

## Werk

**Titel:** Kirchengeschichte

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1909

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1909\\_0012|log60](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log60)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

von dem S. 5 gegebenen Druckfehlerverzeichnis, noch zahlreiche Fehler.

Strassburg. (Fortsetzung folgt). N o w a c k.

## Kirchengeschichte.

### Neuere Kirchengeschichte.

(Gegenreformation, Renaissance und Humanismus, Erasmus.)

- DUJNSTEE, Fr. X. P., Polemica de s. s. eucharistiae sacramento inter Barthol. Arnoldi de Usingen eiusque olim in universitate Erphurdiana discipulum Martinum Lutherum anno 1530. Würzburg, Stahel 1903. VIII 98. M. 2.50. — GREVING, J., Joh. Eck als junger Gelehrter. (Reformationsgesch. Studien H. 1.). Münster, Aschendorff 1906. XIV 173. M. 3.—. — BÖHMER, H., Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola, übersetzt. XIII 66. Leipzig, Dieterich 1902. M. 1.—. — DERSELBE: Die Jesuiten. (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig, Teubner 1904. 164. 2. verb. Aufl. 1907. M. 1.—. — Sammlung gemeinverst. Vorträge Nr. 41: HOLL, K., Die geistl. Uebungen des Ignatius v. Loyola. Tübingen, Mohr 1905. 35. M. —.80. — GOETZ, L. K., Ignatius v. Loyola und der Protestantismus. München, Lehmann 1902. 40. M. —.50. — FRIEDENSBURG, W., Die ersten Jesuiten in Deutschland. (Schriften für das deutsche Volk, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte Nr. 41). Halle, Haupt 1905. 74. M. —.15. — BRAUN, W., Kardinal Gasparo Contarini, ein Vertreter des Reformkatholizismus in den Tagen der Reformation. Leipzig, Deichert 1903. 89. M. 1.20. — SCHNÖRING, W., Johannes Blankenfeld (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 86). Halle, Haupt 1905. IV, 115. M. 1.20. — KISSLING, J. B., Lorenz Truchsess v. Pommersfelden. 1473—1543, Domdechant von Mainz. Mainz, Kirchheim 1906. VIII 96. M. 1.20. — Sammlung gemeinverst. Vorträge Nr. 40: WERNLE, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. Tübingen, Mohr 1904. 47. M. 1.—. — HERMELINK, H., Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen, Mohr 1907. 55. M. 1.20. — RICHTER, M., Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften. Leipzig, Heinsius 1907. VI 69. M. 2.50. — KALKOFF, P., Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 79 u. 81). Halle, Niemeyer 1903 u. 1905. V, 112, 119 à M. 1.20.

Wir beginnen unser Referat mit einigen Schriften zur Geschichte der Gegenreformation, insbesondere des Jesuitenordens, fügen aber sogleich hinzu, dass sie ein vollkommenes Bild von der auf diesem Gebiete gegenwärtig herrschenden Tätigkeit nicht geben; sie sind ein kleiner Ausschnitt, so wie er uns zur Besprechung gerade an die Hand gegeben wurde, zumeist protestantischen Ursprungs. Die Arbeit der katholischen Wissenschaft, die namentlich in den von L. Pastor herausgegebenen „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Reformationsgeschichte“ auf diesem Gebiete besonders rege ist, wird später berücksichtigt werden.

Die Lutherforschung der Gegenwart leidet, mehr als sie sich selbst gestehen will, an dem Mangel einer genügenden Berücksichtigung der katholischen Gegenliteratur gegen den Reformator. Die mittelalterliche Theologie als der Boden, aus dem heraus er sich entwickelte, pflegt durchforscht zu werden, aber die Schriften seiner gleichzeitigen Gegner werden kaum herangezogen. Und doch sind sie sehr wichtig, nicht nur als Zeitspiegel, sondern auch für das Verständnis Luthers selbst. Hier haben wir die gegnerische Exegese seiner Arbeit, die auf alle Fälle, mag sie auch noch so verzerrt sein, sein Werk beleuchtet — was gäben wir drum, wenn uns etwa Schriften der judenchristlichen Gegner des Paulus bekannt wären?! Von da aus ist die Publikation von DUJNSTEE freudig zu begrüßen. Sie ist ein Traktat gegen die Abendmahlslehre in Luthers Schrift *de captivitate babilonica ecclesiae*, sein Verfasser ist Bartholomäus Arnoldi von Usingen, der einstige Erfurter Lehrer Luthers. Der Meister also korrigiert den aus der Art geschlagenen Schüler! Die ganze Luthersche Sakramentslehre wird kritisch durchgegangen, die einzelnen termini besprochen; da sie in den Abendmahlsstreitigkeiten der Reformationszeit nachwirken, ist die Schrift auch zum Verständnis dieser wertvoll. Im Anhang ist ein angeblich von Hermann v. d. Busche stammendes Gedicht gegen die Messe mitgeteilt, das von Usingen selbst beantwortet wurde. Der Herausgeber, der das Manuskript des Traktates auf der Würzburger Universitätsbibliothek fand, hat zur Erläu-

