

# Rezensionen = Comptes rendus

Autor(en): **[s.n.]**

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **33 (1939)**

PDF erstellt am: **19.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## REZENSIONEN — COMPTES RENDUS.

---

**Rosenfeld, Hans-Friedrich: Der hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende.** Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. Mit 8 Abbildungen und 3 Kartenbeilagen (*Acta Academiae Aboensis, Humaniora, X, 3*). Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Leipzig 1937. xx-552 SS.

In diesem umfangreichen und inhaltsschweren Bande bietet uns H.-Fr. Rosenfeld die bisher ausführlichste und in den wesentlichen Ergebnissen wohl abschließende Darstellung der Probleme kultgeschichtlicher, hagiographischer und ikonographischer Art, die sich an die Heiligengestalt des hl. Christophorus anknüpfen. Einen wichtigen Einschnitt in der geschichtlichen Entwicklung dieses ganzen Fragenkomplexes bildet die Entstehung des legendarischen Zuges des Tragens Christi durch den Helden der Legende und die etwa gleichzeitige, besondere ikonographische Darstellung des hl. Christophorus als Christusträger in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Diese zwei Faktoren beherrschten dann die ganze weitere Entwicklung der Volksverehrung und der bildlichen Darstellung des Heiligen während der großen Ausbreitung seines charakteristischen Kultes im weiteren Verlauf des Mittelalters und im Beginn der Neuzeit. So hat der Verf. in entsprechender Weise seine Darstellung in zwei chronologische Abschnitte geteilt. In den ersten drei Kapiteln wird der Zeitraum bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts behandelt und zwar im 1. Kap. Die Verehrung des hl. Christophorus in dieser Epoche (S. 3-143); das 2. Kap. bietet eine Übersicht der Kultstätten im Abendland bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts (S. 144-346); im 3. Kap. wird die ursprüngliche Passio untersucht (S. 347-365; S. 366 bringt Nachträge zu Kap. 1-3). Dem zweiten Abschnitt gehören die beiden folgenden Kapitel an, nämlich Kap. 4: Die Entstehung der Christusträger-Legende und die ältere Ikonographie des hl. Christophorus (S. 307-445) mit einem längeren Anhang: Übersicht über die Verbreitung der bildlichen Zeugnisse bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts (S. 446-472); und Kap. 5: Die *Legenda Aurea* und die von ihr unabhängigen Fassungen (S. 473-498). Im Anschluß an dieses Kap. veröffentlicht der Verf. zum ersten Mal eine bisher unbekannt gebliebene deutsche Fassung der Legende (gegenüber den zwei bisher bekannten Fassungen A und B als C bezeichnet) in Versen, aus einer Handschrift (D 187) der Kirchenbibliothek zu Annaberg im Erzgebirge (jetzt der Ratsbibliothek dort angegliedert); die Legende besteht aus 564 Versen (S. 500-519). Ein Anhang enthält den lateinischen Text der ursprünglichen Passio nach der ältesten, aus dem 8. Jahrhundert stammenden Überlieferung, wie sie in einer Würzburger Handschrift vorliegt (S. 520-529). Mit einem Sach-

register (S. 530-535) und einem sehr umfangreichen Ortsregister (S. 536-551), sowie Nachträgen bes. zu Kap. 4 und 5 (S. 552) schließt der Band ab.

Der hl. Christophorus ist ohne Zweifel ein geschichtlicher Heiliger, ein christlicher Blutzeuge, wahrscheinlich aus Kleinasien. Eine altchristliche, in Bithynien an der Straße von Chalkedon nach Nikomedeia gefundene Inschrift gibt an, daß der Bischof Eulalius von Chalkedon im Mai 450 den Bau einer Kirche zu Ehren des hl. Christophorus begonnen und die fertige Kirche am 22. September 452 eingeweiht habe, mit Niederlegung von Reliquien des Heiligen im Altar. Sein Name findet sich im Martyrologium Hieronymianum am 25. Juli und er stammt ohne Zweifel aus der orientalischen Quelle, die der Verfasser des großen Martyrerverzeichnisses benutzte, wenn auch im Osten der Festtag des Heiligen am 9. Mai begangen wurde (Martyr. Hieron. edd. H. Quentin et H. Delehaye, *Acta Sanct. Nov. II, pars post.*, S. 525). Diese für das 5. Jahrhundert bezeugte Verbreitung des liturgischen Kultes des hl. Christophorus im byzantinischen Osten kann nur auf einer echten Überlieferung beruhen, die an den geschichtlichen Martyrertod des Heiligen anknüpft. Echte historische literarische Zeugnisse über ihn sind nicht vorhanden. Die Passio des Heiligen beruht auf den apokryphen Akten des hl. Bartholomäus, die im 5. bis 6. Jahrhundert entstanden sind und ist rein legendarisch. Wie diese Passio gebildet wurde, behandelt der Verf. eingehend in Kap. 3, unter Zurückweisung irriger Ansichten über ihren Ursprung. Die im Orient entstandene Verehrung des hl. Christophorus (S. 8 ff.) kam dann früh ins Abendland, wie es mit vielen andern orientalischen Heiligen der Fall war. In ausführlichster Weise behandelt der Verf. in Kap. 1 und 2 die geographische Verbreitung der Verehrung des hl. Christophorus in allen Gebieten des christlichen Abendlandes und er sucht die besondern Anlässe aufzudecken, die zu der weiten Ausbreitung des liturgischen wie des populären Kultes des Heiligen Anlaß gaben. Interessant ist die Beobachtung, daß besonders einzelne Gegenden in charakteristischer Weise die Verehrung pflegten durch Kirchen, Kapellen, Altäre, Hospize, die dem hl. Christophorus geweiht wurden, sowie durch bildliche Darstellungen in Kirchen und Kapellen. Und hier treten einige Pilgerstraßen und dann die Alpenpässe, vor allem die Gegenden im Süden dieser Pässe, in bezeichnender Weise hervor; in Mittel- und Oberitalien ist Christophorus frühzeitig zum Pilgerheiligen geworden. Aber auch andere Beziehungen schufen Mittelpunkte seiner Verehrung, die sich früh z. B. in St. Gallen und auf der Reichenau feststellen läßt (S. 130). So ist das Alpengebiet und mit ihm die Schweiz in den Untersuchungen über die Ausbreitung des Kultus des Heiligen (S. 128 ff.) wie in der Statistik der Denkmäler in hervorragender Weise beteiligt (Diöz. Genf, S. 206; Diöz. Konstanz, S. 302 ff.; Diöz. Chur, S. 309 f.; Diöz. Basel, S. 318; Diöz. Lausanne, S. 320; Diöz. Sitten, S. 321). Unter den Denkmälern der Diöz. Lausanne wird S. 321, Num. 640 ein « Glasgemälde in der Kirche zu Hauterive, um 1325, jetzt in St. Nikolaus in Freiburg i. Ü. » aufgeführt, mit der irrigen Angabe bei Hauterive: « Kant. u. Bz. Neuenburg ». Es handelt sich um die alte Zisterzienserabtei Hauterive bei Fribourg, deren Glasfenster bekanntlich in die Chorfenster von St. Nikolaus gebracht

