordnung der Frau nur als gewaltsame Unterdrückung durch den Machtmißbrauch des Mannes erklärt. Den Tatsachen der Geschichte wird ein fabelhaftes Mutterrecht und eine mythische Frauenherrschaft in nebelhafter Urzeit entgegengestellt. Von diesem Standpunkte aus ist das Streben der Frau nach politischer Gleichstellung ein Befreiungskampf gegen männliche, jahrtausendalte Tyrannei. „Allem Erdrückten kommt seine Zeit, jedem Baustein sein Tag und allem Gefesselten und Gehemmten sein Freiheitsbrief. Das edle Weib der Zukunft, dessen Werden eben durch die Stürme und Gärungen der Gegenwart nach Klarheit und Vollendung ringt, geht seiner Zeit entgegen, und es wird eine Zeit des Segens sein, der Auferstehung, so groß und weit ausgreifend und sieghaft, wie sein Leid und Schicksal tief und maßlos war. Noch aber ist Kampf die Parole, ein Kampf jedoch mit den Waffen des Friedens[2])." Da aber in solchem Kampfe schließlich die Notwehr auch die Anwendung der Gewalt gestattet, so glauben die Suffragettes in England nicht bloß auf die Waffen des Friedens, sondern auch für ihren Vandalismus einen Rechtsgrund zu besitzen.

Der zweite Weg, auf dem die politische Gleichstellung der Frauen ihre Schritte zu rechtfertigen sucht, ist die Anwendung der materialistischen Entwicklungstheorie auf den Menschen bzw. auf das Weib. Die männliche Vorherrschaft des Mannes, sagt man, mag dem Wesen nach berechtigt gewesen sein, weil die Zeit zur vollen Entwicklung der weiblichen Intelligenz und Kraft noch nicht gekommen war. Gegenwärtig aber ist diese Entwicklungsphase,

1) Hulda Maurenbrecher, Das Allzuweibliche, München 1912. S. 89.
2) Emanuele Meyer, Vom Mädchen zur Frau. Stuttgart 1912, S. 86.

die das Zeitalter der Frau einleiten soll, eingetreten. Gabriele Reuter gibt von dieser „Geschichtsauffassung" folgenden Hintergrund[1]): „Die Frauenbewegung ist nicht eine Tagesmode, nicht eine traurige Notwendigkeit vorübergehender Zeitverhältnisse, sie ist ein Teil der großen Menschheitsentwicklung überhaupt. Sie ist eine Emanation des göttlichen Geistes, der aus Nebelmassen und flüchtigen Gasen Weltkörper formt und sie in ihren festgelegten Bahnen wandeln läßt, der aus der Amöbe im Laufe von Jahrmillionen den denkenden, handelnden Menschen gebildet hat, sie ist ein Teil jenes ungeheuren Dranges nach Vorwärtsbewegung, nach einer stetigen Veränderung ihres Zustandes, nach Vervollkommnung, der die belebende Seele aller Materie bildet."

Weniger phantasiereich, aber kaum weniger den Tatsachen entsprechend, ist die dritte Erklärung für die Notwendigkeit der politischen Gleichstellung der Geschlechter. Danach hat sich das männliche Geschlecht als durchaus unfähig erwiesen, seine Führerrolle zu behaupten. Die politischen und sozialen Zustände der Gegenwart haben einen Grad der Unheilbarkeit durch die Schuld des Mannes erreicht. Nur von dem Eingreifen der Frau sei das Heil zu erwarten. Mindestens sei demnach das politische Wahlrecht der Frau ein notwendig gewordenes Übel.

Jeder dieser Wege erweist sich jedoch im Lichte der Tatsachen als ein Irrweg. Auf dem neuesten Kongreß des Weltbundes für Frauenstimmrecht zu Budapest im Juni 1913 ist jeder dieser Wege wieder betreten worden, aber so wenig wie auf dem zu Kopenhagen 1906 ist auf demselben der Beweis erbracht worden, daß das politische Wahlrecht den Frauen „nach göttlichem wie nach menschlichem Recht ebenso zustehe wie den Männern". Vergeblich sucht man in den vielen Reden eine tiefere Auffassung.

Begibt man sich dagegen auf den Weg der Tatsachen mit unbefangenem Blick für die Wirklichkeit, so wird sich zeigen, daß trotz des unleugbaren Mißbrauches des Mannes mit seinem sozialen Vorrange das Weib doch zu keiner Zeit wirklich rechtlos war. Das älteste, uns bekannte kodifizierte Recht Hammurabis darf als Beleg dafür angeführt werden. Es wird sich zeigen, daß es neben der politischen Tätigkeit im Parlamente noch einen anderen staatsbürgerlichen Einfluß auf die Bildung der Gesetze gibt, der mindestens ebenso wichtig ist. „Nicht die Gesetze sind Träger der Sitte und Ordnung, sondern die Sitten sind die unentbehrlichsten Stützen der Gesetze. Die nützlichsten Gesetze sind unnütz, wenn sich nicht der Geist, den sie in Worte zu fassen versuchen, dem Volke mitteilt[2])." Unter normalen Verhältnissen haben die Frauen auf die Bildung der Sitten mehr Einfluß als die Männer. Die Mütter erziehen zuerst die Völker; von der mütterlichen Erziehung hängen daher vornehmlich die Sitten ab, ehe sie von der ihrer Natur nach männlichen Autorität des Staates Gesetzeskraft erhalten. In dieser Beziehung hat es eher ein Frauenparlament gegeben, als in den modernen Staaten Männerparlamente entstanden. Für ein solches Frauenparlament hat Fenelon gefordert, daß die Mädchen durch die Erziehung mit den staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten bekannt gemacht werden sollten. Von einem solchen Frauenparlament, das weder das aktive noch das passive Stimmrecht zur Voraussetzung hat, wird auch in Zukunft für das Wohl der Völker mehr zu erwarten sein, als von einer unnatürlichen Gleichmacherei der politischen Tätigkeit der Geschlechter.

1) Wiener „Neue Freie Presse" vom 14. Aug. 1910.
2) Ad. Weber, Die Großstadt und ihre sozialen Probleme. Leipzig 1908, S. 35.

Zur Moralstatistik der deutschen Städte.

Von Dr. Hans Rost in Augsburg.

Der ungeheure Aufschwung des Deutschen Reiches in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts steht mit der städtischen Entwicklung im engsten Zusammenhang. Infolge der Landflucht und der Einwanderung sind die Klein- und Mittelstädte stark gewachsen, während die Großstädte (mit 100000 Einwohnern und mehr) die Tendenz der Zunahme am intensivsten aufweisen. Dieser rasche Verstadtlichungsprozeß mußte naturgemäß eine große Umwälzung der wirtschaftlichen und sozialen Struktur des deutschen Volkes hervorrufen und ebenso tief einschneidende kulturelle und sittliche Veränderungen nach sich ziehen.

Bei der Beurteilung des Wertes unserer Großstädte für die Gesamtkultur muß man ihren volkswirtschaftlichen und ihren geistigen Nutzen voneinander trennen. Der erstere dürfte unbestritten sein, während der letztere Meinungsverschiedenheiten auslöst. Es fehlt nicht an Stimmen, welche in übertriebenem Pessimismus die Lebenskraft der Städte sehr niedrig einschätzen. Immer lauter werden die Forderungen gestellt, der fortschreitenden Bevölkerungsagglomeration in den Städten Einhalt zu gebieten durch Verlegung der Industrie aufs Land, durch Gründung von Gartenstädten und andere Maßnahmen. Es kann nicht geleugnet werden, daß eine gewisse Übersättigung am Großstadtgedanken viele führende Persönlichkeiten in Volkswirtschaft, Kultur und Politik ergriffen hat. In Anbetracht der riesengroßen Aufgaben, welche die großstädtische Entwicklung mit sich brachte, muß aber betont werden, daß es der modernen Verwaltungskunst geglückt ist, die äußeren Lebensbedingungen der Großstadtbewohner im allgemeinen sehr günstig zu gestalten. Es ist der deutschen Sozialpolitik und Hygiene gelungen, dem Tode längere Lebensfristen abzutrotzen, indem der Mensch von heute im Durchschnitt rund fünf Jahre länger lebt, als dies im Jahrzehnt 1871—80 im Deutschen Reiche der Fall war. An diesem Triumphe menschlichen Könnens gebührt den Städten ein hervorragender Anteil. Die Städte können als die Hauptträger der sozialen Hygiene gelten. Fast in allen mittleren und großen Städten sind die beiden gesundheitlich so wirksamen Einrichtungen der Trinkwasserversorgung und der Schwemmkanalisation durchgeführt. Für die Fälle der Erkrankung und der Rekonvaleszenz ist in den Städten trefflich gesorgt. Man denke nur an die großen, modern eingerichteten Krankenhäuser, an Wöchnerinnenheime, Milchstationen, Kinderheilstätten, Waldschulen, Ferienkolonien, Trinkerheilstätten, Schulärzte, städtische Badeanstalten, Nahrungsmittelämter, Rettungsstationen für Unfälle und plötzliche Erkrankungen. Diese Einrichtungen im Zusammenhalt mit der staatlichen Arbeiterschutz- und Versicherungsgesetzgebung, der systematisch organisierte Kampf gegen die Tuberkulose, die Säuglingsfürsorge, die Wohnungsbeschaffung auf genossenschaftlichem Wege, die Fortschritte der operativen Technik, humanitäre und karitative Bestrebungen: alle diese Momente wirken zusammen, daß die Sterblichkeit in den deutschen

Städten immer tiefer herabgesunken ist. Während in den deutschen Städten mit 15000 und mehr Einwohnern im Jahre 1877 auf 1000 Einwohner noch 27,0 Sterbefälle trafen, haben sich diese im Jahre 1912 auf 14,6 verringert. Besonders augenfällig ist der Rückgang der Sterblichkeit in den großen Städten, wo in den letzten 30 Jahren ein Sinken von 25 bis 30 Prozent festgestellt werden konnte. Die günstige Entwidlung der Sterblichkeit in den Großstädten im allgemeinen, sowie jene der Kindersterblichkeit und der Lungentuberkulose erhellt sehr deutlich aus folgenden Zahlenangaben.

	Auf 1000 Einwohner entfielen Sterbefälle in		
Städten mit über 50000 Einwohnern	überhaupt	im 1. Lebensjahre	an Lungentuberkulose
1893	23,2	7,8	2,9
1900	20,9	7,6	2,3
1907	16,2	5,0	1,7

Nicht bloß die Verbesserung der Gesundheitsverhältnisse ist in den Städten mit erheblichem Erfolge angebahnt worden, auch das äußere Antlitz der Städte mit ihren zahlreichen Kulturbauten, Theatern, Museen, Parkanlagen hat sich zur Hebung von Schönheit, Hygiene und Kultur vorteilhaft geändert. Wie es nun ein Grundzug unserer heutigen Kulturentwidlung ist, die wirtschaftliche und materielle Kultur in erster Linie zu fördern, so erstredte sich die Verwaltungsfürsorge der deutschen Kommunalpolitiker ebenfalls in der Hauptsache auf die äußere Entfaltung der Städte, auf die sozialhygienischen Bedürfnisse der Bewohner, während unter der Vorherrschaft dieser Interessen die geistigen Bedürfnisse der Bevölkerung stark in den Hintergrund gedrängt wurden. Diese einseitige Entwidlung unserer Gesamtkultur veranlaßte Werner Sombart, einen der schärfsten Beobachter unserer kulturellen Entwidlung zu dem Schlußurteile, daß das 19. Jahrhundert mit einem ungeheuren Defizit an idealer Begeisterung geendigt habe, während die letztvergangenen Zeiten daran so überreich gewesen waren. Insbesondere nun in den Städten, als den Brennpunkten aller wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Interessen, traten neben den Lichtseiten dunkle Schattenseiten hervor, deren teilweise konkrete Prüfung unsere Aufgabe sein soll.

Die Interessensphäre der Städte erzeugt ein Milieu, das den Stadtbewohner vom Bewohner des platten Landes in tausendfältigen Erscheinungsformen unterscheidet. Das Landleben ist in der Regel einfach. Der Städter kennt eine große Differenzierung seiner Lebensbedürfnisse. Das Genußleben zeigt sehr raffinierte Äußerungen. Nachtcafés, Tingeltangel, Theater von zweifelhaftem Kultur- und Bildungswert, nervenkitzelnde Zeitungen, eine schamlose Schundliteratur, unzüchtige Lokale, Bordelle, Weinstuben, Bierhallen halten den Sinnenreiz der Stadtbewohner stets in Spannung und lassen viele Tausende im Materialismus den begehrenswertesten Inhalt ihres Lebens erblicken. Der Verbrauch der körperlichen und seelischen Kräfte geht in den Städten rasch vor sich. Trotz des äußeren Glanzes und der relativ günstigen Lebensbedingungen tragen die Städte ein großes Defizit an Freude und Lebenszuversicht zur Schau. Trotz aller Bildungs- und Aufklärungsbestrebungen zeigt das geistig-sittliche Niveau der Stadtbewohner einen sehr niedrigen Stand. Der Geograph Ratzel sagt: „Solange es Großstädte gibt, sind sie im Übel und im Guten ihren Ländern vorausgeschritten.“ „Aber,“ so fügt Dr. Adolf Weber in seinem Werkchen über die Großstadt und ihre sozialen Probleme hinzu (1908, S. 9), „für den geistigen und sittlichen Fortschritt unseres Volkes leistet die moderne Großstadt in der Gegenwart doch erheblich mehr im Zerstören, als im Aufbau und Weiterbau.“ Der rastlose Fleiß, der Drang nach Bildung, der Kampf für politische Freiheit und Gleichberechtigung, das besonders feinfühlige „soziale Gewissen“ in der Großstadt, das alles könne „doch die tiefwurzelnde soziale Unzufriedenheit und moralische Ungesundheit, das bedauernswerte,

tief geistige Niveau eines großen Teiles des Großstadtvolkes nicht wett machen".

Die Familienbande sind in den Großstädten lockerer als sonstwo, die erwachsenen Kinder trachten frühzeitig nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit, nach eigenem Verdienst und eigenem Genußleben. Die Verwahrlosung der Großstadtjugend hat einen erschreckenden Umfang angenommen, und der sozialdemokratische Schriftsteller Kautsky urteilt: „Wer Gelegenheit hat, die Jugend der Großstadt kennen zu lernen, muß, wenn er von ihrer Gesinnung nicht schon angesteckt ist, erschrecken über die Brutalität und die Gemeinheit ihrer Denk- und Sprechweise. Der einzige Gesprächsstoff unserer jeunesse dorée besteht aus unflätigen Zoten, in der Erzählung von Obszönitäten; man prahlt mit Taten, deren beschuldigt zu werden einem anständigen Menschen das Blut ins Gesicht treiben würde." Die Kriminalität der Stadtbewohner ist denn auch um vieles größer als bei den sonstigen Bewohnern des Reichsgebietes. Die Geschlechtskrankheiten haben gleichfalls einen erschreckenden Grad angenommen, indem dieselben in den Großstädten, außer Berlin, 12 mal so stark verbreitet sind als auf dem Lande. In Berlin entfielen nach A. Weber im Jahre 1900 auf 10000 erwachsene männliche bzw. weibliche Personen 141,94 bzw. 45,73 Geschlechtskranke, während die entsprechenden Zahlen für den Regierungsbezirk Münster 4,76 bzw. 1,44 lauteten.