terung Belege aus der Scholastik und dem Tridentinum beigelegt; seine Polemik gegen die Protestanten hätte er dabei in einer wissenschaftlichen Publikation unterlassen können. — Vornehm gehalten in dieser Hinsicht ist die Arbeit von GREVING, mit der ein neues Unternehmen zur Erforschung der Reformationszeit eröffnet wird. Gerade die oben von uns markierte Lücke sucht es auszufüllen. Zwar ein corpus catholicorum, wie es früher einmal vorgeschlagen war, soll nicht geschaffen werden, wohl aber Studien und Texte zur Kenntnis gerade der katholischen Theologie der Reformationszeit veröffentlicht werden; GREVING selbst ist mit einer Biographie Ecks beschäftigt, seine Studie beleuchtet nach allen Seiten hin eine Jugendarbeit des bekannten späteren Luthergegners Eck, seinen Chrysopassus (der seltsame Name ist eine Verdrehung aus Apoc 21 20); die Quellen werden erörtert, dann vor allem die hier vertretene Theologie, es handelt sich wesentlich um die Prädestinationsfrage. Eck steht hier den sogen. moderni ziemlich nahe; er fasst Prädestination und Reprobation vornehmlich als Akte des göttlichen Willens und nebenbei des göttlichen Erkennens. Das schwierige Problem nach dem Verhältnis der göttlichen Bestimmung zu menschlicher Tätigkeit löst Eck — theologisch gar nicht übel, in Wendts System der christlichen Lehre z. B. begegnen ähnliche Gedankengänge, wenn auch natürlich unter anderer Fassung des Lohn- und Verdienstbegriffes — durch Annahme eines Zusammenwirkens von Freiheit und Gnade. Gott ist nur *causa universalis*, nicht *totalis*. Aber andererseits verwirft Eck den Pelagianismus. Die Schrift lässt ihn deutlich sympathischer erscheinen, als wir ihn zu sehen gewohnt sind. GREVINGS Unternehmen hat solchen Beifall gefunden, dass auch Protestanten ihre Mitarbeit zugesagt haben; das zweite Heft brachte dann auch schon einen Beitrag aus der Feder von Otto Clemen.

Das Zentrum der Gegenreformation bildet der Jesuitenorden. Ueber ihn liegen eine Reihe wertvoller Arbeiten aus protestantischer Feder vor. Der Bonner Kirchenhistoriker BÖHMER bietet eine Autobiographie des Ordensstifters, die in den

Acta Sanctorum, Juli Bd. 7, S. 634 ff. steht und bisher kaum benützt wurde. Es sind Diktate des Ordensstifters an den Jesuiten Gonzalez aus den Jahren 1555 und 1553. von diesem ausgefeilt. (Ueber die ganze Ueberlieferungsfrage unterrichtet jetzt ausgezeichnet J. Susta: Ignatius v. Loyolas Selbstbiographie in: Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung Bd. 26, S. 45—106). Die Vermutung BÖHMERS, dass im Anfang etwas fehle, hat sich nicht als stichhaltig erwiesen, und von einem absichtlichen Zurückhalten des Originals darf gleichfalls keine Rede sein. Aber es liegt der Vermutung doch der richtige Gedanke zugrunde, dass diese Selbstbiographie als offizielle Ordensbiographie nicht genügte, sie ist durch Ribadeneira und Polanco verdrängt worden. Inhaltlich ist die Autobiographie hochinteressant. Susta sieht mit Recht in ihr die Anfänge psychologischer Schriftstellerei. Der Vergleich mit Luther reizt, aber wie ganz anders auf beiden Seiten das religiöse Grunderlebnis! Wie visionär-phantastisch und mechanisch bei dem Ritter — kann er doch kurz nach seiner Bekehrung einen maurischen Ritter ermorden wollen! — wie tief innerlich bei dem Mönche! Wer Loyola und sein Institut kennen lernen will, muss sein Selbstbekenntnis gelesen haben. — Die Publikation war für B. Vorstudie zu einer Gesamtdarstellung des Ordens, die in der bekannten Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ erschien und bereits die zweite Auflage erlebt hat. Die bescheiden nur als „historische Skizze“ bezeichnete Arbeit gibt die beste Darstellung, die wir zur Zeit über den Orden besitzen, anhebend mit dem Lebenslaufe des Begründers, durch die Geschichte hindurchführend, in den verschiedensten Ländern die jesuitische Frömmigkeitspraxis schildernd, um mit einem Resumée über die gegenwärtige Bedeutung des Ordens zu schliessen. Katholische Kritik ist mit dem Buche nicht zufrieden gewesen, hier zu befriedigen ist aber wohl kaum möglich, es sei denn auf Kosten der geschichtlichen Treue, von jeder gehässigen Polemik ist die Schrift frei, evangelisches und katholisches Frömmigkeitsideal können nun einmal sich nicht decken. — Aber wir sollten die katholische Fröm-