worden waren ; allein sie sind vor mehreren Jahren wieder in die Abteikirche von Hauterive bei Freiburg i. Ü. gebracht worden, unter Ergänzung der fehlenden und anderswo heute aufbewahrten Teile durch H. H. Broillet ; nach Mitteilung des letztern war in den ursprünglichen Glasfenstern kein hl. Christophorus vorhanden. Bei der Untersuchung des Ursprunges des Christophoruskultus in Neapel, unter byzantinischem Einfluß, wird die Festangabe des Heiligen auf dem berühmten Marmorkalender von Neapel aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts besonders betont (S. 17-18). Nach der neuesten Untersuchung von P. Delehaye über den Charakter und den Zweck dieses Kalenders (*Analecta Bollandiana* 1939, S. 7 ff.) bildete dieser kein wirklich in praktischem Gebrauch stehendes Festverzeichnis der Kirche von Neapel, sondern er bezweckte nur die Verherrlichung der Martyrer und den apologetischen Hinweis auf sie im allgemeinen ; so kann er nicht als sicheres Zeugnis für den tatsächlich bestehenden Kult des hl. Christophorus gewertet werden. Welches gewaltige Material der Verf. in diesem Abschnitt aufgesucht und verwertet hat, ergibt sich aus der « Statistischen Übersicht », S. 341-346, wo für alle in Betracht kommenden Gegenden des Abendlandes insgesamt 1267 Orte mit selbständigen Patrozinien (Kirchen, Kapellen, Klöster, Spitäler) und 1746 andere Kultdenkmäler (Altäre, liturgische Zeugnisse, Reliquien, Altarbilder und andere Bilder des Heiligen) aufgezählt werden, die in der Darstellung verwertet wurden : eine gewaltige Arbeitsleistung in dem Aufsuchen des Materials und dadurch ein Kriterium für den reichen Inhalt und ein Hinweis auf das Interesse, das die Untersuchung für so zahlreiche Gegenden bietet.

In der Untersuchung über die Entstehung des Zuges vom Tragen Christi durch den Fluß, der abendländischen Christusträger-Legende, die mit der ursprünglichen Passio verbunden wurde, kam Rosenfeld zu dem interessanten Ergebnis, daß diese Legende aus der um die Mitte des 12. Jahrh. entstandenen Darstellung des hl. Christophorus als Träger des Heilandes sich gebildet hat (S. 429 ff.). Die Parallele dazu bot die Legende des Julianus Hospitator, die im 12. Jahrhundert vorhanden war, und berichtet, dieser Heilige habe sich an einem reißenden Flusse niedergelassen um arme Pilger zu beherbergen und sie in seinem Kahn über den Fluß zu setzen. Und in einer Nacht holte er so einen vor Kälte fast erstarrten Mann über den Fluß und trug ihn in seine Hütte ; dort erwies er sich als Christus selbst. Alle Einzelheiten der Legende lassen sich aus dem Namen und der alten abendländischen Darstellung des hl. Christophorus erklären. Die ältesten bildlichen Darstellungen des Heiligen im Abendlande, die wohl mit dem 10. Jahrhundert beginnen (ältestes Bild in S. Maria antiqua in Rom), bieten nichts, was über die ursprüngliche Passio hinausgeht (S. 378 ff.). Allein um die Mitte des 12. Jahrhunderts erscheint gleichzeitig im südlichen Alpengebiet und in Portugal das neue Motiv des Christusträgers ; zunächst nur ikonographisch, ohne Handlung, in Form eines Attributes des Heiligen, neben dem grünenden Stab, den er in der Hand trägt (S. 391 ff.). So ist Christophorus wohl der erste Heilige, der durch Wortillustration, d. h. durch in das Bild übertragene etymologische Interpretation seines Namens

dargestellt wurde. Der Umstand, daß diese bildliche Auffassung rasch eine besondere Entwicklung im Südalpenland gefunden hat, wo in S. Vincenzo di Galliano die Riesengestalt des Heiligen mit dem grünenden Stab im Anfang des 11. Jahrhunderts begegnet, weist wohl darauf hin, daß diese Darstellung hier ihren Ausgang genommen hat. Und die Christus-träger-Legende ist wahrscheinlich in der gleichen Gegend entstanden. Unter dem Einfluß der Legende bildete sich dann das Motiv des Tragens Christi durch die Wellen des Stromes mit den Einzelheiten, das vom 13. Jahrhundert ab sich so weit verbreitete, in Parallele mit der Volksverehrung des Heiligen. In den Ausführungen des Verfassers über diese Probleme finden sich eine Reihe von interessanten und wichtigen Hinweisen und Erörterungen über die Bilder wie über die Legende. Unter den zahlreichen ikonographischen Denkmälern, die im Anhang zum 4. Kap. (S. 446 ff.) verzeichnet werden, mit entsprechenden bibliographischen Angaben, sind auch verschiedene Gebiete der Schweiz vertreten (z. B. alte Diöz. Konstanz, S. 460 f.; Diöz. Chur mit Tessin, S. 461 f.; Diöz. Basel und Diöz. Lausanne, S. 464). Ihre am meisten verbreitete Fassung erhielt die abendländische Christophoruslegende mit dem Motiv des Tragens Christi durch den Strom als Einleitung durch die Redaktion in der *Legenda aurea* des Jacobus von Varazze. Neben ihr werden im 5. Kap. (S. 473 ff.) die drei deutschen Fassungen kritisch untersucht, zu dem Zwecke, aus diesen vorhandenen Fassungen die älteste Form der Christus-träger-Legende, wie sie im südlichen Alpengebiet geschaffen wurde, zu erschließen. Für einzelne Züge läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie der Urfassung angehörten. Die Arbeit Rosenfelds bildet so einen sehr wichtigen und interessanten Beitrag zur Hagiographie, zur religiösen Volkskunde, zur christlichen Ikonographie und zur Legendenforschung. Ihre Ergebnisse sind in allen wesentlichen Punkten durch die eingehende kritische Untersuchung gesichert und die so zahlreichen Denkmäler und Quellenzeugnisse aus weiten Gebieten des Abendlandes, die vom Verfasser herangezogen wurden, erhöhen ihre Bedeutung und ihren Wert.

*J. P. Kirsch.*

---

**Geschichte der Stadt Bremgarten im Mittelalter.** Beiträge zur Geschichte einer mittelalterlichen Stadt. Von Dr. Eugen Bürgisser. (Argovia 49. Bd. 1937.) 188 S. Verlag H. R. Sauerländer & Co. Aarau.