In Anbetracht dieser zerrütteten sittlichen Zustände im allgemeinen mag es nicht wunder nehmen, daß Religion und Konfession in den Städten, namentlich den Großstädten, keine tieferen Furchen zu ziehen imstande sind. Die Entwicklung zur Großstadt kam einerseits so rasch, daß die Großstadtseelsorge nicht gleichen Schritt halten konnte. Andererseits stellten sich in den Großstädten den althergebrachten sittlichen und religiösen Normen neue Ideen, neue Weltanschauungen entgegen. Zuerst hat der Liberalismus mit seiner Abneigung gegen konfessionelle Einflüsse eine Durchdrängung der Stadtbevölkerung mit religiösen Zielen hintangehalten. Heute predigt die Sozialdemokratie die freie Liebe und den Umsturz der alten Gesellschaftsformen, sie fordert zum Austritt aus den Kirchen auf und versucht, ihre Weltanschauung an die Stelle der alten christlichen Kultur zu setzen. Auch das Freidenkertum erblickt in der Großstadtbevölkerung den Tummelplatz für seine ethischen Experimente. Aber die beiden christlichen Konfessionen haben trotz der verschiedenen Strömungen neuer Gedankenkreise ihren Einfluß auf die Großstadtbevölkerung keineswegs verloren. Dabei begegnet die Behauptung keinem Widerspruche, daß der Katholizismus auch in den Städten eine viel stärkere Einwirkung auf die Bevölkerung im Sinne seiner Weltanschauung besitzt, als der Protestantismus. Das kirchliche Leben pulsiert fast allerorten in reger Weise, während in vielen protestantischen Städten nach Aussage maßgebender Faktoren eine tiefgehende Entfremdung vom kirchlichen Leben eingetreten ist, indem der Kirchenbesuch vielfach arg zusammengeschrumpft ist und bei Geburten, Hochzeiten, Sterbefällen der kirchliche Beistand in erklecklicher Häufigkeit nicht mehr begehrt wird. Wie im ganzen Deutschen Reiche, so bildet auch in den Städten die katholische Bevölkerung einen beachtenswerten Wall gegen das Einfluten moderner Zeiterscheinungen, wie der Selbstmordhäufigkeit, des Neomalthusianismus, der Ehescheidungen, der unehelichen Geburtenhäufigkeit und der Sozialdemokratie. Diese fünf Momente ergeben in ihrer moralstatistischen Erfassung einen sehr wertvollen Beitrag zur Moralbilanz der deutschen Städte. Die Kriminalität mußte mangels hinreichender statistischer Materialien ausgeschaltet bleiben. Unsere Zahlennachweisungen sind den „Veröffentlichungen des Kaiserlichen Gesundheitsamts" entnommen und erstrecken sich für den Selbstmord auf 342, für die übrigen Momente (mit Ausnahme der Ehescheidungen) auf 343 deutsche Städte und Orte mit über 15000 Einwohnern. Beigefügt ist der Prozentsatz der Protestanten und Katholiken am 1. Dezember 1910. Die Städte sind nach der Größe

des Prozentanteils der Katholiken geordnet. Auf die Gestaltung der Selbstmordhäufigkeit, des Geburtenrückgangs, der unehelichen Geburten, der Ehescheidungen und der sozialdemokratischen Wahlstimmen ist die Konfession ohne Zweifel nicht ohne Einfluß. Den Grad dieser Beeinflussung soll der Zusammenhalt dieser moralstatistischen Momente mit der konfessionellen Gliederung der Städte erkennen lassen, soweit dies die indirekte Methode der Erkenntnis zuläßt.

Unter den großen Zeitübeln der Gegenwart ist der Selbstmord die hervorstechendste Erscheinung. Die Häufigkeit der Selbstmordfälle wirft auf unser gepriesenes Kulturleben düstere Schatten und ist eine wuchtige Anklage gegen den geistigen Gehalt unserer Gesamtkultur. Für das Freudendefizit der modernen Menschheit ist die Selbstmordhäufigkeit der klarste Beweis. In den 30 Jahren von 1881—1910 sind im Deutschen Reiche rund 340000 Menschen dem Selbstmorde zum Opfer gefallen. Ausgesprochene Herde des Selbstmordes sind die Städte. In denselben ist die Selbstmordfrequenz etwa zwei- bis dreimal so groß als auf dem platten Lande. Die Städtebewohner tragen eine große Differenzierung ihrer Lebensführung zur Schau; der Kampf ums Dasein zeigt in den Städten für viele Tausende von Menschen sehr harte Formen. Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unehelichkeit, Prostitution, Alkoholismus, Nervosität sind die Schrecken und die Quälgeister sehr vieler Stadtbewohner. Eine große, im Verborgenen und offen gärende Unzufriedenheit mit den Lebensverhältnissen hat Platz gegriffen, ohne daß bessere Zustände an die Stelle der alten gesetzt werden. Der Glaube an die eigene Kraft, an die Macht der Organisation, an die Fortschritte der materiellen Kultur und an die vom Naturzwang mehr und mehr befreiende Technik beherrscht den Lebenswillen und hat den Glauben an die Abhängigkeit von Gottes Lenkung aller Dinge verdrängt. Das Gemüt und die Seele mit ihrem Hunger nach der Erkenntnis höherer Daseinszwecke und einer geläuterten Lebensführung können bei dieser Weltanschauung naturgemäß keine Befriedigung finden. Religiöse Ideale, feste Normen des Glaubens für alle Lagen des Lebens, die sichere, zuversichtliche Verankerung des ganzen Lebenszweckes in den Grundsätzen des Christentums, das sind Dinge, zu welchen die Großstädter in unzureichender Weise erzogen werden. Bei Nöten des Körpers und Kämpfen der Seele findet dann der moderne Mensch keinen moralischen Halt, keinen Rettungsanker; ohne den Glauben an die göttliche Fügung bricht er zusammen. Da die Erreichung irdischer Ziele vielen Menschen als Hauptzweck ihres Lebens ständig vor Augen steht, nehmen sie sich das Leben, weil sie nicht mehr glauben, daß ihr irdisches Streben mit allen seinen Zwecken dem Leben der Seele nach dem Tode in Gott untergeordnet sein muß. Da nun in den Städten ein tiefgreifender Geist der Unzufriedenheit, der inneren Haltlosigkeit und des materiellen und seelischen Elends herrscht, so bilden sie auch einen üppigen Nährboden für den Selbstmord.

Die Zahl der Selbstmorde im Deutschen Reiche belief sich im Jahre 1910 auf 13935 oder 2,16 auf 10000 Einwohner. In der Masse unserer Städte betrug dieselbe im Jahre 1905 5271 oder 2,6, im Jahre 1910 6179 oder 2,6 und im Jahre 1911 6447 oder 2,7 auf 10000 Einwohner. Zu der Selbstmordmasse des Deutschen Reiches tragen sonach unsere 342 Städte fast die Hälfte bei.

Wenn wir zunächst die Frage beantworten, ob der Selbstmord unter der städtischen Bevölkerung erheblich im Wachstum begriffen ist, so kann man auf Grund unserer Zahlenausweise die Annahme der öffentlichen Meinung als irrtümlich bezeichnen, wonach eine „enorme" Zunahme des Selbstmordes in den Städten zu konstatieren sei. Die sensationelle Registrierung und Beschreibung von Selbstmordfällen in der Tagespresse mag zu dieser Anschauung geführt haben. Wir haben die Selbstmordziffer für die Jahresdurchschnitte 1895—1904 und 1905—1911 mitgeteilt und die Differenz dieser beiden Zeitspannen

daneben dargestellt. Es entfielen nun in allen 342 Städten in der Periode 1895—1904 auf 10000 Einwohner 2,5, in der Periode 1905—1911 2,6 Selbstmordfälle, so daß bei einer geringfügigen Zunahme von 0,1 nicht von einer epidemischen Selbstmordzunahme die Rede sein kann. Von den 342 Städten zeigen 164, also kaum die Hälfte, eine schwache Vermehrungstendenz ihrer Selbstmordziffern, 28 Städte bleiben in einem beharrlichen Gleichstande ihrer Selbstmordfrequenz, während die übrigen 150 Städte ein Sinken ihrer Selbstmordziffern verraten oder mangels Zahlenangaben die Tendenz ihrer Selbstmordneigung nicht feststellen lassen.

Das auffallendste Ergebnis der Selbstmordstatistik der deutschen Städte ist der sehr große Unterschied, der hinsichtlich der Selbstmordneigung in den einzelnen Städten besteht. Die 342 Städte bewegen sich in einem Schwankungsrahmen von 0,2 bis 16,7 Selbstmordfällen auf 10000 Einwohner im Durchschnitt der sieben Jahre 1905 bis 1911. Wenn wir aus der großen Masse der Städte die Extreme herausheben, so zeigen eine Selbstmordziffer von 0,2 bis 1,0 Zaborze, Lipine, M.-Gladbach-Land, Landshut, Bogutschütz, Eschweiler, Schwientochlowitz, Bismarckhütte, Siemianowitz, Zabrze, Neuß, Aachen, Laurahütte, Bocholt, Viersen, Düren, Püttlingen, Myslowitz, Ratibor, Bottrop, Lechhausen, Paderborn, Neustadt i. O.-Schl., M.-Gladbach, Münster, Kalk, St. Ingbert, Mülheim a. Rh., Recklinghausen, Osterfeld, Borbeck, Recklinghausen-Land, Fulda, Sterkrade, Hamborn, Castrop, Odenkirchen, Gladbeck, Völklingen, Horst, Malstatt-Burbach, Herten, Oberhausen, Sulzbach, Allenstein, Altenessen, Dudweiler, Wattenscheid, Herne, Essen a. d. R., Rheydt, Wanne, Schiltigheim, Bochum, Neunkirchen, Gelsenkirchen, Rotthausen, Hörde, Katernberg und Neuwied. Die höchsten Selbstmordziffern von 4,0 und mehr weisen auf Heidelberg, Hirschberg i. Schl., Bunzlau, Ober-Schöneweide, Görlitz, Tempelhof, Tegel, Treptow, Oldenburg, Göttingen, Bremerhaven, Pirna, Goslar, Meißen, Quedlinburg, Brandenburg, Kottbus, Rendsburg, Altona, Wittenberge, Halle a. S., Greifswald, Jena, Weimar, Gotha, Altenburg und Meerane. Ein Vergleich dieser Städtekategorien an der Spitze und am untersten Ende der Selbstmordskala läßt klar erkennen, daß die konfessionelle Bevölkerungszusammensetzung der Städte eine ausschlaggebende Bedeutung für die Abstufung der einzelnen Städte nach der Selbstmordhöhe besitzt. Wenn man der Reihenfolge nach alle 342 Städte mit prüfendem Auge überblickt, so drängt sich unleugbar die Tatsache sofort in den Vordergrund, daß die ausschließlich oder vorwiegend katholischen Städte die geringsten, und die überwiegend oder ganz protestantischen Städte die höchsten Selbstmordziffern zur Schau tragen. Zwischen der Höhe der Selbstmordziffer und dem Vorwiegen der katholischen oder protestantischen Bevölkerung besteht ein nahezu ununterbrochener Parallelismus, welcher erkennen läßt, daß mit der Zunahme des protestantischen Bevölkerungsprozentsatzes in den Städten der Selbstmord thermometerartig in die Höhe geht. In anderer Fassung kann man ruhig die Behauptung aussprechen, je mehr im allgemeinen Katholiken in einer Stadt leben, um so geringer ist die Selbstmordneigung dieser Stadt. Dabei ist zu beachten, daß es sich bei unseren zahlenmäßigen Nachweisungen im Durchschnitte um längere Zeitstrecken handelt, so daß diese Zahlenergebnisse nicht von einem etwaigen Zufall eines oder einzelner Jahre bestimmt sind.

Nur vier Städte mit vorwiegend katholischer Bevölkerung machen von der Regel der Selbstmordarmut der katholischen Städte eine Ausnahme. Baden-Baden mit 72,7 Prozent Katholiken hat eine Selbstmordziffer von 3,3, Bruchsal mit 66,8 Prozent Katholiken eine solche von 3,7 (allerdings nur als Durchschnitt der vier Jahre 1908—1911), Mainz mit 58,5 Prozent Katholiken hat eine Selbstmordziffer von 3,3 und Saarbrücken mit 53,4 Katholiken eine solche von 3,5. Zu der Erscheinung, daß Mainz bei der Selbstmordziffer sowohl wie späterhin bei anderen moralstatistischen Momenten eine abweichende Rolle spielt,

macht Goyau in seinem Buche über den Protestantismus folgende Bemerkung[1]): „Betreffend Mainz sollte man meinen, daß Ketteler, dessen Tätigkeit das katholische Deutschland so mächtig aufrüttelte, dieser Stadt ein tief religiöses Gepräge hinterlassen hätte; allein diese Erwartung wäre zu hoch gespannt. Über Ketteler hinaus macht sich noch der freidenkerische Einfluß gewisser Fürstbischöfe des alten Regimes bemerkbar. Ihre Regierung und ihre Beispiele hatten den Eifer gelähmt." Heute ist Mainz von der Sozialdemokratie beherrscht, worauf die Ausnahmestellung der Stadt in moralstatistischer Beziehung teilweise zurückzuführen ist; außerdem hat die Stadt nur noch eine knappe katholische Mehrheitsbevölkerung. Alle übrigen Städte, mit Ausnahme der vier eben genannten, mit mehr als der Hälfte Katholiken haben Selbstmordziffern, welche unter die durchschnittliche Selbstmordziffer aller 342 Städte zusammen in der Höhe von 2,6 in den meisten Fällen sehr erheblich herunterssinken. In der nachstehenden Übersicht sind die Städte in der Abstufung ihrer katholischen Bevölkerung von je zehn zu zehn Prozent mit Abstufungen der Selbstmordziffern in Zusammenhalt gebracht, woraus sich ein klares Bild über die Selbstmordneigung der katholischen und protestantischen Stadtbevölkerung ergibt.

Städte mit Prozent Katholiken	Auf 10000 Einwohner entfielen Selbstmorde: 0,2—0,9	1,0—1,5	1,6—2,0	2,1—2,5	2,6—3,0	3,1—3,5	3,6—4,0	4,1—5,0	5,1—6,0	6,1 und mehr	
1,0—10	—	1	9	17	23	31	25	11	3	1	121
10,1—20	—	3	8	9	9	10	2	3	—	2	46
20,1—30	—	3	4	2	4	—	—	—	1	—	14
30,1—40	—	4	7	6	7	8	2	1	—	—	35
40,1—50	3	4	1	7	2	—	—	—	—	—	17
50,1—60	7	8	1	2	—	2	—	—	—	—	20
60,1—70	7	6	1	4	—	—	1	—	—	—	19
70,1—80	8	6	10	2	—	1	—	—	—	—	27
80,1—90	9	11	6	2	—	—	—	—	—	—	28
90,1—100	11	2	2	—	—	—	—	—	—	—	15
Im ganzen	45	48	49	51	45	52	30	15	4	3	342

Aus dieser Zusammenfassung geht hervor, daß von den 109 Städten mit einer katholischen Bevölkerung von 50,1—100 Prozent 105 oder 96,4 Prozent Selbstmordziffern von 0,2 bis 2,5 aufweisen, also fast alle Städte mit ihrer Selbstmordziffer unter den Gesamtdurchschnitt von 2,6 heruntersinken, während nur 4 oder 3,6 Prozent denselben mäßig überragen. Von den 233 Städten mit einer katholischen Bevölkerung von 1—50 Prozent dagegen haben 88 oder 37,8 Prozent eine Selbstmordziffer von 1,0—2,5, also unter dem Gesamtdurchschnitt, während 145 oder 62,2 Prozent denselben bis zu den höchsten Selbstmordziffern von vier, fünf, sechs und mehr auf 10000 Einwohner übersteigen. Von den 121 Städten mit nur 1—10 Prozent Katholiken haben nahezu vier Fünftel eine den Gesamtdurchschnitt überragende Selbstmordziffer. Wenn wir die ersten 70 Städte unserer Haupttabelle mit 70,1—100 Prozent Katholiken und die letzten 178 Städte mit 70—100 Prozent Protestanten bezüglich ihrer durchschnittlichen Selbstmordziffer miteinander vergleichen, so macht dieselbe in der ersteren Städtegruppe 1,2, in der letzteren 3,2 aus. Mit anderen Worten: In den überwiegend katholischen Städten nehmen sich von 100000 Einwohnern jährlich durch-

1) Goyau, Das religiöse Deutschland, der Protestantismus. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rind. Einsiedeln, Benziger 1906, S. 73.

schnittlich 12, in den protestantischen 32 das Leben. Der Selbstmordreichtum steht sonach mit dem protestantischen, die Selbstmordarmut mit dem katholischen Bevölkerungscharakter der Städte in engem Zusammenhang. Man wird sich mit der Heranziehung des Konfessionsmomentes als Haupterklärungsgrund für die Gestaltung der Selbstmordfrequenz kaum dem Vorwurfe der Tendenzstatistik aussetzen. Denn der günstige Vorsprung der Katholiken den Protestanten gegenüber bezüglich der Selbstmordhäufigkeit ist eine längst statistisch erhärtete Tatsache. So entfielen im Königreich Preußen im Jahrzehnt 1891—1900 auf 10000 Protestanten 2,47, auf 10000 Katholiken 0,93 Selbstmörder. In Bayern trafen im Durchschnitt der Jahre von 1870—1899 auf 10000 Protestanten 2,08, auf 10000 Katholiken 0,87, auf 10000 Israeliten 1,71 Selbstmordfälle. In München nahmen sich im Durchschnitt der Jahre 1881—99 von 10000 Katholiken 1,69, von 10000 Protestanten 3,24 das Leben.