migkeit kennen lernen! Einen hervorragenden Beitrag dazu bringt der Vortrag von HOLL. Er nennt sich „eine psychologische Studie“ und will die im Mittelpunkte jesuitischer Frömmigkeitspraxis stehenden sogen. geistlichen Exerzitien Loyolas verständlich machen. Es geschieht in der Form einer meisterhaften Analyse. Man durchlebt die einzelnen Stationen mit, erkennt den ungemein feinen Aufbau, versteht ihre Wirkung und bekommt vollen Respekt vor dem pädagogischen Talente des Meisters, der seine Jünger mit Zwang durch Hölle und Himmel so hindurchführt, dass sie schliesslich gar nicht merken, wie sehr sie geleitet worden sind, sondern glauben, alles selbst erlebt zu haben. HOLL anerkennt durchaus die Wirkungskraft dieser die ganze Seele durchrüttelnden Uebungen, aber sie bleiben Hilfsmittel für die Unmündigen, so gut wie der Drill von Heiligungsversammlungen, Zeltmission u. dgl. auf protestantischem Boden. — Das Schriftchen von GOETZ, dem Bonner altkatholischen Professor, steht im Dienste der Polemik. Er wendet sich gegen die erste Nummer in Duhrs „Jesuitenfabeln“. Duhr bekämpft hier die These: Ignatius v. Loyola hat den Jesuitenorden zur Ausrottung des Protestantismus gegründet. Die Polemik von GOETZ ist m. E. verfehlt. Es ist eine nicht zu bestreitende Geschichtstatsache, dass Loyola seinen Orden nicht als antiprotestantisches Kampfmittel gestiftet hat. Das muss G. selbst (S. 6 u. ö.) zugeben. Eine andere Frage ist, ob die Bekämpfung des Protestantismus, die je länger desto deutlicher das Ziel des Ordens geworden ist, auf der Linie naturgemässer Entwicklung des Ordens lag. Diese Frage wird man bejahen müssen. Aber man darf beide Fragen nicht miteinander vermengen, wie G. tut, Gründung und Entwicklung sind verschiedene Dinge. Die von G. angezogene Formulierung des Problems durch Gothein (S. 12) ist treffend. Er schreibt: „Unzweifelhaft ist der Gedanke, von dem Ignatius ausgegangen, der der Mission gewesen; aber enthielt nicht schon das erste vorläufige Gelübde in dem Versprechen der Dienstbereitschaft gegen den Papst auch ausdrücklich die Eventualität, dass dieser sie gegen die Ketzer verwende?“ G. aber sagt

(S. 11): „Die Ausrottung des Protestantismus darf also quellenmässig . . . als das wahre Ziel der Gründung der Gesellschaft Jesu bezeichnet werden.“ Das geht zu weit. Interessant sind die von G. zusammengetragenen Aeusserungen des Ordensstifters über den Protestantismus. — Den ersten Jesuiten auf deutschem Boden hat W. FRIEDENSBURG eine kleine Schrift gewidmet, quellenmässig gearbeitet. Es sind Peter Faber, Nic. Bobadilla und Claudius Jajus. Auf dem Wormser Religionsgespräche zieht Faber die Aufmerksamkeit des Nuntius Morone auf sich; dieser wünscht als Gehilfen einiger dieser „spanischen Priester“. Aber nur langsam dringen sie vor, Bobadilla wird abgeschoben, als er dem Interim entgegenzutreten wagt, Jajus gelangen einige, aber auch nicht ganz glatte Erfolge in Augsburg bei dem Bischof Otto v. Truchses, Faber bereitet dann künftiger verheissungsvoller Entwicklung die Bahn durch die Gewinnung des Petrus Canisius. Auf den ausserordentlich billigen Preis des instruktiven Schriftchens sei besonders hingewiesen. — Haben wir in den Jesuiten die schroffsten Gegner der Protestanten vor uns, so macht BRAUN mit der katholischen Mittelpartei bekannt, die durch Umbiegen der beiderseitigen Spitzen eine Versöhnung zu erzielen suchte und durch Umdeutung und Abschwächung der Pointen eine gewisse dogmatische Harmonie zu erzielen hoffte. Der bedeutendste theologische Führer dieser Richtung ist Kardinal Gasparo Contarini. BRAUNS Lebensbild ist geschickt und frisch gearbeitet, ohne Neues bieten zu wollen. Er stellt Contarini in geschichtliche Beziehung zum Reformkatholizismus unsrer Tage, aber das hat ihn verführt, der Begriffswelt, mit der C. arbeitet, nicht gerecht zu werden. Die Formel: „im Kopf Katholik, im Herzen Protestant“ trifft nicht zu. C. ist im wesentlichen Katholik geblieben, und Braun hätte uns zeigen müssen, inwiefern er von da aus Fühlung mit den Protestanten gewinnen konnte. — Hinein in den politischen Katholizismus führen die Schriften von SCHNÖRING und KISSLING. Johannes Blankenfeld, den SCH. monographisch behandelt hat, ist der Typus eines Curialisten, wie sie Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel u. a. ge-