Das schöne Reuß-Städtchen findet in dieser Arbeit für die ersten Jahrhunderte seines Bestehens eine gediegene Darstellung. Sie darf gleichsam als Jubiläumsschrift aufgefaßt werden, da sein Name zum erstenmal im habsburgischen Nachteilungsvertrag von 1238-39 genannt ist. 1246 ist sie bereits als *civitas* bezeichnet. Eingehend wird die Stadtverfassung untersucht. Beachtenswert ist vor allem das Kapitel über die städtische Vogtei. Bremgarten zeigt nämlich unter den österreichischen Städten im Aargau den Sonderfall, daß es als einzige Stadt Vogteirechte in größerem Umfang erwarb und diese bis 1798 zu behaupten vermochte. Anschließend

an die Darstellung des städtischen Haushalts untersucht B. die Verhältnisse der städtischen Bürgerschaft, besonders ihre Herkunft. Der absolut demokratische Charakter der Stadtverfassung, der dauernd gewahrt blieb, ermöglichte das Aufkommen stets neuer Geschlechter, so daß sich ein Patriziat nicht zu bilden vermochte. Die Stadt zählte zu Ende des Mittelalters 900-1000 Einwohner. Sie lebten von den Erzeugnissen der Handwerke, die sie auf den Wochenmärkten feilboten; andere waren infolge der günstigen Verkehrslage Schiffer auf der Reuß oder lebten vom Verkehr mit Zug und Zürich, das sie mit Gemüse, Obst und Getreide belieferten und woher sie dafür gewerbliche Erzeugnisse bezogen. Br. blieb freilich immer Kleinstadt, und wegen der Kleinheit und der Nähe Zürichs kam es nicht zur Ausbildung einer starken Produzentengruppe, d. h. es entstanden keine Zünfte. Das Gesamtbild der städtischen Wirtschaft bleibt ein recht bescheidenes.

Uns interessiert vor allem das 4. Kapitel über die kirchlichen Verhältnisse Bremgartens (S. 96-142). Die Pfarrei wurde ziemlich sicher schon vor 1258 selbständig, war aber noch 1275 schwach dotiert. Der Großteil der Kirchherren und Leutpriester stammte aus ritterlichen Geschlechtern. Die Pfarrkirche unterstand ganz dem Rate der Stadt, der sich intensiv auch in kirchliche Angelegenheiten einmischte. So hat er z. B. 1510 die Abhaltung einer täglichen Vesper verlangt. Selbst eine eigene Gerichtsbarkeit über den Leutpriester und die Kapläne machte er gegenüber dem bischöflichen Gerichte geltend. 1519 mußte der damalige Dekan Bullinger (Vater des Reformators) der Obrigkeit ausdrücklich erklären, daß es ihm und nicht dem Rate zustehe, die Pfarrei zu verwalten! Dem Pfrundwesen schenkt B. besondere Aufmerksamkeit. Er schreibt: « Eine der auffälligsten Erscheinungen des ausgehenden Mittelalters ist die stets zunehmende Zahl frommer Werke und kirchlicher Stiftungen ... Trotz der Übelstände, an denen die Kirche litt, wagte niemand an ihrer Heilskraft zu zweifeln. Die äußere Erscheinung der Kirche war der Reform bedürftig, nach der man schrie, die Lehre aber sollte nicht angetastet werden ». Die Zahl der 12 Kaplaneien ging weit über die Bedürfnisse der Seelsorge hinaus; sie wollten jedoch mit der Seelsorge wenig zu tun haben. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts mußten sich darum die Leutpriester im Pfrundbriefe verpflichten, einen Helfer zu haben. Später wurde sogar eine selbständige Helferei geschaffen, obwohl damals schon 6 Pfründen vorhanden waren. Diese Stiftungen waren der Ausfluß der religiösen Bedürfnisse eines Einzelmenschen; sie sollten weniger der Allgemeinheit als dem Seelenheile des Stifters dienen. « Einen praktischen Nutzen hatte die Kirche, sehen wir von dem privaten Gebete und dem guten Beispiele tugendhafter Pfründner ab, sonst von den meisten dieser Pfründen wohl nicht », sagt G. Keller in seiner Abhandlung « Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung 1275-1508 » (S. 140). Wenn Albert Braun in seiner Abhandlung « Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgange des Mittelalters » (Münster 1938; Besprechung in dieser Zeitschrift, letzter Jahrgang S. 318-20) sagt, die Bischöfe hätten auf die Pfründen fast gar keinen Einfluß mehr gehabt, da sie überwiegend ihrer

Kollatur entzogen waren, sie also keinen Einfluß auf die Besetzung ausüben konnten, so erbringt Bremgarten hiefür geradezu eine glänzende Bestätigung: denn sämtliche Pfründen unterstanden der Kollatur und dem Patronatsrecht des städtischen Rates. Unbedeutend waren die klösterlichen Niederlassungen und Bruderschaften. Die Prediger, Augustiner und Franziskaner besaßen in der Stadt Häuser. Die Verwaltung der Pfründen besorgte ein von der Stadt gesetzter Vogt und Pfleger. Da die Pfründen vielfach nicht gut dotiert waren, finden wir auch hier das allgemeine Übel der Pfründenkumulation. Der Rat schärfte schon 1420 für die Pfarrkirche Residenzpflicht ein.

Über das Leben und die Bildung des Bremgartener Klerus ist wenig überliefert. Die Zahl der Jahrzeitstiftungen ist beträchtlich. Sie bestanden nicht nur in Geld- oder Getreidespenden, sondern den mannigfachsten Vergabungen. Die Bremgartner wallfahrteten in erster Linie wohl nach Einsiedeln; einzelne zogen auch nach Rom, Loretto und nach St. Niclaus de Portu in Varangéville in Lothringen. In enger Verbindung mit den kirchlichen Vertretern stehen die sozialen Schöpfungen der Stadt (S. 166-182), wie Spital, Siechenhaus, Schule, die der Kirche ihre Entstehung verdanken. « Die weltliche Obrigkeit, in Bremgarten der Rat, nahm erst Anteil an diesen Einrichtungen, wenn sie sich derart entwickelt hatten, daß wichtige Interessen der Öffentlichkeit damit verbunden waren ». Das war jedoch schon sehr frühe der Fall; namentlich strebte sie eine Kontrolle über das in diesen Instituten investierte bürgerliche Vermögen an. Über das Sondersiechenhaus für Aussätziges mag als kulturgeschichtlich interessant folgendes festgehalten werden: auf der Südseite der Kirche war ein Fenster herausgebrochen, « wan der priester unser herren und gott hat wellen uffheben, hat man selbiges fenster geöffnet, daß die armen lütt gott den herren haben auch ansichtig können werden ». War die Schule sonst fast immer kirchlichen Ursprungs, so erfolgte in Br. ihre Errichtung durch die Bürgerschaft. Sie gelangte darum auch in die Hand des Rates, wodurch die Beziehungen mit der Kirche keineswegs aufgehoben erscheinen. Die meisten mittelalterlichen Schulmeister Bremgartens waren clerici uxorati, verheiratete Kleriker, die die niedern Weihen empfangen hatten. Später wurde die Lehrstelle durch den Rat immer mit bestimmten Pfründen verbunden. Auf diese Weise blieb der kirchliche Einfluß gewahrt. Wiederholt war vor der Reformation mit dem Schulmeisteramt das des Stadtschreibers verbunden. Zu eigenartiger Berühmtheit gelangte der Berner Johann Bali, magister artium, 1439 Schulmeister, Stadtschreiber und Notar in Bremgarten, der später als Schulmeister und Stadtschreiber in Thun als berühmter « Reliquiensammler » einen Namen erlangte. Der bedeutendste vor-reformatorische Schulmeister Bremgartens war Johannes Buchstab von Winterthur, der später in Zofingen mit religiösen und theologischen Schriften entschieden gegen die Reformation Front machte. Von seiner pädagogischen Arbeit ist noch ein Wörterbuch für die Jugend erhalten. Die Schulen müssen offenbar nicht schlecht gewesen sein, denn die Zahl der Bremgartener, die auf den Hochschulen studierten, ist groß: es sind über 50 Namen bekannt, am meisten in Basel und Heidelberg. Nadler schreibt