Wenn die Selbstmordstatistik dem Katholizismus ohne Zweifel ein sehr günstiges Zeugnis für die Moralkraft seines Einflusses auf seine Anhänger ausstellt; so ist damit keineswegs der Gedanke zum Ausdruck gebracht, als ob alle protestantischen Städte gleichsam mechanisch im Gegensatz zu den katholischen eine bestimmte Höhe ihrer Selbstmordziffer erreichen müßten. Es gibt auch mehrere Städte mit überwiegend protestantischer Bevölkerung, die sich im Rahmen einer mäßigen Selbstmordfrequenz halten, wie Velbert, Langendreer, Tuttlingen, Singen, Wald, Ansbach, Gevelsberg, Bautzen, Reutlingen, Herford, Schwerin. Auffallen muß die Erscheinung, daß die Selbstmordkurve (siehe unsere graphische Karte) in der Mitte ihrer mit der Zunahme der protestantischen Bevölkerung aufwärtssteigenden Linie, da, wo die beiden christlichen Konfessionsbevölkerungen sich die Wagschale halten, ziemlich lange auf einer niedrigen Stufe verharrt. An dieser günstigen Gestaltung sind namentlich die Städte des rheinisch-westfälischen Industriebezirks mit gleichgroßer katholischer und protestantischer Bevölkerung schuld, z. B. Hamm, Altenessen, Buer, Herne, Essen a. d. R., Wanne, Duisburg, Bochum, Gelsenkirchen, Hörde. Die geringere Selbstmordneigung der Katholiken in diesen Städten strahlt ohne Zweifel eine günstige Beeinflussung auch auf die protestantische Bevölkerung aus, insofern, als die von Statistikern anerkannte Mitteilungs- und Ansteckungsfähigkeit des Selbstmordes infolge der größeren Seltenheit bei den Katholiken weniger um sich greifen, weniger im Tagesgespräch und in den Zeitungen wirksam werden kann. Außerdem ist in der Gesamtbevölkerung dieser Städte, welche zum Teil auch der Sozialdemokratie noch erheblichen Widerstand leisten, anscheinend noch viel gottvertrauendes Christentum vorhanden, weshalb der Selbstmord daselbst keine große Höhe erreichen kann.

Wenn wir das Konfessionsmoment als ausschlaggebend für die Bildung der Selbstmordgröße einer Stadt bezeichnet haben, so findet diese Annahme ihre Verstärkung dadurch, daß beim Vergleichen der zahlreichen Städte und auf der Suche nach anderen wesentlichen Erklärungsgründen keine greifbaren Anhaltspunkte gefunden werden können. Weder die Größe einer Stadt, noch ihr wirtschaftlicher Typus, etwa das starke Vorhandensein von Gewerbe, Handel und Industrie, verleihen den Städten ein besonderes Selbstmordgepräge. Es gibt Großstädte mit Selbstmordarmut und mittelgroße und kleinere Städte mit Selbstmordreichtum. Die katholischen Industriestädte ziegen niedrige, andere wieder sehr hohe Selbstmordziffern. So steht denn die Tatsache fest, daß der Katholizismus auch unter der Stadtbevölkerung ein die Selbstmordneigung niedrig haltendes Kulturelement von erheblicher Widerstandskraft darstellt.

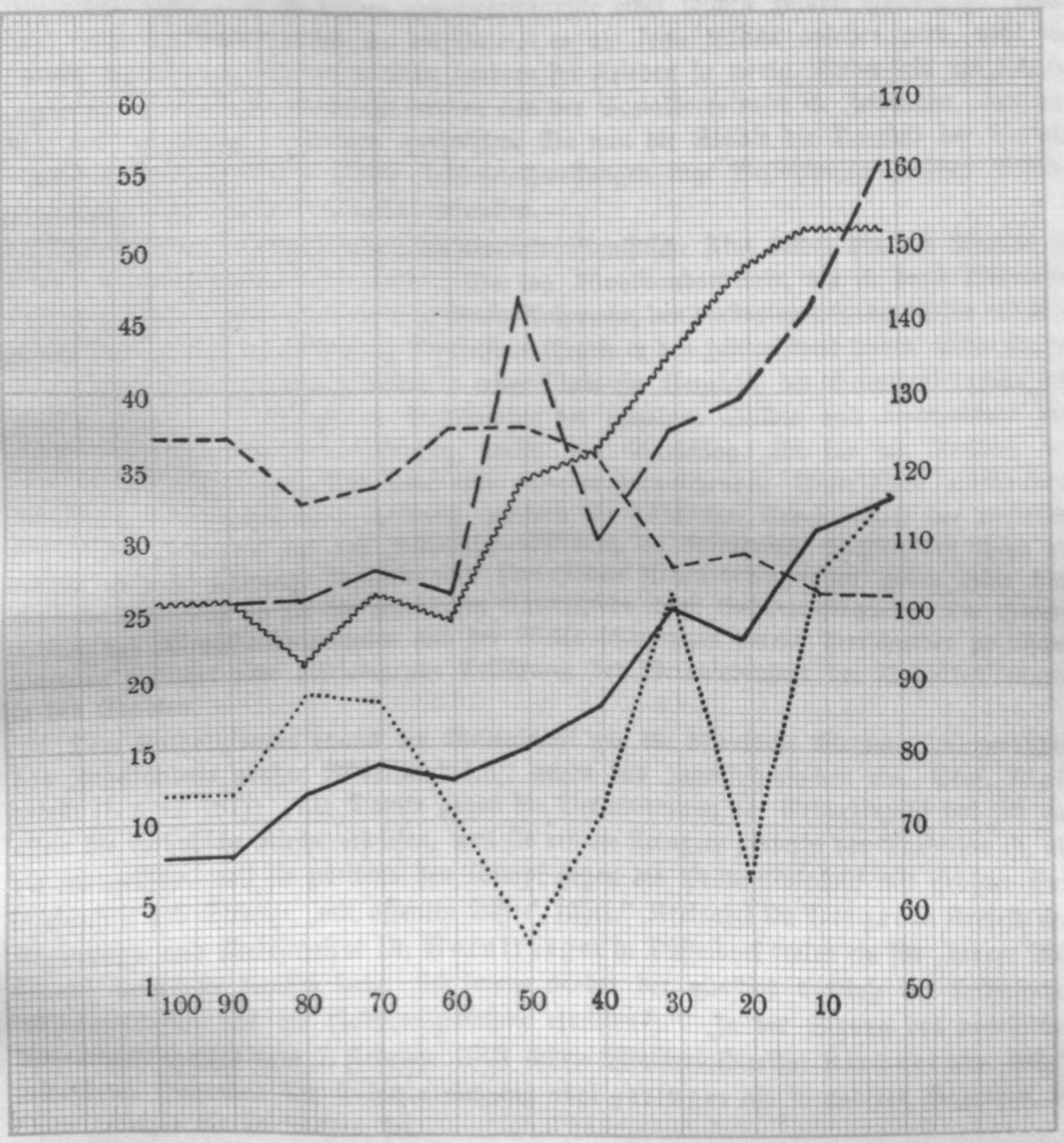
Das zweite große Zeitübel, welches an den Wurzeln der Lebenskraft des deutschen Volkes nagt, ist der immer stärker um sich greifende Geburtenrückgang. Diese Erscheinung hat unübersehbare Nachteile in nationaler, volkswirtschaftlicher und sittlicher Beziehung im Ge-

folge. Der Stolz und die Kraft eines Volkes beruhen auf seinem Kinderreichtum. Frankreich und das moderne westeuropäische Judentum gehen dem Untergange entgegen, weil sie das Leben an seiner Quelle bereits unterbinden und zerstören. Kindersegen ist Volkssegen. Wehrkraft, Volkstum, wirtschaftliche Blüte, nationales und familiäres Kraftbewußtsein sind abhängig von einer stattlichen gesunden Kinderzahl. Der international auftretende Neomalthusianismus hat auch das deutsche Volk ergriffen. Insbesondere sind es die Städte, deren Geburtenbewegung eine überraschende rückläufige Gestaltung aufweist. Das Land ist bisher im allgemeinen von den Tendenzen der Fruchtbarkeitsbeschränkung befreit geblieben und darf heute mehr denn je als die Kinderstube der Städte bezeichnet werden. In den Städten ist das Zweikindersystem bei den Angehörigen der oberen Gesellschaftsschichten eingerissen, aber auch in den niederen Schichten ist dank der sozialdemokratischen Beeinflussung die neomalthusianistische Praxis geläufig geworden. Konzeptionsverhütungsmittel bilden einen gangbaren Handelsartikel; Zeitungsinserate, Drogerien, Friseurläden und sonstige Verkaufsgelegenheiten in den Städten erleichtern das Umsichgreifen des sexuellen Präventivverkehrs. Es ist nicht etwa physische Impotenz, welche den Geburtenrückgang verursacht, sondern der bewußte Wille weiter Volkskreise, welche aus Gründen der Bequemlichkeit, des sozialen und wirtschaftlichen Emporstrebens, der Vermehrung des Reichtums und der Erhöhung der Genußsucht häufigeren Mutterschaften aus dem Wege gehen und die Kleinhaltung der Familie als erstrebenswertes Ziel erachten. Dieser Wille zur Geburtenunterschlagung steht im engen Zusammenhange mit dem Schwinden von Religiosität und Sittlichkeit in den Städten, mit dem Einsickern neuer politischer Weltanschauungsgrundsätze, welche der Rationalisierung des Geschlechtslebens in Theorie und Praxis zum Durchbruch verhelfen. So schreibt Prof. Dr. Julius Wolf[1]), daß es nicht schwer wäre, „eine Skala des Geburtenrückgangs in Anlehnung an die politische Gruppierung, wie wir sie in der deutschen Volksvertretung haben, nachzuweisen ... Die Zentrumswahlkreise als Repräsentanten der katholischen Tradition mit höchster, die konservativen Wahlkreise als Repräsentanten der evangelischen Tradition mit etwas niedrigerer, die Nationalliberalen und vor allem der Freisinn als Repräsentanten der modernen Weltanschauung mit schon sehr viel geringerer, die Sozialdemokraten als Repräsentanten der ‚modernsten', ja man darf wohl sagen hypermodernen Weltanschauung mit geringster Geburtenfrequenz. Das ist keine künstliche Schematisierung, sondern ein Abbild der Wirklichkeit und entspricht aufs genaueste auch dem Verhalten der Parteien und ihrer Blätter dem Geburtenrückgang gegenüber. Der Freisinn findet sich mit ihm ab und weiß ihm gute Seiten abzugewinnen. Die Sozialdemokratie fördert ihn nach Kräften, der Nationalliberalismus bedauert ihn, der katholische und evangelische Konservativismus bekämpfen ihn, der erstere aber mit tauglicheren Waffen."

Die Sozialdemokratie geht in ihrer Propaganda für den Neomalthusianismus von dem Gedankengange aus, die Arbeiterschaft als Massenträgerin der Volkswirtschaft und der Militärmacht solle durch Verringerung der Geburtenproduktion sich selbst weniger Konkurrenz machen, infolge eines geringeren Angebotes von Kräften die Abhängigkeit von der Arbeitgeberschaft mindern und dem Militarismus weniger Kanonenfutter liefern. Diesen Gedanken gibt Anton Menger in seinem Buche „Volkspolitik" (Jena, Gustav Fischer, 1906) Ausdruck, indem er schreibt: „Es ist zweifellos, daß eine Beschränkung der Kindererzeugung in der Gegenwart und in der Zukunft das sicherste Mittel ist, um den Volksmassen eine Verbesserung ihrer Lebenshaltung zu gewährleisten. Schon gegenwärtig, unter der Herrschaft des Privateigentums, wird von den Arbeitern bei ihren Lohnstreitigkeiten am häufigsten der Streik als Kampfmittel angewendet, durch den sie dem Lohnherrn für eine bestimmte

1) Wolf, Julius, Dr., Der Geburtenrückgang. Jena, Gustav Fischer 1912, S. 164.

Graphische Darstellung.



Erklärung der Linien:

Selbstmord ———	Uneheliche Geburten	Sozialdemokratie ~~~
Lebendgeburten – – – –	Ehescheidungen ———	

Rost, Zur Moralitatistik der deutschen Städte.

Zeit ihre ‚Hände' und damit sein arbeitsloses Einkommen entziehen. Jedes ungeborene Proletarierkind ist aber mit einem Arbeiter zu vergleichen, der durch sein ganzes Leben streikt und streiken kann, ohne die Leiden und Bedrängnisse einer solchen Handlungsweise zu erdulden... Die Zeit wird kommen, wo der Patriot es als seine Pflicht ansehen wird, nicht im Kriege möglichst viele Feinde zu töten, sondern im Frieden so wenig Kinder als möglich zu erzeugen." Solche Gedankengänge werden von der Sozialdemokratie in Zeitungen, Broschüren und Aufklärungsvorträgen verfochten. Da nun die Städte die Domäne der Sozialdemokratie sind, so müssen unsere Zahlennachweisungen enge Beziehungen zwischen Geburtenrückgang und Sozialdemokratie aufweisen.

Den wirksamsten Damm gegen die neomalthusianistische Flut bildet bis zur Stunde in Deutschland der Katholizismus[1]). Die sog. Wohlstandstheorie, wie sie durch Brentano und Mombert vertreten wird, muß in ihrem Anspruche, den Geburtenrückgang restlos erklären zu wollen, sehr stark zugunsten der Konfessionstheorie in den Hintergrund treten. Einen klaren Beweis für diese Behauptung liefert in erster Linie ein Vergleich der Geburtenfrequenz der deutschen Städte. Hinsichtlich des Wohlstandes der einzelnen Städte und insbesondere des Wohlstandes der Arbeiterbevölkerung, welche den Ausschlag gibt für die Tendenz der Fruchtbarkeitsbeschränkung, sind keine weit auseinanderweichenden Unterschiede vorhanden. Die Lohn- und Wohlstandsverhältnisse zwischen der städtischen Arbeiterschaft der rheinisch-westfälischen Industrie und der Industriebevölkerung im Königreich Sachsen mit ihren etwaigen anders gearteten sozialen und finanziellen Lebensbedingungen geben keine hinreichende Erklärung ab für die erheblichen Unterschiede ihrer Geburtenfrequenz. Die Heranziehung des Konfessionsmomentes und der Weltanschauungen seitens herrschender politischer Parteien gewährt eine befriedigende Erklärung der Verschiedenheit der Geburtenfrequenz in den Städten.

Dem Katholizismus räumt die Wissenschaft wie die öffentliche Meinung unumwunden das Zugeständnis großer Widerstandskraft gegen das Zweikindersystem ein. Prof. Wolf urteilt (l. c. S. 167): „Als Damm gegen die Verminderung der Geburtenzahl hat sich vor allem die katholische Kirche erwiesen, weil sie erstens strengere Hüterin der Tradition ist, als die evangelische, weil sie zweitens den Kampf gegen die Präventivtechnik mit größter Entschiedenheit und Strenge, ‚mit offenem Visier', führt." Kreisarzt Dr. Berger in Krefeld und Regierungs- und Medizinalrat Dr. Borntraeger in Düsseldorf treten ein für „innere Missionen", denn sehr deutlich habe „sich immer wieder der günstige Einfluß der katholischen Missionstätigkeit auf die Geburtenzunahme erwiesen[2])." In der Sitzung des preußischen Abgeordnetenhauses vom 7. Februar 1913 führte Ministerialdirektor Kirchner aus, daß in katholischen Gegenden der Geburtenrückgang viel geringer als in anderen Gegenden, im Osten geringer als im Westen, sei.

Die Gestaltung der ehelichen Fruchtbarkeit innerhalb der Konfessionsbevölkerungen liefert den deutlichsten Beweis für die Überlegenheit der Katholiken gegenüber den anderen Konfessionen. Es entfielen in Preußen auf eine rein protestantische Eheschließung in den Jahren 1875—1879 4,5, 1906—09 nur noch 3,4 Kinder, auf eine rein katholische Eheschließung 5,3 bzw. 5,2 Kinder, und auf eine rein jüdische Eheschließung 4,5 bzw. 2,5 Kinder. Im Durchschnitt der letzten drei Jahrzehnte hat in Preußen ein katholisches Ehepaar ein Kind mehr als ein protestantisches oder jüdisches Ehepaar aufzuweisen. In Bayern ist dasselbe

1) Zum Zwecke ausführlicher Beweisführung des erfolgreichen Widerstandes gegen den Geburtenrückgang seitens des Katholizismus darf der Verfasser wohl auf sein Buch: Geburtenrückgang und Konfession (Köln, J. P. Bachem 1913) hinweisen.