zeichnet hat. Das Glück hat ihn merkwürdig begünstigt. Er ist 1478 oder 1479 geboren, wirkt 1504—1506 in Leipzig als juristischer Professor, dann kommt er nach Frankfurt a./O., ist hier an der Gründung der Universität stark beteiligt und bekleidet 1507 das Rektorat. 1512 kommt er als Orator des Kurfürsten von Brandenburg und Generalprokurator des deutschen Ordens nach Rom. Hier hat er eine bedeutsame Rolle gespielt in dem Handel der Curie mit Albrecht von Mainz, aus dem Luthers Kampf gegen den Ablass geboren wurde. Er ist es gewesen, der für Albrecht von Brandenburg das Mainzer Erzbistum erwirkt hat (vgl. SCHNÖRING S. 26 ff.); seine Berichte aus Rom, von denen wir Proben bekommen, sind sehr interessant. Nach Aufenthalt in Deutschland kommt B. nach Reval, dessen Bischof er ist, von da wieder nach Rom, um für den Deutschorden die damals an Polen abgetretenen Lande zurückzuerhalten und den ewigen Frieden zwischen Polen und Preussen zu hinterreiben. Aber er erreicht nichts, ausser für sich zu Reval das Bistum Dorpat. Allmählich nun wendet sich sein Geschick infolge der gewaltigen politischen Gährung, die hier zwischen Bistum, Deutschorden und Städte besteht, z. T. unter dem Eindringen der Reformation. 1525 wird B. Erzbischof von Riga, aber jetzt ereilt ihn sein Geschick. Die Stadt Riga fällt der Reformation zu, die Stadt Dorpat bemächtigt sich des bischöflichen Schlosses, der neugewählte Herr von Riga, Walter v. Plettenberg, lässt B. gefangen nehmen, nur gegen Verzicht auf seinen Reichsfürstenstand und die weltliche Macht, sowie gegen Lehnsid an W. v. Plettenberg wird er freigelassen. Alle Versuche, wieder hochzukommen, scheitern; er stirbt 1507 zu Torquemada in Kastilien — sic transit gloria! — Lange nicht so bewegt ist das Leben des Mainzer Höflings Lorenz Truchsess v. Pommersfelden gewesen. 1473 geb., 1486 Student in Heidelberg, 1487 Kanoniker in Mainz, 1504 gleichzeitiger Inhaber dreier Pfründen, 1513 Domdechante, ist er zwar allenthalben mittätig, aber doch in keiner Weise eine führende Persönlichkeit. Er bemüht sich um eine Reform des Klerus in humanistischem Sinne, tritt als Statthalter des Erzbischofs Albrecht



der reformatorischen Bewegung in Mainz und der Bauernrevolte entgegen. Wie das politische Intriguenspiel an den geistlichen Höfen lebendig war, zeigt sein Ausgang: er fällt einer Opposition des Domkapitels gegen den Erzbischof wegen dessen Verhalten bei den Packschen Händeln (1528) zum Opfer und stirbt ‚fern von Madrid‘ 1543 in Würzburg. Seinem humanistischen Sammeleifer verdankt die Geschichtswissenschaft das später von K. Hegel herausgegebene bedeutsame chronicon Moguntinum. Deutlich aber zeigt die ganze Figur dieses Domherrn, dass damals die Initiativkraft auf Seite der Reformation lag.