in seiner Literaturgeschichte der deutschen Schweiz : « Die Schule Bremgartens war eine Pflanzstätte, die zumal seit Anfang des 15. Jahrhunderts manches Stift und manche eidgenössische Stadt mit Lehrern versorgte ». Wir nennen nur den Zürcher Chorherrn Konrad von Mure, den Humanisten Nikolaus von Wile, den Zürcher Reformator Heinrich Bullinger, den Dramatiker Johannes von Al in Baden und den Chronisten Werner Schodeler.

So liegt uns in der Arbeit Bürgissers ein beachtenswerter Beitrag zur Geschichte einer mittelalterlichen Stadt, ihrer Verfassung und Rechtsgeschichte vor. Besonders erfreulich ist, daß er auch die kirchlichen Verhältnisse in so ergiebiger Weise in den Kreis der Betrachtung zog. Denn gerade über jene Zeit besitzen wir in dieser Richtung noch ziemlich wenig Untersuchungen. Erst wenn viele solche vorliegen, wird es möglich sein, über die kirchliche Organisation und die seelsorglichen, sozialen und Bildungsverhältnisse des Klerus in der Vorreformationszeit ein richtiges, auf umfassenden Studien beruhendes Bild zu entwerfen.

*Karl Schönenberger.*

---

**Histoire de l'Eglise**, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin. T. V. Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590-757), par **Louis Bréhier** et **René Aigrain**. Paris, Bloud et Gay, 1938. 576 p. in-8° 60 fr.

Le 5<sup>me</sup> volume de cette Histoire de l'Eglise a paru avant le 6<sup>me</sup>. Il est dû à la collaboration de M. l'abbé Aigrain, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest, qui a rédigé les pages concernant l'Occident, et de M. Bréhier, qui a écrit celles qui ont trait à l'Eglise d'Orient.

Les chapitres, au nombre de seize, sont assez longs. Le premier est consacré à saint Grégoire le Grand : sa vie, ses écrits, son activité, principalement en Italie et vis-à-vis des Lombards. L'attachante figure du pontife se retrouve en tête de la plupart des chapitres qui suivent, et tout d'abord de celui où M. Bréhier fait l'histoire des rapports entre Rome et Constantinople pendant la dernière décade du VI<sup>me</sup> siècle et la première du VII<sup>me</sup>. Il souligne que le Pape n'a pas exagéré la servilité vis-à-vis de l'empereur d'Orient : les expressions dont il se servait étaient voulues par le protocole. S'appuyant d'autre part sur un travail du P. Delehaye (*Strena Buliciana*, 1924) il fait remarquer que, contrairement à l'opinion courante, la formule *servus servorum Dei* fut employée, par des papes et des évêques, bien avant saint Grégoire le Grand.

Maître de la Syrie depuis 18 ans (611-629) et de l'Egypte à partir de 618, Chosroès II, par pure raison politique, favorisait le monophysisme, dans lequel il voyait une doctrine faisant opposition à l'Empereur. Héraclius résolut alors d'aller attaquer les Perses chez eux, ce qui les contraignit à rappeler leurs troupes qui progressaient en Asie Mineure. Ils lancèrent contre Constantinople les Avars, qui furent battus, tandis que Héraclius poursuivait l'envahissement de la Perse. Chosroès fut assassiné par une



bande dirigée par son fils, qu'il avait voulu déshériter, et qui offrit la paix à l'Empereur.

M. Bréhier passe ensuite à l'examen des dernières controverses christologiques. Partant de ce principe que la faculté d'agir et de vouloir est affaire de la personne, le monoénergisme n'admettait qu'une seule volonté dans le Christ, tandis que le monothélisme « laissait de côté les questions d'hypostase et de nature pour insister sur la parfaite harmonie entre la volonté divine et la volonté humaine du Christ, qui se résolvaient ainsi en une volonté unique » (p. 132). Pour gagner l'Arménie (laquelle se méfiait maintenant de tout ce qui venait de Constantinople) en vue de la conquête de la Perse, et pour arriver à l'union, en Egypte et ailleurs, au moment où les Arabes menaçaient de conquérir l'Orient, Héraclius, qui, dans le même but, faisait également pression sur les Juifs pour les obliger à recevoir le baptême, adopta le monoénergisme. La nouvelle erreur était propagée par Sergius, patriarche de Constantinople, tandis que s'y opposait le moine Sophronius, devenu patriarche de Jérusalem. Devant les progrès de l'Islam, qui poursuivait ses conquêtes en Syrie puis en Perse, on essaya d'étouffer la controverse ; mais Sergius, aidé de Pyrrhus, qui allait lui succéder, lança l'Ekthesis (*exposition*) : déclaration doctrinale aux termes de laquelle il ne fallait dire ni une, ni deux énergies, mais une volonté, sans confusion des natures (qui gardent chacune leurs attributs), et une personne.

L'orthodoxie fut défendue dans la suite par le moine saint Maxime, ancien secrétaire de l'Empereur, et « l'un des premiers théologiens, contrairement à une opinion commune, qui se soient inquiétés de la doctrine du monoénergisme » (p. 119). Héraclius, peu avant de mourir, avait reconnu l'échec de sa politique religieuse. Par le Typos (ou *la Règle*) son deuxième successeur, Constant, interdit de parler aussi bien de une que de deux volontés ou opérations. Le concile du Latran de 649, qui fut presque œcuménique, condamna à la fois l'Eckthèse et le Type. La cour byzantine se livra alors à des représailles : le pape Martin fut arrêté, transféré à Constantinople ; indignement traité, il mourut en exil. Le moine Maxime et ses compagnons furent, de la part de l'empereur, l'objet de non moins sauvages mesures, celles que l'on retrouve d'ailleurs dans la suite — yeux crevés, nez coupés, langues arrachées — surtout de la part de Justinien II, ce « fou couronné », comme l'appelle M. Bréhier (p. 471), dans les tragédies de palais qui caractérisent alors la cour byzantine. La paix religieuse fut enfin rendue au concile de Constantinople de 680, le sixième concile œcuménique, qui fut présidé par l'empereur Constantin IV, ayant à sa gauche, soit à la place d'honneur, les trois apocrisiaires qui représentaient le Pape.