2) Borntraeger, J., Dr., Der Geburtenrückgang in Deutschland. Würzburg, Curt Kabitzsch 1913, S. 26.

Ergebnis festzustellen[1]). Auch die Städtestatistik steht im Einklang mit der Tatsache des günstigen Vorsprungs der katholischen gegenüber den protestantischen oder von der Sozialdemokratie beherrschten Städten.

Der Rückgang der Geburten im Deutschen Reiche äußert sich in folgenden Ziffern. Es entfielen auf 1000 Einwohner 1871—80 39,1, 1881—90 36,8, 1891—1900 36,1, 1901—05 34,8 und 1909 31,0 Lebendgeburten. In unseren 343 Städten betrug die Lebendgeburtenziffer 1895—1904 33,3 und sank 1906—1911 auf 28,6. Der Geburtenrückgang ist im Reiche und in den Städten eine allgemeine Erscheinung. Einige Städte, wie Freiburg i. B., Posen, Bochum, Thorn, Tempelhof, Tegel, Steglitz, Oldenburg, Celle machen mit einer mäßigen Bevölkerungsmehrung eine Ausnahme. Alle übrigen Städte zeigen einen Absturz der Geburtenhäufigkeit, wobei manche Städte sich durch eine auffallend große Differenz zwischen den beiden Durchschnittsperioden 1895—1904 und 1906—11 auszeichnen. Städte, in welchen die Geburtenziffer um mehr als 10 gesunken ist, sind Zaborze, Lipine, Merheim, Neustadt i. O.-Schl., Mülheim a. Rh., Herne, Ludwigshafen, Delmenhorst, Solingen, Linden, Lüdenscheid, Weißensee, Staßfurt, Gera, Reichenbach i. V., Greiz und Meerane. Wenn wir die 343 Städte auf ihre Geburtenziffer hin miteinander vergleichen, so finden wir die größten Unterschiede. Die Geburtenziffer für alle Städte beträgt im Durchschnitt der Jahre 1906—11 28,6. Wie beim Selbstmorde werden die Extreme der Geburtenzifferskala wiederum von den vorwiegend katholischen und protestantischen Städten gebildet. Eine über 40 (auf 1000 Einwohner) hinausragende Geburtenziffer haben aufzuweisen die Städte Zaborze, Lipine, Bogutschütz, Schwientochlowitz, Bismarckhütte, Siemianowitz, Zabrze, Laurahütte, Bocholt, Püttlingen, Königshütte, Bottrop, Lechhausen, St. Ingbert, Oppeln, Recklinghausen, Osterfeld, Borbeck, Recklinghausen-Land, Sterkrade, Hamborn, Castrop, Gladbeck, Völklingen, Horst, Herten, Oberhausen, Altenessen, Dudweiler, Buer, Wattenscheid, Herne, Wanne, Eickel, Bochum, Gelsenkirchen, Rotthausen, Caternberg, Weitmar, Altwasser: lauter Städte mit überwiegend oder zur Hälfte katholischer Bevölkerung. Unter den protestantischen Städten haben nur zwei: Langendreer und Tübingen eine so hohe Geburtenziffer aufzuweisen. Die Mehrzahl der protestantischen Städte zeigt niedrige Geburtenziffern. Auf der untersten Stufe mit 20 und weniger Geburten stehen die Städte Neiße und Baden-Baden — als katholische Städte die Ausnahme —, Landau i. Pf., Wiesbaden, Zweibrücken, Erlangen, Glogau, Wilhelmshaven, Ludwigsburg, Charlottenburg, Minden, Bautzen, Schöneberg, Wilmersdorf, Potsdam, Großlichterfelde, Forst, Neuruppin, Kottbus, Schwerin und Greiz. Erhebliche Gegensätze bilden die Geburtenziffern der Städte im rheinisch-westfälischen Industriebezirk mit durchgehends hohen Ziffern und jene der Städte im Königreich Sachsen, welche bei ihrer protestantischen und sozialdemokratischen Bevölkerung Geburtenziffern aufweisen, welche zum großen Teil unter den Gesamtdurchschnitt der 343 Städte beträchtlich heruntersinken. Der Parallelismus zwischen Geburtenhöhe und katholischer Bevölkerung in den deutschen Städten verläuft allerdings nicht mit der gleichen Regelmäßigkeit wie beim Selbstmorde. Mehrere katholische Städte Bayerns müßten etwas höhere Geburtenziffern aufweisen; in München stehen Sozialdemokratie und Freidenkertum dem Einflusse des Katholizismus stark im Wege. Einige Städte des Rheinlands, wie Krefeld, Koblenz, und Elsaß-Lothringens, wie Metz, Mülhausen, Straßburg, Colmar, stehen mit niedrigen Geburtenziffern teilweise unter französischem Einflusse, andrerseits wohnt in ihnen eine zahlreiche Beamtenschaft oder sehr viel Militär, was bei der Berechnung der Geburtenziffern auf 1000 Einwohner ins Gewicht fällt.

Eine Zusammenfassung der 343 Städte nach den Prozentsätzen der Katholiken und nach der Abstufung der Geburtenziffern ergibt nachstehende Übersicht.

1) Rost, Hans, Dr., l. c., S. 33.

Städte mit Prozent Katholiken	Auf 1000 Einwohner entfielen Lebendgeburten:									
	15—20	20,1—25	25,1—30	30,1—35	35,1—40	40,1—45	45,1—50	50,1—55	55,1—60 u. mehr	
1,0—10	3	43	55	17	3	—	—	—	—	121
10,1—20	2	16	21	5	1	1	—	—	—	46
20,1—30	—	4	4	3	2	1	—	—	—	14
30,1—40	1	7	11	13	3	—	—	—	—	35
40,1—50	1	1	3	4	3	1	2	2	—	17
50,1—60	—	—	4	4	4	2	3	2	1	20
60,1—70	—	1	5	3	4	1	2	1	2	19
70,1—80	—	8	6	4	1	2	2	3	1	27
80,1—90	1	3	9	5	4	4	1	—	1	28
90,1—100	—	1	4	3	1	2	4	1	—	16
Im ganzen	8	84	122	61	26	14	14	9	5	343

In den 233 Städten mit einer Bevölkerung von 1—50 Prozent Katholiken haben 172 oder 73,8 Prozent eine niedrige Geburtenziffer von 15—30 auf 1000 Einwohner, während nur 61 Städte oder 26,2 Prozent eine Geburtenziffer von 30—55 aufweisen. Von den 110 Städten dagegen mit 50—100 Prozent Katholiken zeigen 42 oder 38,2 Prozent eine niedrige, unter 30 herabsinkende Geburtenziffer, während 68 oder 61,7 Prozent Städte eine Geburtenziffer in der Spannweite von 30—60 und mehr aufzuweisen haben. Von den 121 Städten mit 1—10 Prozent Katholiken gehören 101 oder 83,5 Prozent zur niedrigen Geburtenziffernstufe von 15—30 und 20 oder 16,4 Prozent zu der höheren von 30—40 Geburten auf 1000 Einwohner. Die 16 Städte mit 90 und mehr Prozent Katholiken zählen 5 Städte mit niedrigen Geburtenziffern bis zu 30, während die übrigen 11 in die höheren Geburtenziffernstufen hinaufragen. Wenn man ferner die durchschnittliche Geburtenziffer der ersten 71 Städte unserer Haupttabelle mit 70—100 Prozent Katholiken und die der letzten 178 Städte mit 70—100 Prozent Protestanten gegeneinander hält, so zeigen die katholischen Städte eine Geburtenziffer von 34,4, die protestantischen eine solche von 26,6 auf 1000 Einwohner.

Wenn der Geburtenrückgang zum nationalen Problem geworden ist, so bietet ohne Widerspruch der katholische Volksteil bis zur Stunde die geringere Besorgnis. Wenn Prof. Wolf zu dem Schlußurteil kommt, daß „die Bevölkerungsvermehrung in Deutschland, zumal in Norddeutschland, heute im wesentlichen dem katholischen Volksteile gedankt" wird, so haben auch die katholischen Städte den Beweis geliefert, daß sie an diesem Bevölkerungswachstum einen bedeutsamen Anteil haben, daß ihre Bevölkerung in starkem Maße der überall Einlaß begehrenden neomalthusianistischen Praxis Widerstand leistet, während die protestantischen Städte nicht unbedenklich dem Zweikindersystem verfallen sind.

Die moralstatistische Beschreibung der deutschen Städte muß sich auch auf die unehelichen Geburten erstrecken. Die Befriedigung des Sexualbedürfnisses und die Fortpflanzung des Menschengeschlechts sind in allen Kulturstaaten und allen höheren Religionen an die Ehe gebunden. Abweichungen von diesen sittlichen Normen erwecken moralische Bedenken. Eine starke uneheliche Geburtenhäufigkeit läßt im allgemeinen auf die Moralkraft einer Bevölkerung gewisse Rückschlüsse zu. Doch darf dem Moment der Unehelichkeit aus verschiedenen Gründen für die moralische Wertung einer Bevölkerung keine allzu große Bedeutung beigemessen werden. Es sind in den heutigen Zeitläuften zahlreiche Momente eheerschwerender Natur in Betracht zu ziehen, welche es rechtfertigen, die prinzipielle Verurteilung der Unehelichkeit vom religiös-sittlichen Standpunkt aus in ein milderes Licht zu rücken. Nament-

lich in den Städten treten diese Verursachungen der unehelichen Geburten stark hervor. Die Alterszusammensetzung der Stadtbevölkerung zeigt einen größeren Anteil an Menschen im zeugungsfähigen Alter als das Land. Ferner sind die Angehörigen der kaufmännischen und akademischen Berufe wegen der materiellen und der Anstellungsverhältnisse im allgemeinen gezwungen, ein späteres Heiratsalter abzuwarten. Infolge des Frauenüberschusses in den Städten ist auch die Verführungsgelegenheit größer. Ehemüdigkeit und Leichtsinn vervollständigen den Komplex der Ursachen der Unehelichkeit in den Städten.

Die statistische Vergleichbarkeit der Städte hinsichtlich ihrer unehelichen Geburten stößt auf viele Hindernisse, welche es im allgemeinen unmöglich machen, die Städte unter dem Gesichtswinkel der Moral abzustufen. Die Statistik der unehelichen Geburten bringt namentlich in den größeren Städten den wahren Grad der Neigung der einheimischen Bevölkerung zu unehelichen Geburten nicht zum Ausdruck. Alle größeren Städte haben Entbindungsanstalten, Frauenkliniken, die zum Zwecke unehelicher Niederkunft zum großen Teil auch von der weiteren Umgebung der Städte aufgesucht werden. Das ist auch die Ursache, warum die Universitätsstädte so hohe uneheliche Geburtenziffern aufweisen. Ferner kommt in Betracht, ob eine Stadt starke Ansammlungen von männlichen Personen, Soldaten, Studenten, Kaufleuten, Arbeitern, aufweist, was auf die Gestaltung der unehelichen Geburtenziffer von Einfluß ist. Man wird ferner eine Linie zwischen den Städten des Nordens und des Südens ziehen müssen, bei welchen das Kellnerinnenwesen selten oder die Regel ist. Schließlich kommt noch in Betracht, in welchem Grade unter der Stadtbevölkerung die Kenntnis der sexuellen Präventivtechnik verbreitet ist, die zweifellos auch im außerehelichen Geschlechtsverkehr Anwendung findet. Alle diese Momente wirken zusammen, um die Höhe der unehelichen Geburtenziffer einer Stadt wesentlich zu bestimmen. Aber auch das Konfessionsmoment kann nicht ausgeschaltet werden. Alle Konfessionen verbieten den unehelichen Geschlechtsverkehr. Dieses Verbot hat auch in den Städten seine Wirksamkeit nicht ganz verloren. Dem Selbstmord, dem Neomalthusianismus und den sonstigen von uns noch behandelten moralstatistischen Momenten gegenüber zeigt die katholische Konfession hier eine geringere Widerstandskraft. Doch wird ein Vergleich der einzelnen Städte miteinander unter Vorbehalt der oben angegebenen Beeinflussungsmomente die Einwirkung des Katholizismus im ganzen und großen, wenn auch mit vielen Schwankungserscheinungen, ebenfalls erkennen lassen.

Eine Ausnahmeerscheinung unter den katholischen Städten bezüglich der unehelichen Geburtenfrequenz machen die bayerischen Städte rechts des Rheins, deren uneheliche Geburtenziffern auf gleicher Höhe mit den protestantischen Städten stehen. In Bayern hatten früher die Gemeinden gegen die Verehelichung von Personen, die sich nur auf Lohnerwerb ansässig machen wollten, ein unbedingtes Einspruchsrecht. Dazu kamen ungünstige erbrechtliche Verhältnisse, das Recht auf Entschädigungsansprüche seitens der unehelichen Mutter, wogegen in der Pfalz durch den Code civil die Ermittlung der Vaterschaft verboten war. Dieser Einfluß von Gesetzgebung und eingewurzelten Sitten rief in Bayern eine hohe Unehelichkeit hervor, an der alle Konfessionen heute noch beteiligt sind. In München, wo im Durchschnitt 1906—11 mehr als ein Viertel (28,7 Prozent) aller neugeborenen Kinder unehelicher Herkunft sind, kommen noch der starke Fremdenverkehr, das weitverzweigte Kellnerinnenwesen und die zahlreichen Entbindungsstätten hinzu, um die uneheliche Geburtenziffer besonders hoch erscheinen zu lassen. Wenn man diese durch äußere Verhältnisse verursachten Zustände in den bayerischen Städten, die ihre tiefgreifenden Spuren bis in die Gegenwart noch nicht verwischt haben, außer acht läßt, so zeigen auch die katholischen Städte des Deutschen Reiches günstige uneheliche Geburtenziffern. Eine große Anzahl katholischer Städte, wie Zaborze, Lipine, M.-Gladbach-Land, Bogutschütz, Eschweiler, Schwientochlowitz, Bismarckhütte, Siemianowitz, Zabrze, Stolberg, Neuß, Bocholt, Viersen, Merheim, Düren,

Püttlingen, Königshütte, Bottrop, Aachen, Beuthen, Trier, Cleve, M.-Gladbach, Siegburg, St. Ingbert, Crefeld, Mülheim a. R., Osterfeld, Borbeck, Lippstadt, Recklinghausen-Land, Fulda, Hamborn, haben sehr niedrige uneheliche Geburtenziffern von 1—5 auf 100 eheliche Geburten, während der Gesamtdurchschnitt der 343 Städte 11,9 ausmacht. Zum Teil rührt diese günstige Haltung der katholischen Städte auch von der stattlichen ehelichen Geburtenfrequenz derselben her. Auch die Städte des rheinisch-westfälischen Industriebezirks mit christlicher Bevölkerung zu halben Teilen, sowie manche protestantische kleinere Städte zeigen niedrige uneheliche Geburtenziffern. Wenn wir wiederum die Städte nach ihrer Konfessionsbevölkerung und nach Gruppen ihrer unehelichen Geburtenziffern in Zusammenhang bringen, so erhalten wir folgende Übersicht.

Städte mit Prozent Katholiken	Auf 100 eheliche Geburten entfielen uneheliche Geburten: bis 2,5	2,6 bis 5,0	5,1 bis 7,5	7,6 bis 10,0	10,1 bis 12,5	12,6 bis 15,0	15,1 bis 17,5	17,6 bis 20,0	20,1 bis 25,0	25,1 bis 30 und mehr	
1,0—10	1	1	11	33	35	19	11	2	5	3	121
10,1—20	5	1	7	13	5	9	2	2	—	2	46
20,1—30	6	1	2	2	1	1	—	1	—	—	14
30,1—40	1	6	4	8	6	4	2	2	1	1	35
40,1—50	3	3	3	4	3	1	—	—	—	—	17
50,1—60	4	9	3	2	—	1	—	1	—	—	20
60,1—70	1	7	4	3	1	—	2	1	—	—	19
70,1—80	6	5	5	3	3	1	—	1	2	1	27
80,1—90	1	8	9	1	2	1	3	2	—	1	28
90,1—100	2	9	1	—	—	—	3	—	1	—	16
Im ganzen	30	50	49	69	56	37	23	12	9	8	343

Wenn wir die ersten 71 Städte unserer Haupttabelle mit 70—100 Prozent Katholiken auf ihre durchschnittliche uneheliche Geburtenziffer prüfen, so beläuft sich dieselbe auf 8,4, ohne die bayerischen Städte auf 6,3 während der Jahre 1906—11. Die 178 Städte mit einer Bevölkerung von 70—100 Prozent Protestanten haben dagegen eine uneheliche Geburtenziffer von 11,3 im Durchschnitt aufzuweisen. Wenn man sich nochmals die erwähnten Schwierigkeiten der statistischen Vergleichbarkeit vor Augen hält, so kann man unter Berücksichtigung des relativ geringen Wertes der unehelichen Geburtenziffern für moralstatistische Zwecke gleichwohl den günstigen Einfluß des Katholizismus auf die uneheliche Geburtengestaltung auch in den Städten keineswegs verkennen.