Einen sehr erheblichen Schritt näher an die Reformation führt uns die Persönlichkeit des Erasmus v. Rotterdam. Aber sofort gelangen wir hier auch in die allerschwierigsten und gegenwärtig umstrittensten Probleme hinein. Man pflegt Erasmus den „Fürsten der Humanisten“ zu nennen, die Beurteilung seiner Person ist mit der Gesamterscheinung des Humanismus aufs engste verknüpft. Wie ist dieser einzustellen? Ist er der Beginn einer neuen Zeit, bahnbrechend in dem Sinne, dass eine grosse Linie von der Renaissance, deren Teil der Humanismus ist, hinüberführt zur Aufklärung, deren Auswirkung die Gegenwart ist, sodass Renaissance und Gegenwart unmittelbar verknüpft wären, die Reformation aber gleichsam als „zwischen-  
eingekommener ψευδάγγελος (Gal 2 4)“ als Störenfried, Blütenknicker, Rückständiger erschiene? Oder ist er der Abschluss des Mittelalters, eine schöne und reiche Blüte hier gelegter Keime, die aber doch minderwertig wären gegenüber der Reformation, die sie besiegte und die die Neuzeit heraufführte? Heiss brennt gegenwärtig der Kampf, wenn auch die Gegner sich allmählich näher kommen, die Schrift, die die Ergebnisse zusammenfasste und Gemeinsamkeit neben Unterschied der Anschauungen fixierte, ist noch nicht geschrieben und kann auch noch nicht geschrieben werden. Um nur einige Namen zu nennen, so stehen Tröltzsch, Wernle, Köhler, gegenüber Hermelink, C. Neumann, Loofs, Kattenbusch, Hunzinger. Das Signal zum Kampfe hat Tröltzschs bekannter Artikel in der „Kultur der Gegenwart“ gegeben (vgl. diese Zeitschrift 1907 S. 41 ff; 71 ff.),

es dürfte aber nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dass Tröltzsch scharf pointiert, in geschlossenem Aufriss und in klarer Begründung das ausführte, was gelegentlich, gewiss nicht ohne Beeinflussung von Tröltzschs systematischen Fragestellungen, schon andere gesagt hatten; das Problem als solches ist sogar viel älter, Friedrich Nietzsche z. B. hat es scharf formuliert und zu Gunsten der Renaissance apodiktisch entschieden. Auch WERNLES Schrift fällt vor die Tröltzschschen Ausführungen. Er will den Komplex all derjenigen Begriffe und Anschauungen betrachten, die zu dem Sammelnamen „Renaissance des Christentums“ sich zusammenschliessen. WERNLE beginnt mit einer Begriffsgeschichte, zeigt, dass Christus renascens, Christianismus renascens ein Lieblingsausdruck Zwinglis und seiner Freunde ist; ihn hat Erasmus an die Hand gegeben. „Wenn irgend einer, so ist Erasmus durch sein grosses Lebenswerk der Schöpfer und Anlass des Wortes gewesen.“ Doch welcher Begriff war bei dem Worte? Negativ: Die Erkenntnis der tiefen Schäden des mittelalterlichen Christentums in allen seinen Gliederungen. Positiv: „Die Rückkehr zum Glorienbild der ältesten Zeit, wie es die Apostelgeschichte gemalt hatte.“ Die Umwälzung begann in Italien, halb Plato, halb Paulus — „die beiden bezeichnen die höchsten Spitzen des Erlösungsgedankens“ — ohne dass man den Gegensatz zwischen beiden merkt; Marsilio Ficino erklärt in Vorlesungen die Briefe des Apostels und rückt ihn dadurch erstmalig in den Gesichtskreis der gebildeten Welt, ihm folgt in England Colet, der „Mann, dem Erasmus die entscheidende Wendung verdankte“. „Rückkehr zum N. T., den alten Vätern, Verdrängung der neuen Theologie durch die alte, echte, das ist seitdem für Erasmus festes Programm.“ Sein *enchiridion militis Christiani* ist die „erste reine Frucht der christlichen Renaissance.“ Er vertritt hier ein „simples, praktisches Laienchristentum“, an der Bergpredigt orientiert, von da aus auch den Paulus verstehend, vermischt mit Gedanken Platos und der Stoa. Gewiss, der Kern des Paulinismus fiel damit unter den Tisch, „allein dem Erasmus gereicht dieses Unverständnis des Paulus nicht zum Fehler. So lange die Bergpredigt im N. T.