Pendant ce temps, les Arabes avaient envahi l'Egypte puis l'Afrique. Malgré les quelques trahisons qui se produisirent, il serait faux de croire qu'ils furent bien accueillis. Cependant, en Egypte du moins, ne fût-ce que par intérêt, ils ne cherchèrent pas à convertir les chrétiens, parce que seuls ceux-ci avaient à payer l'impôt exigé par les nouveaux arrivants. Pour le reste, le sort des populations ne changea guère : par calcul politique encore, les évêques melkistes furent chassés, tandis que les jacobites étaient rétablis sur leurs sièges. En Afrique, les Berbères résistèrent à l'in-

vasion, mais inutilement. Ce fut la fin de la domination byzantine et, à peu de chose près, la fin de l'Afrique chrétienne, dont M. Aigrain décrit les derniers vestiges jusqu'à Léon IX et Grégoire VII.

Deux chapitres sont consacrés à l'Espagne et à l'Angleterre chrétiennes. Là encore, et surtout naturellement dans le second, on retrouve saint Grégoire. En Espagne, « l'union trop étroite de l'Eglise et de l'Etat, ou, pour parler plus exactement, leur confusion, les paralysait tous deux » (p. 266, d'après Magnin, *L'Eglise wisigothe au VII<sup>m</sup>e siècle*). La politique royale avait obligé les conciles (qui, selon le mot du P. Séjourné, avaient souvent l'apparence de « Cortès ») à persécuter les Juifs ; et, en 711, l'Espagne passait aux Musulmans. M. Aigrain raconte ensuite la conversion des petits royaumes anglo-saxons. Il nous entretient des usages des chrétiens celtiques et trace le portrait d'hommes tels que saint Théodore de Tarse, évêque de Cantorbéry, que son caractère énergique, parfois même presque brutal, mit en conflit avec saint Wilfrid. Celui-ci, de son côté, n'était pas très conciliant. Il se fit donner raison par Rome, qui avait en lui, en saint Benoît Biscop, en d'autres encore, des partisans d'un dévouement absolu. Le travail de ces fortes personnalités et d'un savant comme Bède le Vénérable inaugure cette Angleterre chrétienne, qui allait être, en Occident, le dernier foyer de la culture antique en même temps que le centre le plus actif de la réforme morale et de l'expansion de la foi.

Dans les royaumes anglo-saxons, nombre de monarques périrent assassinés. Pour la Gaule, M. Aigrain nous trace le tableau non moins sombre des cruautés de la dynastie mérovingienne à son déclin, et précise l'attitude et le rôle de l'Eglise pendant l'ascension des maires du palais. Il consacre le dernier paragraphe de ce chapitre à l'état religieux et intellectuel de la Gaule franque : ses évêques — les uns saints et d'autres indignes — ses conciles, ses écrivains, sa liturgie.

La présentation des papes de cette époque, dont plusieurs grecs et syriens, ainsi que des titulaires de certains sièges épiscopaux, oblige M. Aigrain à revenir sur la question du monothélisme. Il raconte les débuts de l'Etat pontifical : alors que Charles Martel, invité par Grégoire II à venir à son secours contre les Lombards, n'avait pas répondu à l'appel, Pépin, après le voyage d'Etienne II en Gaule, descend à deux reprises en Italie et remet au Pape les territoires restitués par Aistulf.

Les deux chapitres suivants nous ramènent en Orient. M. Bréhier expose, en spécialiste, les débuts de la querelle des images. Il hésite à croire que la dynastie isaurienne ait pratiqué d'importantes réformes politico-sociales, et n'adopte pas, par conséquent, la thèse de M. Diehl, mettant la persécution iconoclaste en relation avec ces transformations. Il reconnaît que le problème est compliqué : avant l'ouverture du conflit, le culte des images frisait parfois l'idolâtrie, et, durant la deuxième période de la controverse, il y eut des moines parmi leurs adversaires. L'offensive partit des évêques d'Asie Mineure. Constantin V, fils de Léon l'Isaurien, fut, comme son père, un homme d'Etat remarquable, un chef militaire de premier ordre ; mais il fut aussi un sectaire tyrannique et cruel, qui en voulait aux moines, et qui professait des doctrines hétérodoxes sur d'autres points

que celui des images. Il réunit le concile iconoclaste de 754, sur les décisions duquel il s'appuya dès lors pour instaurer dans l'Empire un véritable régime de terreur.

M. Bréhier nous entretient ensuite de la vie intérieure dans l'Eglise d'Orient, de sa liturgie, de ses moines. On constate, après les persécutions qui ont ravagé ces contrées, un fléchissement dans les caractères, un affaiblissement du sentiment religieux, une recrudescence au contraire des superstitions païennes et, si étonnant que cela puisse paraître, une diminution du Césaropapisme.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'Occident : M. Aigrain nous parle du monachisme, de la règle de saint Césaire, de l'activité de saint Colomban, ainsi que d'autres missionnaires, irlandais ou anglo-saxons, spécialement de saint Willibrord et de saint Boniface. Le volume se termine par des considérations sur le temporel des églises d'Occident : celle de Rome en particulier — et là encore apparaît l'influence bienfaisante de saint Grégoire — et sur les conséquences qui en résultèrent, au point de vue social, pour les esclaves, les colons et les serfs d'église.

Signalons encore quelques points spéciaux : M. Bréhier n'hésite pas à taxer de légendes l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes (p. 154, n. 3), celui de la bibliothèque de l'université de Constantinople avec ses professeurs par Léon l'Isaurien (p. 451), l'histoire de la main coupée de saint Jean Damascène (p. 455, n. 2), les racontars répandus au sujet de Constantin V sur ses tares physiques ainsi que les explications saugrenues données de son surnom de Copronyme (p. 457, n. 3). Il ne pense pas que Grégoire II ait tenu, peu avant sa mort, un concile en faveur des images : on aura confondu avec son successeur (p. 455, n. 4). Jean Maron, soi-disant patriarche melkite d'Antioche, aux environs de 700, est un personnage créé de toutes pièces par les écrivains maronites (p. 481). M. Aigrain doute, contre le P. Séjourné, qu'Isidore de Séville soit l'auteur de la collection dite *Hispana* (p. 244). Sur le cas d'Honorius dans l'affaire du monothéisme, il n'y a que deux notes (p. 122, n. 1 ; 190, n. 2) : le Pape a été condamné, au 6<sup>me</sup> concile œcuménique, pour son erreur considérée comme une faute personnelle et sans protestation des légats ni des papes. C'est Jean IV qui a tenté de donner cette explication de la pensée d'Honorius : il parle de la seule volonté *humaine* dans le Christ, qui n'est pas, comme la nôtre, tiraillée entre la chair et l'esprit (p. 401, n. 3). Au sujet des origines de l'Etat pontifical, M. Aigrain insiste sur la valeur toujours très grande du livre de Mgr Duchesne ; il signale, ici et ailleurs, les travaux « très importants » de M. Levillain ; il critique par contre les thèses aventureuses de M. E. Caspar et il fait à M. Macaigne et à M. Schnürer le reproche d'avoir admis l'authenticité du *Fragmentum Fantuzzianum* (p. 391, n. 1 et 429, n. 3). Il introduit dans son exposé des notes précieuses sur l'histoire de la liturgie (pp. 385 sq., 409, n. 3 ; 416, n. 2). De la Suisse il est parlé indirectement au chap. XI sur l'Eglise franque à l'époque mérovingienne (où est cité plusieurs fois le livre de M. E. P. Martin : *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne* ; il aurait fallu signaler également les études de Mgr Besson) ; il en est question explicitement au chap. XV, où M. Aigrain