Für die Ehescheidungen stehen uns nur 82 Städte zur Verfügung. Die Ehescheidungen sind ein Zeitübel mit starker Neigung zur Zunahme und mit besonderer Häufigkeit in den Städten. Die Zahl der rechtskräftigen Urteile, lautend auf Ehescheidung, betrug in Deutschland im Durchschnitte der Jahre 1900—1904 9152, der Jahre 1905—1909 12788 und im Jahre 1910 bereits 15016. In den verschiedenen Gebieten des Deutschen Reiches zeigen sich erhebliche Unterschiede, welche mit der konfessionellen und agrarischen Schichtung der Bevölkerung in Zusammenhang zu bringen sind. Das stete Wachstum der Ehescheidungen in Deutschland erhellt am besten aus den Ehescheidungsziffern. Auf 100000 Einwohner kamen im Durchschnitt der Jahre 1900—1904 15,8, der Jahre 1905—1909 20,6 und im Jahre 1910 23,3 Ehescheidungen. Der üppigste Nährboden für dieselben sind die Städte. Die Entwicklung der Ehescheidungen hat in vielen Großstädten geradezu rapid sich gestaltet. In der zehnjährigen Zeitspanne von 1900—1909 haben sich in nicht wenigen Großstädten die Ehescheidungsziffern verdoppelt, ja selbst verdreifacht, z. B. in Mannheim, Charlottenburg, Frankfurt a. M., Cöln, München, Frankfurt a. O., Halle, Hannover,

Kiel: In einzelnen Jahren kommt es vor, daß in manchen Großstädten, z. B. in Halle, Kiel, Hamburg von 100 geschlossenen Ehen 10 wieder durch Ehescheidungen gelöst werden.

Wenn man nun die einzelnen Städte bezüglich ihrer Ehescheidungsziffern (d. i. bezogen auf 100 Eheschließungen) miteinander vergleicht, so stellen sich sehr beträchtliche Unterschiede heraus. Eine Prüfung dieser Unterschiede läßt erkennen, daß weder der industrielle Typus, noch der eigentliche Großstadtcharakter, sondern wiederum die konfessionelle Bevölkerungszusammensetzung einer Stadt eine ausschlaggebende Bedeutung für die Ehescheidungsfrequenz besitzt. Der Katholizismus lehrt grundsätzlich die Unauflöslichkeit der Ehe. Ehescheidungen sind mit Ausnahme der nachgewiesenen physischen Impotenz zum Vollzug der Copula carnalis kirchlich unmöglich und daher auch staatlicherseits seltener. Die Wirksamkeit des katholischen Ehescheidungsverbotes ist ziffernmäßig erhärtet.

Im Königreich Sachsen trafen auf 10000 stehende Ehen Scheidungen im Jahre 1906 bei katholischen Ehepaaren 6,7, bei protestantischen 16,7, bei israelitischen 13,8, bei christlichen gemischten 7,6 und bei Ehepaaren verschiedenen Glaubensbekenntnisses 34,9. — In Preußen entfielen auf je 1000 Eheschließende Geschiedene bei den Protestanten 27,6, bei den Katholiken 13,4, bei den Israeliten 42,4 im ganzen; in den Städten lauten die entsprechenden Ziffern 40,9, 24,1, 47,0, auf dem Lande 13,4, 4,8, 14,7. In Bayern entfielen im Durchschnitt der Jahre 1909 und 1910 auf je 100 Eheschließungen bei den Katholiken 1,4, bei den Protestanten 2,1, bei den Juden 2,9 und bei den katholisch-protestantischen Mischeheschließungen 3,9 Ehescheidungen. In München ergaben sich im Durchschnitt der Jahre 1908 und 1910 auf je 100 Eheschließungen bei den Katholiken 5,5, bei den Protestanten 15,2, bei den Juden 11,7, bei den katholisch-protestantischen Mischeheschließungen 7,0 Ehescheidungen.

Da sonach der Katholizismus ein beachtenswerter Hemmschuh für die Ausbreitung der Ehescheidungen ist, so muß sich dieser Einfluß auch in den Städten äußern. Es haben denn auch die Städte mit vorwiegend katholischer Bevölkerung oder mit starkem katholischem Bevölkerungseinschlag die niedrigsten Ehescheidungsziffern auf 100 Eheschließungen aufzuweisen. An der Spitze der Skala mit einer kleinen Ehescheidungshäufigkeit stehen die überwiegend katholischen Städte Königshütte, Beuthen, M.-Gladbach, Gleiwitz, Mülheim a. Rh., Cöln, Coblenz, Bonn, Crefeld, Würzburg, Borbeck, Augsburg, Freiburg i. Br., Posen, Oberhausen. Am Ende der Skala sind zu finden Elbing, Liegnitz, Görlitz, Spandau, Charlottenburg, Berlin, Erfurt, Hannover, Dresden, Bremen, Brandenburg, Kiel, Altona, Magdeburg, Hamburg, Leipzig, Halle, Stettin, Dessau, Rostock: lauter Städte mit weniger als einem Fünftel katholischer Bevölkerung und hohen Ehescheidungsziffern. Die Unterschiede zwischen den katholischen Städten an der Spitze und den protestantischen Städten am unteren Ende der Statistik der Ehescheidungsziffern sind ziemlich bedeutend, indem in den ersteren Städten auf 100 Eheschließungen etwa 1 bis 3 und 4, in den letzteren Städten etwa 6 bis 8 und mehr Ehescheidungen treffen. Die Städte, in denen sich die katholische und protestantische Bevölkerung ungefähr die Wagschale halten, nehmen auch mit ihren Ehescheidungsziffern ihren Standort zwischen den Extremen der niedrigen und der hohen Ehescheidungshäufigkeit ein. Nur zwei katholische Städte, Mülhausen i. E. (mit 20,4 Prozent Protestanten) und Mainz (mit 37,9 Prozent Protestanten) haben sich mit ihren Ehescheidungsziffern von 5,6 bzw. 7,6 in die Reihe der protestantischen Großstädte mit solchen hohen Ehescheidungsziffern verirrt. Der Protestantismus, dem das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe fehlt, stellt sonach zu den Ehescheidungen in den Städten ein starkes Kontingent. Das Verhalten der vorwiegend katholischen oder protestantischen und der gemischtkonfessionellen Städte erhellt sehr deutlich aus der nachstehenden Übersicht.

Städte mit Prozent Katholiken	Auf 100 Eheschließungen entfallen Ehescheidungen: bis 2,0	2,1—3,0	3,1—4,0	4,1—5,0	5,1—6,0	6,1—7,0	7,1—8,0 und mehr	
1—20	—	2	10	9	7	9	4	41
21—40	1	2	5	2	2	1	—	13
41—60	1	2	3	2	—	—	1	9
61—80	4	5	4	—	1	—	—	14
81—100	2	2	—	1	—	—	—	5
Im ganzen	8	13	22	14	10	10	5	82

Von den 41 protestantischen Städten mit nur 1—20 Prozent Katholiken haben 29 oder 70 Prozent auf 100 Eheschließungen 4—8 Ehescheidungen, von den 19 katholischen Städten mit weniger als 40 Prozent Protestanten haben 17 oder 90 Prozent auf 100 Eheschließungen nur 1—4 Ehescheidungen aufzuweisen. Da für die Gestaltung der Größe der Ehescheidungsziffern in den deutschen Städten bzw. deren erhebliche Unterschiede kaum andere ausschlaggebende Einflüsse als das Konfessionsmoment ausfindig gemacht werden können, bleibt der Katholizismus als wichtigster Erklärungsgrund für die niedrigen Ehescheidungsziffern in den betreffenden Städten bestehen. Den zersetzenden Angriffen auf das Prinzip der Einehe leistet er auch in den Städten einen nicht unerheblichen Widerstand.

Als letztes moralstatistisches Moment betrachten wir die Sozialdemokratie in den deutschen Städten. Die Sozialdemokratie als Partei des Umsturzes und einer antichristlichen Weltanschauung hat in den Städten infolge der massenhaften Bevölkerungszusammenballung und der durch Presse und Agitation erleichterten Aufklärungsarbeit eine starke Verbreitung gefunden. Unter den Faktoren, welche dem Umsichgreifen der Sozialdemokratie den erfolgreichsten Widerstand leisten, steht in erster Linie der Katholizismus, der im Zentrum seine politische Verkörperung erblickt. Schon vor Jahren hat Pastor Stöcker geschrieben: „Die Zentrumspartei behütet im ganzen und großen das katholische Volk vor dem Anheimfallen an den Umsturz." (Deutsch-evang. Kirchenz., 1897, S. 278.) Auch die Reichstagswahlen vom Jahre 1912 bestätigen die Kraft des Widerstandes, den die katholische Bevölkerung gegenüber dem Anwachsen der Sozialdemokratie leistet. Die Sozialdemokratie erhielt in Prozent der Wahlberechtigten über 60 Prozent Stimmen in 4 protestantischen, über 50—60 Prozent in 18 protestantischen, 40—50 Prozent in 65 protestantischen, 30—40 Prozent in 47 protestantischen Wahlkreisen. Dagegen waren nur je 6 Wahlkreise katholisch, in welchen die Sozialdemokratie 30—40 bzw. 40—50 Prozent Stimmen der Wahlberechtigten erhielt. Ferner gab es eine sehr große Anzahl von Wahlkreisen mit katholischer Mehrheit, in denen die Sozialdemokratie noch gar keine Rolle spielt. So stimmten weniger als 10 Prozent der Wahlberechtigten für die Sozialdemokratie in 36 überwiegend protestantischen, dagegen in 87 überwiegend katholischen Wahlkreisen. In 12 von den letzteren betrug die sozialdemokratische Stimmenzahl sogar weniger als 1 Prozent. Von den überwiegend protestantischen Wahlkreisen sind also nur 14 Prozent, von den überwiegend katholischen Wahlkreisen dagegen 60 Prozent ohne eine belangreiche sozialdemokratische Stimmenzahl.

Auch in den deutschen Städten stößt das Wachstum der sozialdemokratischen Stimmenziffern überall da auf steinigen Boden, wo die Bevölkerung katholisch ist. Ein paar Ausnahmen können diese erfreuliche Tatsache nicht aus der Welt schaffen. Wenn wir die Prozentzahlen betrachten, welche in den Städten von 100 gültigen Stimmen auf Kandidaten der Sozialdemokratie im Jahre 1912 entfielen, so stellt sich sofort heraus, daß die katholischen Städte die niedrigsten, die protestantischen Städte die höchsten so-

zialdemokratischen Stimmenziffern aufzuweisen haben. Halten wir kurz einige Extreme nebeneinander! Weniger als 25 Prozent sozialdemokratischer Stimmenziffern haben die vorwiegend katholischen Städte Straubing (22,6), Lipine (21,6), M.-Gladbach-Land (20,2), Landshut (24,0), Passau (18,5), Eschweiler (28,3), Bismarckhütte (23,8), Siemianowitz (19,3), Stolberg i. Rhl. (17,8), Laurahütte (20,4), Bocholt (21,3), Viersen (19,8), Düren (16,3), Püttlingen (2,9), Myslowitz (10,8), Ratibor (19,3), Regensburg (17,3), Bottrop (21,7), Paderborn (2,2), Beuthen (22,5), Trier (12,6), Cleve (9,9), Ingolstadt (19,5), M.-Gladbach-Stadt (17,3), Münster (14,3), Gleiwitz (17,0), Siegburg (1,5), Neiße (11,8), Ravensburg (20,2), Glatz (23,4), St. Ingbert (23,0), Bonn (20,2), Coblenz (20,0), Oppeln (16,4), Godesberg (13,6), Hagenau (12,9), Lippstadt (10,8), Gnesen (1,5), Hohensalza (6,2), Allenstein (7,4) usw.

Dagegen hatten mehr als 60 Prozent sozialdemokratischer Stimmenziffern aufzuweisen die überwiegend protestantischen Städte Offenbach (60,0), Langenbielau (68,1), Nürnberg (61,2), Ohligs (64,0), Delmenhorst (60,0), Wilhelmsburg (74,0), Fürth (62,8), Solingen (60,2), Wald (70,0), Höhscheid (71,0), Linden (72,5), Ober-Schöneweide (78,5), Berlin (75,6), Weißensee (78,6), Mittweida (61,5), Lichtenberg (79,0), Tempelhof (63,0), Tegel (66,0), Staßfurt (63,9), Boxhagen-Rummelsburg (78,9), Harburg (67,8), Reinickendorf (83,3), Treptow (71,4), Lehe (71,4), Friedrichsfelde (65,0), Pankow (65,5), Cöpenick (76,5), Forst (61,4), Brandenburg (61,6), Braunschweig (61,0), Nieder-Schönhausen (66,8), Chemnitz (62,1), Altona (64,1), Hamburg (62,3), Fürstenwalde (63,0), Luckenwalde (73,5), Burg a. Ihle (61,5), Wandsbek (66,0), Apolda (66,3), Sonneberg (64,4), Schönebeck (66,0), Zeitz (61,0) und Meerane (68,0). Das günstige Verhalten der katholischen Städte der Sozialdemokratie gegenüber erhellt sehr deutlich aus der nachstehenden tabellarischen Zusammenfassung:

Städte mit Prozent Katholiken	Von 100 gültigen Stimmen fielen auf Kandidaten der Sozialdemokratie:								
	1,0—10	10,1—20	20,1—30	30,1—40	40,1—50	50,1—60	60,1—70	70,1—80 und mehr	
1,0—10	—	—	5	20	23	46	19	6	119
10,1—20	—	2	—	5	12	18	3	6	46
20,1—30	1	—	1	1	4	3	3	1	14
30,1—40	—	3	4	10	10	5	3	—	35
40,1—50	2	2	1	2	6	3	—	—	16
50,1—60	1	3	3	6	3	4	—	—	20
60,1—70	5	3	2	3	5	—	—	—	18
70,1—80	—	9	9	5	2	—	—	—	26
80,1—90	4	11	7	4	—	2	1	—	28
90,1—100	—	3	8	4	1	—	—	—	16
Im ganzen	13	36	40	60	66	81	29	13	338

Unter den überwiegend katholischen Städten (mit mehr als 70 Prozent Katholiken) sind nur drei, in welchen von 100 Stimmen mehr als die Hälfte für die Sozialdemokratie abgegeben wurden, nämlich Lechhausen (55,0 Prozent), München (54,3 Prozent) und Mülhausen i. E. (63,4 Prozent). In vier Städten mit 50,1—60 Prozent Katholiken hat mehr als die Hälfte der Wahlberechtigten sozialdemokratisch gewählt, nämlich in Mainz (57,2), Schiltigheim (58,8), Höchst a. M. (53,5) und Straßburg (51,8). Mit Ausnahme dieser sieben Städte haben alle übrigen 101 Städte mit mehr als 50 Prozent katholischer Bevölkerung weniger als die Hälfte sozialdemokratische Stimmzettel abgegeben, darunter 10 Städte mit nur 1—10 Prozent, 29 Städte mit nur 10,1—20 Prozent und 29 Städte mit nur 20,1—30 Prozent sozialdemokratischer Stimmen.

Von den protestantischen Städten dagegen (mit 1—50 Prozent Katholiken) sind es bloß 21, die eine sozialdemokratische Stimmenabgabe von weniger als 30 Prozent aufweisen. Die große Masse der überwiegend protestantischen Städte, nämlich 116 Städte, haben für die Sozialdemokratie Stimmensummen von 50 und mehr bis zu 80 (und in einem Falle darüber) Prozent abgegeben. Die protestantischen Städte sind sonach in einem sehr starken Maße der Sozialdemokratie verfallen, während die katholischen Städte mit erdrückender Mehrheit bis auf einige Ausnahmen das Eindringen der Sozialdemokratie verhütet haben. Auch mit Bezug auf die Städte ist es eine wohlbegründete Behauptung, wenn Mausbach in dem Werke „Religion, Christentum, Kirche" (1912, 3. Bd., Die Kirche und die moderne Kultur, S. 136) schreibt: „Die katholische Bevölkerung schöpft aus ihrer religiösen Überzeugung und Organisation eine bedeutend stärkere Widerstandskraft gegen die materialistische Lebens- und Gesellschaftslehre des Sozialismus als die protestantische."