steht, hat eine schlichte, sittliche Laitheologie, wie Erasmus sie vertrat, das Recht, unter den Christen gehört zu werden.“ Im Frühjahr 1516 erscheint des Erasmus bahnbrechende Ausgabe des griechischen N. T., nachdem inzwischen auch in Frankreich unter Lefèvre d'Étaples eine Renaissancebewegung mit Paulus an der Spitze auftauchte und Erasmus beeinflusste. Jenes N. T. war trotz aller Mängel „eine reformatorische Tat“, die beigegebene „Ermahnung an den Leser“ und „die Methode“ formulierten neu das Programm der neuen Frömmigkeit. „Christliche Philosophie“ im Einklang mit antiker Bildung heisst es, und das Christliche dabei ist Christentum der Bergpredigt. Etwas ungemein Grosses und doch mit einem ungeheuren Widerspruch behaftet: „Die Bibel soll ein Buch für die Laien sein, und ist doch ein Buch, das kaum die Theologen verstehen mit Hilfe gelehrter Kommentare.“ An diesem Widerspruch ist die Renaissance des Erasmus schliesslich zu Grunde gegangen. Diese *restitutio Christianismi* mit dem so einfach klingenden Programm des Bibelchristentums spaltete sich in eine ganze Reihe von Richtungen, sobald sie praktisch wurde, noch ganz abgesehen von dem Widerspruche der sich als irreformabel gebenden katholischen Kirche gegen jede Reform. Luther (echter Paulinismus), Seb. Franck, Eberlin v. Günzburg, Servet, sie alle vertreten *restitutio Christianismi* — die Bibel ist nun einmal keine Einheit, diese Tatsache spiegelt sich hier wieder. Ausserordentlich klar und packend hat WERNLE diese ganze Renaissancebewegung zu veranschaulichen verstanden, seine Beherrschung der n. t. Forschung kommt ihm ausgezeichnet zu statten, er zeigt in der Tat, dass er „sein altes Lieblingsgebiet, das N. T., auch in dem neuen Berufe (des Kirchenhistorikers) nicht vergessen hat“. — Freilich, nach HERMELINK wäre die ganze von Wernle gegebene Darstellung falsch. Seine Leipziger Antrittsvorlesung richtet sich gegen die ganze oben skizzierte Wertung der Renaissance, und es verschlägt dabei nichts, dass er durch seine Gegner „sehr angeregt“ ist und ihnen „viel zu verdanken hat“ (s. Vorwort). Denn das pflegt die Regel zu sein, wir bekennen das gleiche von H., auch wenn wir seiner Darstellung wider-

sprechen müssen. H. geht davon aus, dass Erasmus in der Gegenwart eine ganz verschiedene Beurteilung erfahren habe. Das ist richtig, aber es ist falsch, wenn hier fast „ein sich aufhebender Gegensatz“ (S. 2) erblickt wird. Der liegt zwischen Wernle und Tröltzsch, die das Evangelium der Bergpredigt als den Kernpunkt Erasmischer Theologie hinstellen, auf der einen Seite, und K. Müller und M. Schulze, die im Paulinismus die innerliche Kraft der Erasmischen Religiosität sehen, auf der anderen Seite, nicht vor. Wernle hat deutlich die Entwicklungslinie von Paulus zu Jesus bei Erasmus gezogen und gezeigt, wie Jesus und Paulus nicht in der modernen Antithese bei ihm stehen. Die von H. entgegengesetzten Theologen heben nur verschiedene Seiten Erasmischer Theologie heraus, die friedlich beieinander lagen. Volle Zustimmung wird H. finden, wenn er die Lösung des Problems Erasmus von einer „Hineinstellung des Humanistenkönigs in die ganze Kulturbewegung, der er zweifellos angehört hat“ (S. 3), erwartet; es fragt sich nur sofort wieder, wie man die Kulturbewegung beurteilt. H. knüpft an bei den religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Er rückt ihn zunächst als „eine von der italienischen Renaissance scharf zu unterscheidende Grösse“ von dieser ab, will hier nur „Kräftigungen“ und „Zuflüsse“ zugestehen, um das „Quellgebiet des nordischen Stromes“ diesseits der Alpen zu finden. Inhaltlich aber ist er „eingegliedert in die Reformbewegungen innerhalb der katholischen Kirche“ so gut wie die italienische Renaissance (C. Neumann!) als eine „Reformbewegung auf mittelalterlich-kirchlichem Boden“ aufzufassen ist, während „das antikisierende Heidentum nur als unfruchtbarer Seitenzweig zu erachten ist.“ Dieses Programm will H. beweisen; in historischem Aufrisse. Eine Vorblüte des deutschen Humanismus findet er in der beginnenden Laienkultur, die auch sofort zur italienischen Renaissance in Berührung tritt, ohne hier freilich „entscheidende“ Anregungen zu erhalten. Die Entscheidung musste vielmehr von den Universitäten als den Trägern der Bildung erfolgen. Hier, kommt der Laienkultur entgegen die Reaktionsbewegung der *via antiqua*. „Indem beide Be-