nous parle d'Agaune (p. 510), de saint Colomban et de ses disciples (p. 513 sq.), de saint Fridolin et de saint Pirmin, sur l'origine duquel il évite de se prononcer (p. 531 sq.).

Par l'ampleur de ses informations et la richesse de sa documentation, par les aperçus intéressants et les conclusions nouvelles qu'il présente, ce volume est digne de tous points des précédents. Il expose, dans ces chapitres qu'il était difficile de grouper, comme dans les tomes précédents, en parties constituant un tout organique, des faits qui ont amené une répercussion constante de l'Orient sur l'Occident et réciproquement : d'une part, chez les Grecs, des controverses théologiques qui préparent la rupture entre les deux Eglises — elle est en somme consommée en 754 — mais auxquelles met fin brusquement, dans plusieurs pays, l'invasion des Arabes, tandis que d'autre part, en Occident, la conversion des barbares dicte à l'Eglise romaine une orientation nouvelle, géographiquement plus restreinte, et l'incite à chercher auprès de ces nouveaux enfants l'appui dont elle a besoin et dont l'aboutissement sera la création de l'Empire romain d'Occident.

L. Waeber.

**Stœcklin Alfred : Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamometić vom Jahre 1482.** Basel, J. u. F. Heß 1938. VIII-238 SS. Kart. Fr. 9.50 ; geb. 11.50.

Als im Sommer 1448 die Basler Konzilsherren die alte Rheinstadt verließen, um in Lausanne mit ihrem Papst Felix V. das Schisma fortzusetzen, ahnte wohl keiner von ihnen, daß das gleiche Basel nur wenige Jahrzehnte später neuerdings zum Mittelpunkt eines Konzilsversuches und schismatischer Umtriebe werden sollte. Die fieberhaften Bemühungen des slawonischen Erzbischofs Zamometić im Jahre 1482 sind übrigens lange Zeit wenig bekannt geblieben. Jakob Burckhardt hatte zwar schon 1852 sich mit dem Stoff beschäftigt. 1903 war vom Freisinger Professor J. Schlecht der erste Teil einer einläßlichen Monographie erschienen, deren Fortsetzung indes Manuskript bleiben sollte. Da kam Alfred Stœcklin in die glückliche Lage, den Nachlaß Schlechts über die Zamometić-Frage frei benützen zu dürfen, so daß er, zusammen mit neu aufgefundenen Quellen meist italienischer Herkunft, ein in der Hauptsache abschließendes Bild dieser zeitgeschichtlich interessanten Konzilsbestrebungen bieten kann.

Die Aktion des Dominikaners Andrea Zamometić, Erzbischofs von Granea, des frühern kaiserlichen Gesandten an der Kurie, die am 25. März 1482 mit der Proklamation eines allgemeinen Konzils im Basler Münster eingeleitet wurde, richtete sich gegen seinen ehemaligen Freund, Papst Sixtus IV., der wegen persönlicher Konflikte abgesetzt werden sollte. Die äußere Begründung für sein Vorgehen fand der kampflustige Kirchenfürst in der damals in Basel noch vielfach vertretenen konziliaren Idee und in den Hinweisen auf die Notwendigkeit einer Reform. Dank der Schärfe und Heftigkeit seiner Propaganda vermochte er tatsächlich während Monaten weitere unzufriedene Kreise für seinen Plan zu gewinnen.

In Basel selbst stellten sich vorab einige Professoren der Universität auf seine Seite, wie der bekannte Kanonist Ulrich Surgant; als Konzilssekretär finden wir den durch seinen Bruder-Klausen-Traktat oft genannten Peter Numagen. Diese Schrift entstand allerdings erst nach 1482, vermutlich im Kloster Lützel, wohin sich der Verfasser nach dem Scheitern des Konzils geflüchtet hatte. Bürgerliche Kreise Basels erwarteten von dem geplanten Unternehmen geschäftliche Vorteile. Die eidgenössischen Orte verblieben indes in kühler Zurückhaltung; sie hatten mit ihren innern Wirren, den unangenehmen Folgen der Burgunderkriege, genug zu tun. Da auch der kaiserliche Hof keine klare Stellung bezog, blieb für die Propaganda zugunsten der Kirchenversammlung nur Italien. Im kleinen Ferrara bildete sich auch tatsächlich aus dem Gegensatz zu Papst und Venedig heraus eine bescheidene Anhängerschaft für Zamometić; ähnlich in Florenz und Neapel. In diesem Kreise bewegen sich nun die intensiven Bemühungen des « Konzilsmachers » und seiner Freunde. In der päpstlichen Abwehraktion begegnen uns z. T. bekannte Namen, wie Jost von Silenen, damals Bischof von Grenoble, der spätere Konstanzerbischof Hugo von Hohenlandenberg, aber auch namhafte Humanisten, Sebastian Brant, Amerbach, Heynlin am Stein und Wimpfeling. Trotz eifrigster offizieller und persönlicher Werbung für den Konzilsgedanken, trotz Ausnützung aller publizistischen und politischen Möglichkeiten gelingt es Zamometić nicht, eine nur einigermaßen imponierende Partei zu gewinnen. Denn Rom weiß den Feind mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen. Vor allem treibt es ihn durch ein scharfes disziplinarisches Vorgehen in die Enge. Die Exkommunikationsbulle bleibt zwar anfänglich unwirksam; nicht weniger als fünfmal suchen die zähen Baslerbürger die päpstlichen Gesandten durch Appellationen nach Rom von sich abzuschütteln, bis deren Führer Gerardini die Widerspenstigen zum kanonischen Prozeß nach Rheinfelden lädt und bei weiterer Ablehnung Stadt und Volk von Basel das Interdikt androht.