Das wichtige Ergebnis unserer Untersuchung besteht in dem zahlenmäßig erhärteten Nachweis, daß der Katholizismus trotz aller Nivellierungserscheinungen auch in den deutschen Städten einen Faktor von hoher Kultur- und Moralkraft darstellt, indem er bezüglich der behandelten, moralstatistisch so bedeutsamen Momente eine größere Widerstandsfähigkeit zeigt, als der Protestantismus. Wenn wir zum Schlusse nochmals die Selbstmord-, Geburten-, uneheliche Geburten-, Ehescheidungs- und sozialdemokratische Stimmenziffern in ihren Abstufungen der Städte von je 10 zu 10 Prozent Katholiken in gedrängter Form zur Darstellung bringen, so ergibt sich klar und deutlich die Tendenz des Steigens der Selbstmord-, unehelichen Geburten-, Ehescheidungs- und der sozialdemokratischen Stimmenziffern und die Tendenz des Sinkens der Geburtenziffer gleichzeitig mit der Abnahme der katholischen Bevölkerungsziffer von Stufe zu Stufe. Diese Entwidlungstendenzen gestalten sich naturgemäß nicht mechanisch, allein gelegentliche Unterbrechungen können die Wahrheit des oben aufgestellten Satzes von dem erheblichen Einflusse des Katholizismus auf die Frequenz der behandelten fünf moralstatistischen Momente in keiner Weise entkräften. Zwischen der Zunahme der katholischen Bevölkerung in den Städten und der Abnahme der genannten moralischen Momente bestehen unleugbare, parallele Wechselbeziehungen. Dies erhellt aus nachstehenden Zahlenangaben:

Städte mit Prozent Katholiken	Selbstmordziffer	Geburtenziffer	Uneheliche Geburtenziffer	Ehescheidungsziffer	Sozialdemokr. Stimmenziffer
90,1—100	0,82	37,3	7,4	—	26,6
80,1—90	1,17	33,1	8,8	2,6	21,6
70,1—80	1,44	34,0	8,7	2,8	26,2
60,1—70	1,37	38,1	7,2	2,6	24,7
50,1—60	1,44	38,3	5,5	4,7	34,8
40,1—50	1,77	36,3	7,1	3,0	36,1
30,1—40	2,50	28,9	10,1	3,8	43,8
20,1—30	2,31	29,3	10,3	4,0	48,4
10,1—20	3,06	26,3	10,5	4,6	51,1
1,0—10	3,27	26,5	11,7	5,6	51,0

Der Parallelismus der behaupteten Zusammenhänge fällt auch sehr anschaulich in unserer graphischen Darstellung in die Augen. Dieselbe läßt sowohl die gelegentlichen Unterbrechungen, wie hauptsächlich durch das Emporstreben der Linien die Entwidlungstendenzen erkennen, deren Nachweis unsere Untersuchung sich zum Ziele gesetzt hatte[1]).

1) Dem Statistischen Amte der Stadt München, bezw. seinen beiden Direktoren Dr. Morgenroth und Dr. Fiack möchte der Verfasser an dieser Stelle für die liebenswürdige Bereitstellung amtlicher Quellenwerke den besten Dank aussprechen.

Haupttabelle.

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1908—11	Ehescheidungsziffer 1908—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
1. Straubing	0,9[1]	1,3	+0,4	29,4	29,0	−0,4	16,5	.	22,6	3,2	96,0
2. Zaborze	0,7	0,7	0,0	71,9	43,5	−28,4	4,3	.	47,5	3,6	95,8
3. Rosenheim	1,5[2]	1,7	+0,2	.	27,6	.	24,8	.	34,6	4,3	95,6
4. Lipine	0,5[4]	0,7	+0,2	57,9	47,1	−10,8	4,7	.	21,6	3,7	95,5
5. M.-Gladbach-Land	.	0,7	.	.	39,5	.	3,2	.	20,2	4,8	94,9
6. Landshut	1,4	0,7	−0,7	31,5	26,5	−5,0	16,8	.	24,0	5,2	94,8
7. Passau	0,8	1,8	+1,0	24,7	21,9	−2,8	15,1	.	18,5	4,9	94,8
8. Bogutschütz	0,7[5]	0,8	+0,1	.	47,2	.	4,4	.	28,0	4,9	94,4
9. Eschweiler	0,3	0,3	0,0	39,3	33,3	−6,0	2,0	.	21,3	5,0	94,2
10. Schwientochlowitz	.	0,3	.	.	50,9	.	4,2	.	35,9	5,4	93,9
11. Bismarckhütte	.	0,3	.	.	46,9	.	2,7	.	23,8	6,0	93,4
12. Siemianowitz	.	0,4	.	.	44,4	.	4,2	.	19,3	6,4	92,9
13. Zabrze	.	1,0	.	.	45,2	.	4,5	.	32,6	6,1	92,3
14. Stolberg i. Rhl.	.	.	.	.	31,7	.	2,5	.	17,8	7,8	91,7
15. Neuß	0,6	0,8	+0,2	38,0	35,0	−3,0	3,3	.	33,5	8,0	91,2
16. Aachen	1,0	0,9	−0,1	33,8	26,6	−7,2	5,5	.	26,1	7,7	91,1
17. Laurahütte	.	0,5	.	.	41,1	.	5,5	.	20,4	9,3	89,9
18. Bocholt	0,6	0,7	+0,1	48,8	42,8	−6,0	3,5	.	21,3	9,1	89,7
19. Viersen	0,9	1,0	+0,1	32,8	31,2	−1,6	3,8	.	19,8	9,8	89,5
20. Merheim	.	1,9	.	49,2	34,0	−15,2	3,6	.	38,4	10,9	88,9
21. Düren	0,8	0,4	−0,4	35,0	30,0	−5,0	3,5	.	16,3	10,2	88,7
22. Püttlingen	.	0,2[6]	.	.	40,3	.	2,6	.	2,9	12,2	87,6
23. Myslowitz	.	0,5	.	.	38,2	.	5,5	.	10,8	9,7	87,5
24. Ratibor	1,2	1,0	−0,2	29,1	28,2	−0,9	6,9	.	19,3	10,4	87,4
25. Regensburg	1,2	1,1	−0,1	31,3	26,7	−4,6	17,5	.	17,3	12,0	87,0
26. Königshütte	0,8	1,1	+0,3	53,1	45,6	−7,5	4,5	2,4[6]	28,5	11,8	86,9
27. Bottrop	0,7	0,7	0,0	59,6	58,4	−1,2	1,5	.	21,7	12,7	86,8
28. Lechhausen	0,8[3]	0,9	+0,1	.	44,0	.	18,9	.	55,0	12,7	86,5
29. Paderborn	0,7	0,7	0,0	36,9	36,7	−0,2	17,0	.	2,2	12,8	85,7
30. Neustadt i. O.-Schl.	1,2	1,0	−0,2	33,2	23,0	−10,2	11,0	.	34,0	13,3	85,5
31. Amberg	0,6	1,8	+1,2	35,9	30,3	−5,6	10,0	.	26,5	14,4	85,4
32. Beuthen	1,1	1,3	+0,2	39,6	36,2	−3,4	5,3	3,0[6]	22,5	10,7	85,3
33. Trier	1,6	1,3	−0,3	26,7	26,6	−0,1	5,7	.	12,6	13,7	84,7
34. Cleve	1,1[7]	2,2	+1,1	34,5	33,3	−1,2	3,0	.	9,9	14,4	84,2
35. Bamberg	1,6	2,0	+0,4	30,6	27,9	−2,7	17,9	.	30,6	13,4	84,0
36. Aschaffenburg	1,9	1,8	−0,1	32,3	29,2	−3,1	6,1	.	30,5	13,7	83,6
37. Ingolstadt	1,6	1,5	−0,1	36,6	27,6	−9,0	13,6	.	19,5	17,1	82,5
38. M.-Gladbach-Stadt	0,7	0,7	0,0	39,1	34,1	−5,0	5,3	1,5	17,3	16,0	82,3
39. München	1,9	2,1	+0,2	34,5	25,7	−8,8	28,7	4,3	54,3	14,5	82,2
40. Münster	1,2	1,0	−0,2	30,0	27,7	−2,3	6,1	.	14,3	17,2	81,9
41. Gleiwitz	1,4	1,1	−0,3	44,4	38,9	−5,5	5,8	1,8[11]	17,0	15,5	81,5
42. Kempten	1,7	1,7	0,0	28,8	25,0	−3,8	17,5	.	27,8	17,8	80,5
43. Siegburg	.	1,1	.	.	24,5	.	3,2	.	1,6	17,5	80,4
44. Neisse	1,7	1,6	−0,1	23,4	19,9	−3,5	12,5	.	11,8	18,7	80,1
45. Ravensburg	.	1,9[9]	.	.	26,7	.	9,6	.	20,2	19,7	80,0

1) Im Durchschnitt 1897—1906. 2) 1900. 3) 1903—05. 4) 1900—04. 5) 1904—06. 6) 1908—10. 7) 1902—04. 8) 1896—1905. 9) 1908—11. 10) 1905—09. 11) 1908 u. 09. 12) 1903. 13) 1909 u. 10. 14) 1910.

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
46. Glatz	.	2,2	.	26,2	23,6	−2,6	10,9	.	23,4	19,4	79,6
47. Kalk	0,6	0,8[10])	+0,2	43,2	35,9	−7,3	5,9	.	.	19,4	79,0[2])
48. Cöln	1,7	2,0	+0,3	37,9	32,1	−5,8	12,2	3,6	40,9	18,5	78,3
49. St. Ingbert	.	0,7	.	.	40,3	.	4,3	.	23,0	21,1	78,2
50. Bonn	1,5	2,0	+0,5	37,6	32,9	−4,7	24,4	3,7[6])	20,2	20,0	77,8
51. Crefeld	1,2	1,7	+0,5	28,7	23,6	−5,1	4,7	2,3	32,9	19,7	77,3
52. Coblenz	1,8	1,9	+0,1	28,2	23,9	−4,3	6,4	3,5[6])	20,0	21,4	77,1
53. Würzburg	2,1	1,6	−0,5	31,2	26,8	−4,4	20,9	2,0[12])	30,7	19,6	76,8
54. Mülheim a. Rh.	1,1	0,9	−0,2	39,8	29,6	−10,2	4,6	2,2[12])	46,0	22,0	76,4
55. Oppeln	1,5	1,6	+0,1	44,4	42,8	−1,6	30,3	.	16,4	21,8	76,4
56. Mülhausen i. E.	1,6	2,0	+0,4	31,8	22,3	−9,5	13,8	5,6	63,4	20,4	76,1
57. Recklinghausen-Stadt	0,6	0,8	+0,2	54,4	52,2	−2,2	2,3	.	27,6	23,4	75,6
58. Osterfeld	.	0,6	.	.	53,7	.	1,4	.	12,9	24,1	74,9
59. Konstanz	2,4	2,4	0,0	26,0	24,9	−1,1	12,4	.	19,8	20,6	74,6
60. Godesberg	.	1,2	.	.	27,5	.	6,7	.	13,6	24,9	74,1
61. Augsburg	1,7	1,9	+0,2	31,5	27,2	−4,3	17,8	2,4	37,1	24,6	74,0
62. Offenburg	.	1,1	.	.	24,3	.	6,7	.	23,9	22,8	73,9
63. Borbeck	0,7	0,7	0,0	53,1	48,5	−4,6	2,0	1,8[7])	28,5	25,9	73,2
64. Hagenau	1,5	1,2	−0,3	27,0	24,6	−2,4	9,0	.	12,9	23,6	73,0
65. Lippstadt	.	1,3	.	.	31,7	.	1,2	.	10,8	25,7	72,9
66. Recklinghausen-Land	.	1,0	.	.	58,5	.	2,0	.	34,6	26,4	72,9
67. Fulda	0,7[4])	0,8	+0,1	29,4	26,9	−2,5	4,8	.	18,2	22,7	72,7
68. Baden-Baden	3,5[4])	3,3	−0,2	23,9	20,5	−3,4	7,3	.	25,5	24,6	72,7
69. Kattowitz	1,0	2,0	+1,0	39,6	34,6	−5,0	8,8	.	22,5	20,7	71,8
70. Sterkrade	.	0,5	.	.	50,0	.	1,9	.	20,0	27,5	71,6
71. Hamborn	0,9[4])	1,0	+0,1	55,4	54,2	−1,2	3,5	0,7[13])	37,4	28,4	70,6
72. Metz	1,9	2,2	+0,3	25,5	24,7	−0,8	18,6	3,9	38,5	27,3	69,4
73. Castrop	.	0,6	.	.	47,6	.	2,7	.	22,3	29,1	69,4
74. Freiburg i. Br.	2,3	2,2	−0,1	27,7	29,3	+1,6	16,0	1,8	30,2	28,6	68,9
75. Gmünd	1,2	2,3	+1,1	31,2	26,0	−5,2	7,6	.	38,1	31,0	68,1
76. Colmar	2,7	2,4	−0,3	34,7	25,7	−9,0	15,6	.	40,9	29,0	67,8
77. Düsseldorf	1,6	1,7	+0,1	38,2	30,7	−7,5	8,4	.	45,2	30,0	67,5
78. Odenkirchen	0,8[7])	0,6	−0,2	41,5	38,9	−2,6	4,8	.	14,5	31,9	67,4
79. Gladbeck	.	1,0	.	.	59,7	.	2,9	.	44,1	31,6	67,1
80. Bruchsal	.	3,7[9])	.	.	26,7	.	5,9	.	18,6	28,3	66,8
81. Völklingen	.	1,0	.	.	43,6	.	3,4	.	5,5	33,2	66,4
82. Horst	0,7[5])	0,4	−0,3	.	63,8	.	2,4	.	44,3	33,0	65,9
83. Gnesen	1,3	1,5	+0,2	35,2	33,5	−1,7	6,3	.	1,5	30,7	65,9
84. Malstatt-Burbach	0,7	0,9[10])	+0,2	.	37,3	.	5,2	.	.	34,2	65,5[2])
85. Posen	1,4	1,5	+0,1	34,0	35,6	+1,6	12,0	2,4	12,9	31,5	64,5
86. Herten	.	0,8	.	.	54,1	.	2,9	.	40,8	34,8	63,5
87. Oberhausen	0,7	1,0	+0,3	49,9	46,6	−3,3	2,6	2,2[6])	28,0	35,4	63,3
88. Hohensalza	1,1	1,2	+0,1	46,4	36,6	−9,8	8,3	.	6,2	32,7	62,9
89. Sulzbach	0,3[5])	0,5	+0,2	.	34,6	.	4,3	.	6,7	39,3	60,4
90. Allenstein	1,6	0,7	−0,9	32,0	28,4	−3,6	6,9	.	7,4	37,9	60,3