wegungen gleichermaßen die Parole nach Vereinfachung der Wissenschaft ausgeben, nach Reinigung der Theologie von den allzu scholastischen Spitzfindigkeiten“, finden sie sich zusammen. Sophismata contemnimus, de terminis non curamus, nos imus ad res, von diesem Motto der via antiqua aus werden „die drei echtsten Forderungen des Humanismus entwickelt: Rückkehr zu den Quellen, Ausbildung der Sprachwissenschaft und Pflege der Realwissenschaften, der Mathematik, Naturkunde und Geschichte.“ Man geht vom „reinen“ Aristoteles zurück bis auf die Bibel, man entwickelt Naturwissenschaft und Astronomie — „der Schüler des in Paris gebildeten Realisten Scriptoris ist der Astronom Stöffler in Tübingen, dessen Schüler heisst Märklin und dessen Schüler heisst Kepler.“ Doch welches sind die spezifisch-religiösen Ideen dieser Bewegung gewesen? Zunächst: „Vereinfachung der religiösen Technik“, dann „Universalismus der Auffassung“ — „ein schöner Bund des Lichts der Natur und der Gnade ist geschlossen“. Aber beileibe nicht modern! der weitgehende Universalismus, die scheinbare Gleichsetzung von Antike und Christentum ist „nur quantitativ, nicht aber prinzipiell verschieden von dem, was durch das ganze Mittelalter hindurch geübt wurde“ (S. 18). Das Ziel aber ist „Schaffung einer Persönlichkeitsreligion“ im Anschluss an das „Gesetz Christi“ im Matthäusevangelium; das ist die naturgemässe Folge des Rückganges auf die Quellen. Antisupranaturalismus liegt nicht vor, die humanistische Moral ist vielmehr „durch und durch dualistisch, motiviert durch den eudämonistischen Gedanken eines jenseitigen Ausgleichs.“ Kurz, „die ganze Frömmigkeit des Humanismus ist, wie sich ihrer Genesis nach auch nicht anders erwarten lässt, eine mittelalterliche, die nur die selbständige Leistung des sich eigenkräftig fühlenden Menschen gegenüber der kirchlichen Heilsvermittlung noch stärker betont, als es im Vulgärkatholizismus üblich ist.“ Erasmus nun „gehört vollständig in die Bewegung mit hinein“, er ist von der via antiqua aus zum reinen Humanismus durchgedrungen. „Neue Bahnen“ hat er nicht geschaffen, auf eine solche Frage gehört „ein entschiedenes Nein!“ Er ist „Formtalent“, „zunächst ein

journalistisches Talent“, der „Leitartikel zum Besten einer guten Sache“ geschrieben hat. Eine Religion der Bergpredigt bei ihm finden wollen, ist „einseitig“, nicht einmal „den Ansatz zu einer modern-antisupranaturalistischen Frömmigkeit“ darf man bei ihm finden, überhaupt keinen Fortschritt, sondern Rückschritt auf „den minder konsequenten voraugustinischen Standpunkt“. Was er geleistet hat, liegt auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit. Hier hat er mittelbar-sekundär auf die protestantische Wissenschaft gewirkt, er hat ebenfalls sekundär gewirkt auf die Dissenterbewegungen, „seine und des Humanismus unmittelbare Wirkung aber ist die Stärkung der Gegenreformation“. „Die Theologie des Jesuitenordens und des Tridentinums ist mit das Werk des Humanismus“ (S. 44). Denn — so fasst Hermelink zusammen — „der Humanismus ist der Reformkatholizismus des 15. und 16. Jahrhunderts“, er „gehört in die Geschichte des Mittelalters“. — Wer hat nun Recht, WERNLE oder HERMELINK? In gewissem Sinne zunächst beide. HERMELINK hat das Verdienst, das ihm nicht geschmälert werden darf, für die Entstehungsgeschichte des deutschen Humanismus neue Linien gezogen zu haben. Ich sehe sie vor allem in dem Aufweis der Beziehungen zwischen Humanismus und *via antiqua*, weniger in der Betonung der mittelalterlichen „natürlichen“ Theologie, denn darauf hatte namentlich Tröltzsch schon hingewiesen. Wir kennen jetzt dank H. die Kausalverknüpfung des Humanismus mit dem Mittelalter besser. Eine andere Frage aber ist es, ob nun die ganze humanistische Bewegung als ein Stück Mittelalter zu beurteilen ist, oder ob hier ein Neues ansetzt, das in der Aufklärung seine legitime Fortsetzung findet? Die Antwort gibt ein Werturteil, und in ein solches spielen stets dogmatische Momente mit hinein; das ist bei Tröltzsch, Wernle, wie auch bei HERMELINK deutlich zu spüren. Das Problem lässt sich auf dem Wege des exakten Tatsachenbeweises nicht lösen, die eigene Weltanschauung mischt sich stets hinein, und man kann nur das tun, sie möglichst gut zu begründen und damit akzeptabel zu machen, das letzte Wort spricht persönliches Empfinden. Gegen H.s Auffassung erheben sich starke Bedenken.