Die letzte Entscheidung gibt allerdings Kaiser Friedrich III., der auf Betreiben des päpstlichen Gesandten Gratia Dei nach längerem Zögern sich entschließt, das Konzil samt seinem Helden fallen zu lassen. Der Legat und Jost von Silenen leiten die abschließenden Verhandlungen mit den Baslern, die zur Festnahme des Zamometić führen; er findet 1484 im Kerker einen gewaltsamen Tod.

Stöcklin hat es sich viel Mühe kosten lassen, die erreichbaren Quellen zu erfassen und zu deuten, um auf gediegen wissenschaftlicher Grundlage, ohne Effekthascherei, ein eindrucksvolles Bild dieses erfolglosen, aber doch vielfach aufschlußreichen Versuches zu zeichnen. Das Buch, das Person und Wirken des unglücklichen Zamometić stets in den engsten Zusammenhang des europäischen Geschehens stellt und mit viel psychologischem Verständnis den im Zeitalter der Renaissance mit Vorliebe gepflegten diplomatischen Machenschaften nachspürt, verdient die volle Aufmerksamkeit der Freunde schweizerischer Kirchengeschichte.

*P. Gall Heer.*

**Strasser Otto Erich : La pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie.** (*Mémoires de l'Université de Neuchâtel*, t. XI.) Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1938, 170 p. in-8°.

M. Strasser, professeur à l'Université de Neuchâtel, a déjà publié, en 1928, un volume intitulé « Capitos Beziehungen zu Bern », dans lequel il traçait le développement de la pensée théologique de celui qui fut, avec Bucer, le principal réformateur de Strasbourg, ainsi que la part qu'il prit au Synode de Berne de 1532. Cette nouvelle étude, poussant plus à fond une partie de la précédente, est consacrée aux dernières années du réformateur.

Capiton, après s'être rapproché sensiblement des anabaptistes, fit preuve, vers la fin de sa vie, de ce que l'auteur appelle « une sorte d'esprit catholique », ce terme étant pris dans son sens œcuménique et comme synonyme de chrétien. Il devient « homme d'Eglise », excluant la lecture « strictement privée » de l'Écriture. Surtout pour la compréhension de l'Ancien Testament, il estime nécessaire le ministère de l'Eglise, car l'Esprit agit davantage par la collectivité que par les individus. Capiton insiste maintenant beaucoup sur la nécessité de la concorde. Il entrevoit même la possibilité d'une entente avec les catholiques : « Il se sentait catholique, membre de cette Eglise universelle que la Réforme, loin de renier, voulait restituer en sa forme primitive et évangélique » (p. 160). Il veut une vie sanctifiée, une foi se manifestant par les œuvres. « Par de pareilles affirmations, Capiton se montre une fois de plus un précurseur du piétisme. Plus que d'autres théologiens protestants, il se rapproche de l'anabaptisme et du catholicisme » (p. 114).

M. Strasser expose la pensée théologique de Capiton en parcourant successivement les divers « lieux théologiques », et il cite, à l'appui de ses conclusions, de larges extraits des écrits, tous rédigés en latin, du réformateur de Strasbourg. Capiton admet ce que l'auteur appelle « la divinité éternelle » du Verbe (p. 81). Il est, en principe, opposé au divorce, mais « il s'égare quelque peu dans les sables mouvants d'une casuistique matrimoniale d'un opportunisme dangereux » (p. 131). Le pouvoir civil doit réprimer l'hérésie, ne tolérer ni l'impiété, ni le libertinage moral ; et notre auteur d'ajouter : « que nous sommes loin du Capiton de 1528 et plus encore de celui du Synodus de Berne de 1532 ! » (p. 142). « Nous constatons, non sans quelque mélancolie, que celui que nous croyions avoir été jusqu'au terme de son existence et dans les rangs des réformateurs un des rares représentants d'une tolérance plus large, retombe dans l'erreur de l'Eglise ancienne et contribue à orienter la nouvelle dans une fausse direction » (p. 138).

Capiton admet la présence réelle, mais rejette la transsubstantiation « et surtout la conception de la messe comme sacrifice méritoire *offert à Dieu* par l'homme » (p. 153). C'est M. Strasser qui souligne ; mais nous lui ferons remarquer que, d'après l'Eglise catholique, dans le sacrifice eucharistique, le prêtre n'est précisément pas l'homme qui célèbre à l'autel, mais le Christ qui s'offre à son Père. De même, nous ne nous opposons pas à ce qu'on taxe d'union libre le concubinage des prêtres, tel qu'il était fréquent

aux approches de la Réforme, et contre lequel Capiton s'insurge, avec raison, ne tolérant pas « qu'on assimile au mariage ce concubinage, même à perpétuité » (p. 129). M. Strasser ajoute : « Capiton examine ensuite les raisons pour lesquelles l'ancienne Eglise chrétienne a fini, lors du concile de Tolède, par ne plus tolérer aucune forme, si « honnête » soit-elle, d'union libre » (p. 130). Ici, nous ne sommes plus d'accord. Il ne s'agit pas, en effet, dans la décision du concile de Tolède — c'est, sans doute, celui de 400 qui est visé — d'union libre, mais de mariage parfaitement régulier, qu'on veut interdire désormais aux clercs engagés dans les ordres majeurs, auxquels on le concédait jusqu'alors. Le concile décide, en effet, que ceux qui n'auront pas su pratiquer la continence dans le mariage, ne pourront pas accéder à la prêtrise, s'ils sont diacres, ni à l'épiscopat, s'ils sont prêtres, et ceci alors même qu'ils auraient usé du mariage avant l'interdiction portée récemment par l'épiscopat de Lusitanie (le Portugal actuel). Le cas est, on le voit, tout autre que celui du XV<sup>me</sup> siècle : il ne s'agit pas de clercs concubinaires, mais légitimement mariés, selon que le permettait l'Eglise des premiers siècles. Ils se heurtent dorénavant à une discipline de plus en plus sévère, qui non seulement exige, pour l'avenir, le célibat des diacres et des prêtres, mais qui, donnant une portée rétroactive aux décisions nouvelles, atteint même ceux qui ne s'y sont pas conformés avant qu'elles fussent édictées.

Ces quelques remarques ne nous empêchent pas de reconnaître que le livre de M. Strasser est écrit avec une parfaite objectivité : il a évité toute discussion qu'aurait pu susciter la comparaison de la théologie de Capiton avec celle de l'Eglise catholique, aussi bien qu'il s'est, naturellement, abstenu de la confronter avec la pensée protestante actuelle.

L. Waeber.

---

**Straßburg, Basel und Zürich in ihren geistigen und kulturellen Beziehungen im ausgehenden 18. Jahrhundert.** Beiträge und Briefe aus dem Freundeskreis der Lavater, Pfeffel, Sarasin und Schweighäuser (1770-1810). Von Ernst Baumann. 136 S. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 1938.