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
91. Hilden	.	1,4	.	.	33,5	.	6,7	.	46,9	38,6	60,0
92. Hamm i. W.	0,8	1,3	+0,5	39,5	36,0	−3,5	2,9	.	20,4	38,8	59,7
93. Mainz	3,2	3,3	+0,1	29,6	26,2	−3,4	14,6	7,6[14])	57,2	37,9	58,5
94. Altenessen	1,0	0,6	−0,4	51,3	45,4	−5,9	2,2	.	39,6	40,7	58,1
95. Dudweiler	0,5[5])	0,9	+0,4	.	42,8	.	3,9	.	5,9	42,1	57,6
96. Buer	0,9[1])	1,2	+0,3	60,1	52,3	−7,8	2,2	.	45,0	41,5	57,3
97. Wattenscheid	1,0[6])	1,0	0,0	55,6	50,6	−5,0	2,6	.	40,0	41,4	56,9
98. Herne	1,2	0,9	−0,3	55,8	45,2	−10,6	2,8	.	33,9	42,1	56,2
99. Essen a. d. R.	1,1	0,9	−0,2	44,0	35,5	−8,5	3,6	2,4	36,4	42,6	55,1
100. Rheydt	0,6	0,8	+0,2	36,8	31,9	−4,9	4,4	.	17,5	44,0	55,1
101. Wanne	1,1[4])	0,7	−0,4	61,2	56,4	−4,8	2,3	.	29,5	44,1	54,8
102. Wesel	1,6	1,5	−0,1	27,6	26,6	−1,0	5,0	.	10,6	43,4	54,8
103. Speyer	2,2	1,9	−0,3	33,7	28,9	−4,8	8,0	.	42,4	43,4	54,5
104. Saarbrücken	3,3	3,5	+0,2	33,6	31,3	−2,3	7,1	.	13,1	44,8	53,4
105. Schiltigheim	.	0,8[9])	.	.	31,6	.	5,5	.	58,8	45,8	53,4
106. Duisburg	1,5	1,3	−0,2	43,3	39,0	−4,3	2,7	.	31,5	45,4	53,2
107. Höchst a. M.	1,8[7])	2,4	+0,6	36,0	35,6	−0,4	3,9	.	53,5	45,5	52,4
108. Eickel	.	1,2	.	.	47,2	.	1,6	.	32,4	47,2	52,0
109. Straßburg	2,0	2,2	+0,2	29,9	25,2	−4,7	19,2	4,6	51,8	44,5	51,4
110. Bochum	1,0	1,0	0,0	42,1	43,8	+1,7	8,2	4,2[8])	29,3	47,3	50,9
111. Neunkirchen	0,9	0,8	−0,1	42,2	34,0	−8,2	4,5	.	5,8	49,2	49,9
112. Gelsenkirchen	1,0	1,0	0,0	52,9	46,9	−6,0	2,6	1,7	33,8	47,8	49,8
113. Rotthausen	0,6[4])	0,5	−0,1	58,0	51,1	−6,9	1,8	.	45,0	49,9	49,0
114. St. Johann a. d. S.	1,7	2,5[10])	+0,8	34,5	31,1[10])	−3,4	7,2[10])	.	.	48,6	48,6[2])
115. Hörde	1,2	1,0	−0,2	46,2	39,9	−6,3	2,3	.	45,0	50,1	48,3
116. Katernberg	.	0,6	.	.	43,5	.	2,0	.	36,0	49,7	48,1
117. Ludwigshafen	2,1	2,1	0,0	48,8	38,0	−10,8	9,3	3,6[6])	58,1	49,0	48,0
118. Dortmund	1,8	2,2	+0,4	42,4	38,9	−3,5	6,4	2,5	41,4	49,8	47,8
119. Thorn	2,1	1,8	−0,3	27,3	28,8	+1,5	9,5	.	10,5	49,6	47,0
120. Schweinfurt	3,1[3])	2,2	−0,9	.	32,0	.	10,1	.	50,0	51,0	46,7
121. Karlsruhe	2,3	2,3	0,0	29,0	24,5	−4,5	13,8	3,4	44,7	50,2	45,9
122. Landau i. Pf.	1,0[4])	2,9	+1,9	21,8	18,2	−3,6	11,5	.	25,6	49,7	45,5
123. Weitmar	.	1,5	.	.	52,1	.	3,6	.	45,6	53,8	44,2
124. Altwasser	.	2,4	.	.	48,9	.	10,0	.	59,5	56,0	43,1
125. Mannheim	3,1	2,7	−0,4	37,5	33,6	−3,9	11,7	3,5	59,2	51,3	42,8
126. Soest	1,6	1,5	−0,1	32,1	28,9	−3,2	7,2	.	12,8	56,9	41,7
127. Lissa	.	2,1[9])	.	.	26,5	.	7,7	.	5,2	53,5	41,6
128. Kreuznach	2,1	2,8	+0,7	30,9	24,8	−6,1	6,8	.	22,8	57,2	39,3
129. Neuwied	.	1,0	.	.	23,6	.	3,7	.	26,5	58,1	39,1
130. Schweidnitz	3,0	3,0	0,0	30,2	25,2	−5,0	13,6	.	38,4	60,5	38,5
131. Neustadt a. Haardt	3,9[1])	3,3	−0,6	33,5	26,8	−6,7	7,6	.	44,9	59,5	38,4
132. Frankenthal	2,0[4])	2,8	+0,8	35,3	28,9	−6,4	8,6	.	54,5	60,0	37,3
133. Waldenburg i. Schl.	1,7[7])	3,1	+1,4	32,8	33,5	+0,7	8,4	.	37,8	60,3	37,3
134. Mülheim a. d. R.	1,7	1,7	0,0	41,1	35,2	−5,9	2,9	2,5[6])	34,6	60,9	37,2
135. Ulm	2,3	2,6	+0,3	26,1	25,5	−0,6	11,2	.	31,1	61,5	36,9

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
136. Offenbach	2,7	2,9	+ 0,2	35,1	30,4	— 4,7	9,3	3,6[6])	60,0	56,8	36,2
137. Biebrich	2,7[7])	3,8	+ 1,1	33,5	32,6	— 0,9	5,9	.	50,8	62,7	36,0
138. Breslau	3,8	3,3	— 0,5	32,7	28,8	— 3,9	19,7	5,3	53,4	59,2	35,8
139. Osnabrück	2,3	1,7	— 0,6	33,5	31,4	— 2,1	10,3	1,0[6])	36,1	63,3	35,7
140. Iserlohn	1,4	1,5	+ 0,1	33,3	26,3	— 7,0	3,2	.	45,8	62,6	35,5
141. Kaiserslautern	2,0	2,0	0,0	37,4	30,6	— 6,8	7,8	4,6[6])	50,0	63,0	35,3
142. Langenbielau	3,3	3,1	— 0,2	43,5	34,2	— 9,3	20,2	.	68,1	63,9	35,2
143. Heidelberg	3,6	4,7	+ 1,1	35,3	31,5	— 3,8	26,8	.	31,4	61,0	35,0
144. Schneidemühl	1,3	1,1	— 0,2	36,8	33,9	— 2,9	6,8	.	16,8	62,2	34,8
145. Graudenz	2,0	1,6	— 0,4	37,5	33,5	— 4,0	8,8	.	15,9	63,2	33,7
146. Hagen i. W.	1,4	1,7	+ 0,3	39,0	32,9	— 6,1	3,5	3,2[6])	41,7	64,5	33,3
147. Reichenbach i. Schl.	2,4	3,8	+ 1,4	33,3	28,8	— 4,5	15,5	.	47,5	65,3	32,9
148. Pirmasens	1,2	1,7	+ 0,5	47,6	37,8	— 9,8	10,7	.	46,4	64,0	32,8
149. Danzig	2,6	2,5	— 0,1	34,2	30,6	— 3,6	12,4	5,4	33,4	64,8	32,6
150. Unna	1,3[7])	1,4	+ 0,1	42,8	34,8	— 8,0	3,7	.	37,1	65,6	32,6
151. Wiesbaden	2,7	3,2	+ 0,5	25,8	20,9	— 4,9	12,8	3,7	35,7	63,0	32,4
152. Bromberg	1,7	2,2	+ 0,5	30,1	25,0	— 5,1	12,2	6,2[6])	13,7	64,1	32,1
153. Hildesheim	2,5	2,6	+ 0,1	28,0	21,8	— 6,2	5,7	.	38,4	66,0	32,1
154. Witten	1,8	2,6	+ 0,8	35,4	29,9	— 5,5	3,3	.	40,8	58,9	32,1
155. Zweibrücken	.	2,1	.	.	18,8	.	8,5	.	27,3	65,6	31,7
156. Worms	2,8	3,1	+ 0,3	36,3	28,9	— 7,4	9,1	.	27,8	64,8	31,7
157. Brieg	3,2	3,1	— 0,1	26,8	23,8	— 3,0	12,8	.	43,1	66,8	31,3
158. Frankfurt a. M.	3,2	3,4	+ 0,2	28,7	25,5	— 3,2	13,5	3,6	50,0	60,4	31,3
159. Erlangen	1,9	2,1	+ 0,3	28,3	20,6	— 7,7	17,0	.	47,6	66,6	31,1
160. Nürnberg	2,3	2,2	— 0,1	37,6	30,6	— 7,0	18,3	2,4	61,2	65,4	31,0
161. Ohligs	1,2	1,8	+ 0,6	34,8	27,9	— 6,9	2,5	.	64,0	66,8	30,7
162. Delmenhorst	2,5[4])	2,2	— 0,3	48,5	37,0	— 11,5	12,4	.	60,0	68,0	30,3
163. Glogau	3,6	2,9	— 0,7	21,9	20,6	— 1,3	8,5	.	29,2	67,3	29,6
164. Langendreer	1,5[1])	1,7	+ 0,2	49,5	40,3	— 9,2	1,9	.	45,5	69,2	28,3
165. Velbert	1,1[7])	1,4	+ 0,3	41,6	32,5	— 9,1	2,1	.	53,4	68,2	27,8
166. Tuttlingen	.	1,8	.	.	30,1	.	5,3	.	44,4	72,3	26,9
167. Wilhelmsburg	.	1,4	.	.	38,0	.	6,4	.	74,0	72,6	26,2
168. Haspe	1,7[7])	2,0	+ 0,3	37,1	35,6	— 1,5	2,3	.	50,6	71,7	25,7
169. Elberfeld	1,8	2,1	+ 0,3	33,3	27,3	— 6,0	11,5	4,6	48,9	70,8	25,6
170. Fürth	1,9	2,8	+ 0,9	38,8	31,8	— 7,0	18,0	3,3	62,8	69,8	25,3
171. Siegen	0,7	1,2	+ 0,5	32,0	29,5	— 2,5	2,4	.	8,7	71,7	25,2
172. Solingen	1,9	2,2	+ 0,3	34,3	24,0	— 10,3	3,2	.	60,2	73,7	24,0
173. Hanau	3,3	3,0	— 0,3	27,6	22,4	— 5,2	7,7	.	51,4	74,1	21,7
174. Hirschberg i. Schl.	5,1	5,6	+ 0,5	26,6	23,0	— 3,6	14,4	.	30,7	75,7	21,3
175. Wald	1,0[6])	1,7	+ 0,7	35,2	27,7	— 7,5	2,0	.	70,0	76,9	21,2
176. Schwelm	2,9[4])	2,6	— 0,3	34,7	29,9	— 4,8	2,2	.	48,5	75,7	21,1
177. Pforzheim	3,0	3,3	+ 0,3	33,4	29,9	— 3,5	12,2	3,8[6])	51,8	77,4	19,6
178. Höhscheid	.	1,9	.	.	25,4	.	2,5	.	71,0	79,6	18,9
179. Elbing	2,6	2,8	+ 0,2	37,0	32,3	— 4,7	9,9	5,3[6])	51,0	77,9	18,6
180. Tübingen	.	3,0	.	.	43,3	.	29,2	.	17,7	80,0	18,5

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer			Geburtenziffer			Uneheliche Geburtenziffer	Ehescheidungsziffer	Sozialdem. Stimmenziffer	Protestanten (1. Dez. 1910)	Katholiken (1. Dez. 1910)
	1895 bis 1904	1905 bis 1911	Differenz	1895 bis 1904	1905 bis 1911	Differenz	1905—11	1900—09	1912	%	%
181. Göppingen	2,0	2,6	+ 0,6	34,2	25,6	— 8,6	8,6	.	52,2	79,4	18,1
182. Remscheid	1,9	1,8	— 0,1	36,2	28,3	— 7,9	2,0	3,2[6])	52,3	80,9	17,8
183. Liegnitz	3,2	3,4	+ 0,2	30,8	26,7	— 4,1	11,9	4,5	45,5	79,7	17,7
184. Darmstadt	2,7	3,4	+ 0,7	26,0	22,6	— 3,4	10,6	3,4[6])	41,0	79,5	17,6
185. Bayreuth	2,0	3,1	+ 1,1	26,9	23,5	— 3,4	15,7	.	50,2	80,8	17,4
186. Ansbach	2,0[4])	1,6	— 0,4	27,5	24,9	— 2,6	13,6	.	35,2	80,3	17,3
187. Barmen	1,7	1,7	0,0	33,1	25,9	— 7,2	3,1	3,1	49,9	79,3	17,2
188. Stuttgart	2,0	2,7	+ 0,7	27,8	26,1	— 1,7	14,3	3,5	50,1	80,5	17,0
189. Bunzlau	.	4,6	.	.	24,8	.	10,0	.	47,4	82,4	16,4
190. Wilhelmshaven	2,6	2,4	— 0,2	23,7	15,8	— 7,9	5,2	.	31,0	83,3	15,7
191. Peine	.	2,3	.	36,6	27,8	— 8,8	5,2	.	55,3	83,0	15,6
192. Zittau	3,4	3,7	+ 0,3	27,2	21,7	— 5,5	13,4	.	40,7	83,5	15,3
193. Linden	1,8	2,0	+ 0,2	45,4	29,4	— 16,0	9,9	4,0[6])	72,5	82,8	15,3
194. Ober-Schöneweide	.	4,2	.	.	32,5	.	9,4	.	78,5	82,1	14,2
195. Heilbronn	3,2	3,8	+ 0,6	31,9	26,6	— 5,3	8,5	.	42,6	82,5	14,1
196. Görlitz	3,7	4,3	+ 0,6	29,4	22,2	— 7,2	14,3	5,9	53,6	84,0	13,5
197. Lüdenscheid	2,2	1,7	— 0,5	35,8	25,5	— 10,3	2,4	.	51,7	83,1	13,5
198. Helmstedt	1,7[5])	3,2	+ 1,5	.	29,2	.	8,4	.	47,0	86,1	13,5
199. Grünberg i. Schl.	3,4	3,3	— 0,1	33,1	26,7	— 6,4	9,4	.	51,3	85,4	13,0
200. Gevelsberg	.	1,2	.	.	36,9	.	2,4	.	52,6	84,5	12,4
201. Wermelskirchen	.	2,3	.	31,5	25,0	— 6,5	1,9	.	47,3	81,2	12,3
202. Spandau	3,0	2,9	— 0,1	34,0	25,3	— 8,7	11,3	5,5[6])	55,6	85,8	12,2
203. Ludwigsburg	3,0	3,0	0,0	20,6	20,9	+ 0,3	8,0	.	41,2	86,5	12,1
204. Charlottenburg	3,0	3,3	+ 0,3	26,1	20,5	— 5,6	13,6	6,1[6])	53,3	79,1	11,9
205. Minden	1,5	2,0	+ 0,5	26,9	20,7	— 6,2	5,8	.	37,2	86,9	11,9
206. Berlin	2,8	3,4	+ 0,6	26,5	22,8	— 3,7	19,5	7,0	75,6	81,6	11,7
207. Weißensee	2,8	2,8	0,0	41,2	30,5	— 10,7	14,3	.	78,6	84,2	11,5
208. Bautzen	2,4	1,4	— 1,0	26,7	20,5	— 6,2	9,7	.	35,8	87,5	11,4
209. Mittweida	3,3[4])	3,1	— 0,2	29,4	24,1	— 5,3	17,8	.	61,5	86,5	11,2
210. Bielefeld	1,6	2,0	+ 0,4	33,8	24,5	— 9,3	7,1	2,9[6])	52,8	86,6	11,2
211. Erfurt	3,2	2,9	— 0,3	31,1	28,1	— 3,0	13,3	5,9	53,0	86,9	11,2
212. Lichtenberg	2,2	2,3	+ 0,1	39,2	33,7	— 5,5	8,7	3,5[12])	79,0	85,4	11,1
213. Eßlingen	2,2	2,1	— 0,1	33,6	27,1	— 6,5	7,0	.	58,2	87,5	11,1
214. Schöneberg	1,5	2,2	+ 0,7	27,8	18,8	— 9,0	10,3	5,4[6])	53,2	80,5	11,0
215. Tempelhof	7,4	7,4	0,0	24,9	28,2	+ 3,3	5,1	.	63,0	85,9	10,9
216. Hof	2,6	3,0	+ 0,4	37,4	28,6	— 8,8	12,8	.	49,4	88,3	10,9
217. Landsberg a. W.	2,4	2,1	— 0,3	32,3	26,2	— 6,1	12,6	.	54,6	86,4	10,8
218. Dt. Wilmersdorf	1,9[4])	2,5	+ 0,6	23,1	20,4	— 2,7	8,0	2,8[6])	44,2	78,8	10,8
219. Reutlingen	2,2	1,2	— 1,0	30,1	26,4	— 3,7	7,8	.	39,4	87,9	10,5
220. Hannover	2,8	3,3	+ 0,5	30,7	22,7	— 8,0	16,7	6,6	49,1	86,9	10,3
221. Marburg	1,5	2,4	+ 0,9	37,8	34,3	— 3,5	35,7	.	10,7	86,0	10,3
222. Tegel	21,7	15,2	— 6,5	25,7	28,1	+ 2,4	5,3	.	66,0	86,5	10,1
223. Gießen	2,7	3,2	+ 0,5	38,4	36,6	— 1,8	30,8	.	33,5	86,0	10,0
224. Rixdorf	2,0	2,7	+ 0,7	39,0	32,3	— 6,7	8,9	3,4	.	84,7	9,8
225. Staßfurt	2,6	3,3	+ 0,7	38,9	28,2	— 10,7	10,9	.	63,9	89,8	9,5