Seine Auffassung des Humanismus ist zu eng. Der Humanismus fällt doch wirklich nicht mit jenen Theologen zusammen, die von der *via antiqua* herkamen und nach kurzer Lutherbegeisterung in das Lager der Gegenreformation abschwenkten! Die Bewegung ist viel reicher und weiter. Es ist historisch nicht erlaubt, den deutschen Humanismus scharf von der italienischen Renaissance abzurücken, wenn, wie HERMELINK selbst zugesteht, Einflüsse stattgefunden haben. Die Bewegung muss als Ganzes ins Auge gefasst werden in allen ihren Verästelungen. Und sind denn die ins Lager der Gegenreformation Uebergegangenen alle deutschen Humanisten? Wo bleiben die Capito, Eoban Hessus, Ulr. v. Hutten, Melanchthon und zahlreiche andere? Die Rechnung: Humanismus = Vorstufe der Gegenreformation geht nicht glatt auf! Und Erasmus?! Seine Beurteilung durch H. ist zweifellos einseitig: er ist wahrhaftig nicht nur der Journalist; was Wernle über ihn sagt oder auch K. Müller, ist viel feiner und richtig empfunden. Erasmus bringt eine neue Religion in seiner *restitutio Christianismi*, und sie hat auch gewirkt — am stärksten in Holland, man lese nur *Rachfahls Wilhelm v. Oranien!* Und ist es Zufall, dass gerade Holland das Land der Wiedertäufer und Mennoniten gewesen ist, und gerade hier wiederum moderne Staatstheorien formuliert werden?! Man kann den Einfluss des Erasmus auf die Dissenters nicht zum „mittelbar sekundären“ herabdrücken, die Geschichte lehrt anderes, von Erasmus führt eine Linie hin zur Aufklärung und zur modernen Religiosität. Die Auffassung von der „Mittelalterlichkeit“ der Renaissancebewegung stützt sich im wesentlichen darauf, dass im Mittelalter Elemente natürlicher Theologie, natürlicher Sittlichkeit, natürlichen Empfindens, kurz gesagt: die *lex naturae* legitimiert war und in der Dogmatik ihre Stelle hatte. Gewiss, das ist richtig, hat auch m. W. niemand bestritten. Aber es kommt darauf an, welche Stelle sie einnahm; die *lex naturae* ist im Mittelalter nicht gefährlich geworden, weil der Supranaturalismus sie niederzudrücken verstand. Nun aber regen sich in der Renaissance und im Humanismus (sicher verschiedenartig, beim einen mehr, beim anderen we-

niger, aber darauf kommt es jetzt nicht an) die natürlichen Elemente mit aller Macht allenthalben, sie rütteln an den Ketten, der Wille zur Emanzipation ist da und spürbar — das ist etwas Neues, so gut wie der Sklave, der eine Revolte gegen seinen Herrn inszeniert, nicht mehr der alte Sklave ist, mag auch die Hacke und Schaufel, die er jetzt erhebt, die alte sein von ehedem, er hat sie früher so nicht benützt wie jetzt. Das Gleichnis mag zeigen, wie mit der Berufung auf die mittelalterlichen Naturrechtselemente nichts bewiesen ist. Sonst könnte man auch die französische Revolution als „Blüte des Mittelalters“ bezeichnen; denn die Lehre von der Volkssouveränität, wie sie dort zum Ausbruch kam, kennt bekanntlich schon das Mittelalter. Die Reformation aber hat den Emanzipationsprozess der Renaissance unterbrochen, für sie wurde der Komplex der *lex naturae* wieder ungefährlich, um in dem grandiosen Aufklärungsprozesse endlich alle Ketten abzuwerfen. Verwickelt aber wird der Prozess dadurch, dass die Reformation trotz prinzipieller Negation einer Selbständigkeit der *lex naturae* eine Fülle von Momenten enthielt, die unbewusst jenem Emanzipationsprozesse entgegenkamen, in ihn aufgenommen wurden und ihn beschleunigt haben. Insofern ist auch die Reformation an der Entstehung der modernen Welt hervorragend beteiligt.

Mit Absicht bin ich auf diese Probleme ausführlicher als üblich eingegangen; ihre Kenntnis ist zur Beurteilung des Reformationszeitalters unerlässlich. Sie enthalten eine Fülle von Aufgaben, die im wesentlichen sich in der Richtung der Einzelstudien bewegen müssen, zur Bekräftigung oder Widerlegung der Grundfragen. Vor allem tut eine systematische Durchforschung des Erasmus Not. Aber sie muss anders geschehen als RICHTER es unternimmt. RICHTERS Schrift ist gut gemeint, liest sich auch gut, aber sie kennt die Probleme nicht und auch nicht die neueste Literatur. Es wird im wesentlichen nur eine Analyse der Korrespondenz und der Gegenschriften von Luther und Erasmus geboten. Das führt leider nicht weiter. Ganz anders KALKOFFS Schrift! Sie enthält ein besonderes Kapitel: Die Verdrängung des Erasmus aus den Niederlanden und lehrt hier