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
226. Borhagen-Rummelsb.	1,5	2,1	+0,6	30,1	34,4	+4,3	6,1	.	78,9	86,8	9,4
227. Harburg	3,2	2,7	−0,5	39,4	31,1	−8,3	11,7	6,5[6])	67,8	88,2	9,4
228. Steglitz	1,6	2,4	+0,8	26,7	27,7	+1,0	7,2	.	46,2	87,4	9,4
229. Reinickendorf	2,0	2,4	+0,4	35,3	31,4	−3,9	7,3	.	83,3	87,3	9,3
330. Sorau	2,9[4])	3,2	+0,3	28,8	22,4	−6,4	14,9	.	54,3	89,2	9,2
231. Treptow	30,6	16,7	−13,9	30,7	28,5	−2,2	5,5	.	71,4	85,7	8,8
232. Potsdam	2,5	3,1	+0,6	21,1	17,5	−3,6	12,5	3,9	38,1	89,8	8,8
233. Halberstadt	3,2	3,2	0,0	29,6	24,4	−5,2	12,3	.	56,8	88,6	8,7
234. Lehe	2,0	2,6	+0,6	42,4	36,9	−5,5	5,8	.	71,4	89,7	8,7
235. Bant	.	2,2	.	.	35,6	.	8,5	. .	. .	90,4	8,6
236. Friedrichsfelde	3,4	3,1	−0,3	35,6	26,7	−8,9	9,2	. .	65,0	87,9	8,5
237. Cassel	2,5	2,2	−0,3	27,9	26,1	−1,8	7,9	. .	50,1	88,5	8,4
238. Friedenau	1,7	1,9	+0,2	25,8	23,2	−2,6	7,0	. .	39,6	87,7	8,3
239. Groß-Lichterfelde	2,3	3,9	+1,6	24,0	20,6	−3,4	7,4	. .	43,1	89,7	8,2
240. Oldenburg	3,7	4,1	+0,4	24,2	25,4	+1,2	14,4	. .	25,6	91,0	8,2
241. Dresden	3,5	3,4	−0,1	32,8	23,8	−9,0	20,4	7,9	54,8	90,5	8,1
242. Göttingen	3,3	4,2	+0,9	28,6	28,3	−0,3	27,7	. .	37,9	89,1	8,1
243. Bremerhaven	3,5	5,1	+1,6	27,3	23,2	−4,1	8,6	. .	57,6	91,5	8,1
244. Pirna	4,1	4,2	+0,1	30,8	21,9	−8,9	9,7	. .	43,8	91,4	8,0
245. Plauen i. V.	2,7	3,6	+0,9	37,7	32,9	−4,8	20,2	3,6	50,2	90,5	7,9
246. Goslar	3,9[4])	4,2	+0,3	26,6	23,4	−3,2	9,9	.	47,6	91,1	7,9
247. Küstrin	2,3	2,3	0,0	27,2	23,8	−3,4	8,2	.	30,2	90,3	7,8
248. Frankfurt a. O.	3,3	1,9	−1,4	28,7	24,8	−3,9	15,8	5,0	53,5	90,3	7,8
249. Bremen	3,3	3,6	+0,3	29,8	28,6	−1,2	9,0	6,1	53,4	85,8	7,7
250. Hameln	2,3	3,2	+0,9	29,7	22,3	−7,4	7,5	.	41,3	90,3	7,7
251. Wolfenbüttel	3,4	3,6	+0,2	29,8	22,9	−6,9	9,5	. .	53,3	89,5	7,6
252. Pankow	2,4	2,4	0,0	32,8	28,4	−4,4	7,7	. .	65,5	87,6	7,5
253. Eisleben	1,9	2,8	+0,9	35,6	28,9	−6,7	8,1	. .	37,4	91,7	7,5
254. Herford	0,9	1,3	+0,4	36,8	31,5	−5,3	4,2	. .	44,5	90,6	7,4
255. Cöpenick	4,2	3,5	−0,7	38,3	30,1	−8,2	13,6	. .	76,5	90,4	7,0
256. Meißen	3,4	4,0	+0,6	31,4	25,0	−6,4	14,2	. .	58,6	92,5	6,9
257. Emden	2,2[4])	1,7	−0,5	31,2	31,4	+0,2	2,1	. .	30,5	87,5	6,8
258. Celle	3,1	3,3	+0,2	33,2	34,5	+1,3	23,4	. .	49,0	92,5	6,6
259. Forst	3,5	3,4	−0,1	28,1	20,4	−7,7	14,3	. .	61,4	90,9	6,6
260. Quedlinburg	4,1	4,5	+0,4	32,5	25,9	−6,6	12,0	. .	47,0	92,4	6,6
261. Brandenburg	3,4	4,1	+0,7	31,1	24,1	−7,0	12,4	7,6[6])	61,6	91,4	6,5
262. Braunschweig	3,4	3,4	0,0	31,4	22,5	−8,9	16,3	4,8	61,0	92,3	6,5
263. Werdau	3,7	3,1	−0,6	39,5	29,7	−9,8	14,8	. .	56,3	92,8	6,3
264. Neumünster	1,7	2,6	+0,9	38,8	29,9	−8,9	11,4	. .	59,6	91,2	6,3
265. Neuruppin	2,2[4])	3,7	+1,5	25,5	20,2	−5,3	17,2	. .	36,0	92,4	6,3
266. Kiel	2,8	3,1	+0,3	33,4	28,7	−4,7	15,3	7,4	59,1	91,5	6,2
267. Kottbus	2,7	5,0	+2,3	25,9	19,7	−6,2	11,9	.	49,4	91,9	6,1
268. Zwickau	3,0	3,2	+0,2	34,3	28,0	−6,3	13,1	4,9	51,6	92,5	6,1
269. Annaberg	3,6	3,7	+0,1	27,0	21,1	−5,9	16,0	.	41,8	92,9	5,9
270. Geestemünde	2,0	2,4	+0,4	36,5	30,0	−6,5	5,3	. .	57,1	92,2	5,9

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
271. Nieder-Schönhausen	6,2	3,0	−3,2	29,0	27,1	−1,9	6,6	.	66,8	91,3	5,7
272. Koburg	3,6	2,7	−0,9	26,0	22,4	−3,6	11,6	.	42,0	92,8	5,7
273. Chemnitz	3,0	3,1	+0,1	38,7	30,9	−7,8	14,7	5,6	62,1	93,1	5,5
274. Magdeburg	3,2	3,4	+0,2	31,5	25,2	−6,3	14,8	6,1	55,9	91,5	5,5
275. Mühlhausen i. Th.	3,2	3,8	+0,6	34,5	25,3	−9,2	9,2	.	52,2	93,1	5,5
276. Rendsburg	3,3[2])	4,0	+0,7	29,0	26,2	−2,8	8,8	.	50,8	93,0	5,3
277. Altona	3,8	4,2	+0,4	31,4	24,8	−6,6	14,8	6,8	64,1	92,0	5,2
278. Hamburg	3,3	3,5	+0,2	29,6	24,3	−5,3	13,7	8,6	62,3	91,2	5,2
279. Fürstenwalde	2,7[7])	3,8	+1,1	28,6	26,4	−2,2	8,6	.	63,0	93,2	5,2
280. Eberswalde	3,6	3,8	+0,2	29,9	24,7	−5,2	8,9	.	47,2	93,2	5,0
281. Nordhausen	4,0	3,4	−0,6	27,7	24,5	−3,2	8,1	.	42,1	92,3	5,0
282. Guben	2,5	2,7	+0,2	31,2	24,4	−6,8	11,8	.	51,0	93,7	4,8
283. Königsberg	2,4	2,6	+0,2	30,6	29,2	−1,4	16,3	4,8[6])	50,1	91,6	4,8
284. Wittenberg	2,7[8])	2,0	−0,7	29,2	24,1	−5,1	9,0	.	37,0	94,3	4,6
285. Prenzlau	2,7	2,7	0,0	31,0	23,9	−7,1	13,0	.	37,9	93,2	4,6
286. Leipzig	3,4	3,5	+0,1	33,5	25,7	−7,8	19,9	6,6	58,6	92,9	4,5
287. Memel	2,9	2,2	−0,7	26,7	25,5	−1,2	9,2	.	40,0	89,8	4,5
288. Wittenberge	3,2[4])	4,1	+0,9	33,7	31,5	−2,2	10,5	.	57,6	94,0	4,3
289. Halle a. S.	3,4	4,4	+1,0	33,5	27,6	−5,9	18,3	6,5	51,3	93,7	4,2
290. Luckenwalde	2,7	3,0	+0,3	29,2	23,0	−6,2	11,6	.	73,5	93,0	4,2
291. Bernburg	3,4	3,9	+0,5	34,4	25,0	−9,4	11,4	.	51,2	94,2	4,2
292. Stargard i. Pom.	2,6	2,8	+0,2	29,7	24,8	−4,9	9,2	.	22,3	93,0	4,1
293. Burg a. Ihle	4,1	3,9	−0,2	36,0	28,0	−8,0	12,2	.	61,5	94,1	4,0
294. Greifswald	4,4	4,0	−0,4	35,4	30,0	−5,4	30,3	.	21,2	95,3	4,0
295. Aue	.	2,0	.	.	34,9	.	9,3	.	59,8	95,9	3,9
296. Freiberg i. S.	4,1	3,4	−0,7	28,0	22,4	−5,6	16,4	.	47,5	95,3	3,9
297. Merseburg	3,0	3,0	0,0	31,8	25,5	−6,3	10,4	.	40,5	95,5	3,9
298. Stettin	2,5	2,6	+0,1	35,2	27,3	−7,9	13,3	5,3	57,6	92,7	3,9
299. Wandsbek	3,1	3,6	+0,5	33,1	28,9	−4,2	11,9	.	66,0	93,7	3,9
300. Meiningen	4,7[3])	3,5	−1,2	.	23,3	.	8,1	.	33,0	93,6	3,9
301. Rathenow	3,2	3,1	−0,1	31,7	25,7	−6,0	11,5	.	54,0	94,9	3,8
302. Apolda	2,4	2,1	−0,3	33,4	27,7	−5,7	12,2	.	66,3	95,3	3,8
303. Jena	3,6[6])	4,7	+1,1	35,4	33,5	−1,9	24,8	.	53,8	94,0	3,8
304. Kolberg	2,3	1,7	−0,6	32,0	28,1	−3,9	11,3	.	34,0	93,6	3,7
305. Lüneburg	4,2	3,4	−0,8	28,3	23,0	−5,3	7,6	.	47,8	95,2	3,7
306. Weißenfels	4,0	3,1	−0,9	36,0	31,2	−4,8	13,3	.	55,6	94,6	3,7
307. Flensburg	3,0	2,8	−0,2	32,2	26,0	−6,2	8,7	4,5[6])	50,5	94,8	3,5
308. Schleswig	3,9	3,5	−0,4	26,3	21,9	−4,4	7,1	.	39,5	95,7	3,5
309. Stralsund	2,8	2,6	−0,2	27,9	23,5	−4,4	11,0	.	36,0	95,6	3,5
310. Weimar	4,0	5,1	+1,1	23,9	21,2	−2,7	10,8	.	46,4	95,7	3,5
311. Arnstadt	.	3,9	.	.	28,5	.	10,5	.	55,4	95,5	3,5
312. Eisenach	3,4	3,3	−0,1	32,8	27,0	−5,8	10,0	.	53,5	94,8	3,4
313. Sonneberg	.	2,0	.	.	30,0	.	15,3	.	64,4	96,3	3,4
314. Dessau	3,1	3,9	+0,8	32,9	24,0	−8,9	12,0	5,0[6])	48,7	94,8	3,4
315. Insterburg	2,6	2,6	0,0	29,2	24,8	−4,4	8,3	.	24,5	93,8	3,3

Haupttabelle (Fortsetzung).

Städte	Selbstmordziffer 1895 bis 1904	Selbstmordziffer 1905 bis 1911	Selbstmordziffer Differenz	Geburtenziffer 1895 bis 1904	Geburtenziffer 1905 bis 1911	Geburtenziffer Differenz	Uneheliche Geburtenziffer 1905—11	Ehescheidungsziffer 1900—09	Sozialdem. Stimmenziffer 1912	Protestanten (1. Dez. 1910) %	Katholiken (1. Dez. 1910) %
316. Schönebeck	2,5[4])	2,3	−0,2	35,3	32,1	−3,2	12,6	.	66,0	95,3	3,3
317. Stendal	4,0	3,2	−0,8	32,6	27,6	−5,0	11,9	.	39,8	95,8	3,3
318. Cöthen	2,8	3,8	+1,0	29,5	24,9	−4,6	11,7	.	42,8	95,0	3,3
319. Aschersleben	3,1	3,2	+0,1	36,2	29,3	−6,9	12,8	.	51,5	95,8	3,2
320. Stolp i. Pomm.	2,0	2,0	0,0	33,5	29,8	−3,7	8,5	.	31,0	93,9	3,2
321. Gotha	5,0	5,2	+0,2	28,8	25,0	−3,8	10,4	.	56,3	95,0	3,2
322. Crimmitschau	2,7	3,9	+1,2	33,2	25,3	−7,9	14,2	.	59,2	96,2	3,1
323. Anklam	.	2,3	.	.	27,6	.	9,0	.	25,0	96,0	3,1
324. Wurzen	3,7	3,6	−0,1	33,4	25,9	−7,5	12,4	.	58,5	96,8	3,0
325. Köslin	2,0	2,1	+0,1	30,8	28,4	−2,4	9,5	.	38,8	95,6	3,0
326. Tilsit	2,0	2,1	+0,1	28,8	25,4	−3,4	10,3	.	38,2	92,3	3,0
327. Altenburg	3,9	4,0	+0,1	31,8	25,5	−6,3	13,5	.	56,0	96,3	3,0
328. Gera	3,8	3,7	−0,1	33,2	23,2	−10,0	17,0	.	55,4	95,0	3,0
329. Döbeln	3,5	3,9	+0,4	33,0	24,9	−8,1	11,8	.	53,2	96,5	2,9
330. Reichenbach i. V.	2,7	2,7	0,0	40,3	28,0	−12,3	11,9	.	56,7	95,6	2,9
331. Naumburg	4,5	2,8	−1,7	26,4	22,0	−4,4	10,0	.	36,9	96,6	2,9
332. Zeitz	2,7	3,1	+0,4	37,9	30,6	−7,3	11,2	.	61,0	95,8	2,8
333. Lübeck	2,8	2,8	0,0	30,4	25,5	−4,9	10,4	4,1	52,9	96,1	2,8
334. Güstrow	3,5	3,0	−0,5	27,7	22,5	−5,2	15,6	.	47,0	97,8	2,7
335. Glauchau	5,2	3,7	−1,5	35,1	25,5	−9,6	13,9	.	59,5	96,5	2,6
336. Eilenburg	2,6[7])	2,8	+0,2	35,7	31,7	−4,0	11,7	.	53,0	96,5	2,5
337. Itzehoe	2,3[4])	2,5	+0,2	36,3	29,6	−6,7	11,0	.	53,5	96,3	2,3
338. Schwerin	2,5	1,6	−0,9	22,7	18,0	−4,7	8,2	.	46,5	97,0	2,3
339. Greiz	2,5	2,6	+0,1	31,0	20,3	−10,7	8,2	.	44,0	95,7	2,2
340. Rostock	2,5	2,4	−0,1	29,7	26,9	−2,8	21,7	4,3[6])	54,0	96,0	2,1
341. Wismar	2,2	2,1	−0,1	27,7	26,8	−0,9	8,3	.	56,0	97,3	2,0
342. Zerbst	4,4	3,5	−0,9	29,9	26,5	−3,4	11,5	.	47,3	97,3	1,8
343. Meerane	4,6	4,0	−0,6	39,6	27,4	−12,2	15,3	.	68,0	98,0	1,5
Zusammen	2,5	2,6	+0,1	33,3	28,6	− 4,7	11,9		41,6		