Diese Arbeit, eine Basler Dissertation, bietet ein merkwürdiges Kulturbild vom Vorabend der Französischen Revolution in Straßburg. Der Zürcher Prediger Lavater stand mit dem einflußreichen deutsch-lutherischen Kreise der Stadt in enger Beziehung und Briefwechsel ; namentlich seine « Physiognomischen Fragmente » fanden auch hier viele Leser, und er wurde zum abgöttisch verehrten Liebling seiner Zeit. Aber man begann auch bereits an seiner Rechtgläubigkeit zu zweifeln und ihn für einen Sozinianer zu halten. Überall sehen wir Lavaters « Hinüberspähen ins Jenseits », seine physiognomischen Ideen und seine Jagd nach dem Wunder. Bald machen wir die Bekanntschaft mit einem der merkwürdigsten Phänomene des Jahrhunderts, mit dem « Erzzauberer » Cagliostro, der im September 1780, aus Rußland kommend, in Straßburg eintraf. Lavater war schon

im Vorjahre durch seine Freundin, die baltische Edelfrau Elise von Recke, auf ihn aufmerksam gemacht worden, und alles, was er über diesen Wundermann hörte, mußte seine Neugierde aufs höchste reizen. Kaum war Cagliostro in Straßburg angekommen, so bat Lavater seine Basler Freunde um nähere Auskunft und reiste im folgenden Jahre selber ins Elsaß. Er ging im Zuge der « Wallfahrt » zu Cagliostro, die von überall her einsetzte. Der Basler Kaufmann Jakob Sarasin, der nur zögernd dem Italiener seine Frau zur ärztlichen Behandlung übergab, wurde durch den raschen Erfolg bald einer seiner ergebensten Freunde. « Wir dürfen nicht annehmen, daß der klar denkende Sarasin, der doch im vertrautesten Umgange mit dem Grafen stand, diesen nicht durchschaut hätte, wenn er nur ein gewöhnlicher Gauner, Erzbetrüger, genialer Schwindler und Abenteurer gewesen wäre, als was er meist hingestellt wird ». Sarasins und seiner Freunde Äußerungen mögen nach wie vor als die wertvollsten Beiträge zur Kenntnis Cagliostros angesehen werden. Lavaters erster Eindruck jedoch war ungünstig, und Cagliostro war ebenfalls ungehalten über den neugierigen Zürcher. Lavaters Briefe nennen wiederholt seinen Namen, aber seine Stellung geht daraus doch nur unklar hervor: er schwankt zwischen Anerkennung und Ablehnung. Nach dem dritten Zusammentreffen 1782 in Straßburg schrieb Lavater an Goethe: Cagliostro sei ihm menschlicher und edler vorgekommen und habe ihm auch einige gute moralische Lehren geben können. Er trat zuweilen entschieden für den « Allverkannten » ein. Sogar Lavaters Bruder, der Arzt, und Dr. Hotze, welche seine stets kränkliche Gattin behandelten, nahmen Zuflucht zu den Tropfen des Grafen. Die Gattin Lavaters war des Lobes voll für die Hilfe und wünschte Cagliostro Unsterblichkeit! Bald war er die umstrittenste Figur seiner Zeit. Zu Lebzeiten schon gehaßt wie die Pest, gepriesen als Segen spendender erhabener Meister und verehrt wie ein Gott, erscheint er noch heute den einen als elender Abenteurer und gemeiner Gaukler, den andern als Wesen des Lichtes und der Güte. Gerade das Zeugnis des klugen Menschenkenners Sarasin dürfte dazu beitragen, in Cagliostro mehr und besseres zu sehen als einen geschickten Schwindler. Auch der protestantische Theologe Wernle sieht in ihm einen außergewöhnlichen Mann, « feinfühlig für jede Not und jedes Sehnen seiner Zeit, selber vom Verlangen nach höheren Kräften ergriffen und in reinen Momenten über seine niedere Natur emporgehoben, allein von seinem eigenen unreinen und eitlen Ich keineswegs durch sie erlöst » (Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert III, S. 205). Cagliostro scheint neben okkulten Fähigkeiten auch die Gabe einer restlosen intuitiven Analyse des Menschen nach Blick, Haltung, Gang usw. zu diagnostischen Zwecken gehabt zu haben. Die Ärzte waren denn auch wegen seiner Erfolge seine erbittertsten Gegner, gegen die ihn Sarasin verteidigt. Sarasin hatte eine starke Neigung zur Mystik; in seiner Bücherei standen Schriften Jakob Böhmes, der Frau von Guyon (siehe Karl Muth im « Hochland » 1938-39 April und Mai-Heft) und des merkwürdigen Basler Renaissance-Alchimisten und Berliner kurfürstlichen Leibarztes Leonhard Thurneysser. Jakob Sarasin ist auf Basler Boden der typische Vertreter jener Übergangszeit, « die — wie Wernle



sich ausdrückt (II, 292) — gleichzeitig Rationalismus und Pietismus, Verstandeskult und Schwärmerei für jeden neuen Aberglauben in sich trug ».

Ein weiteres Kapitel ist der Freundschaft Lavaters und Sarasins mit Katharina Salome Häring, genannt « Psyche », gewidmet, die lebensfrohe, geistreiche, anmutige und feingebildete Gattin des Straßburger Theologen Schweighäuser. Lavater galt für den Straßburger Kreis als « der Mensch im edelsten Sinne des Wortes, der Unvergeßliche ». In der Gefühlsseligkeit ging man damals sehr weit. Mit der aus Goethes Leben bekannten « Sirene », der schönen Frau von Branconi, die Lavater zum Seelenführer wählte, tauschte er Strumpfbänder gegen Taschentücher! Honny soit . . . ! « Psyche », die sieben Kinder hatte, unterhielt aus lebendigem, seelischem Bedürfnis enge, aber reine freundschaftliche Beziehungen mit Sarasin, wovon ihre 232 Briefe zeugen. Für Lavater hatte auch sie eine schwärmerische Liebe. Psyche war entschieden eine bedeutende Persönlichkeit, die typische Vertreterin der gebildeten Frauenwelt des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Den Grundzug ihres Wesens bildete eine tief religiöse, vom Glauben an Gottes Güte und Vorsehung getragene Frömmigkeit, die sich nicht immer mit der offiziellen Theologie deckte. Aber sie war ohne Ehrgeiz nach schriftstellerischem Ruhm, wie manche ihrer Freundinnen und Zeitgenossinnen: sie war zärtliche Mutter, treubesorgte Gattin und hingebungsvolle Freundin. Aus ihrem Freundeskreis stammen auch die « Briefe einer reisenden Dame aus der Schweiz » 1786, die Anna Helene von Kroock, eine Russin, schrieb und die ihr Gatte ohne ihr Wissen herausgab. Sie gehören zu den besten Schilderungen der Schweiz aus jener Zeit.

Eine weitere Frau, die in diesem Zusammenhang auftaucht, ist Therese Forster, die leidenschaftliche Tochter des berühmten Göttinger Philologen Heyne, die Gattin des genialen Naturforschers, Schriftstellers, Weltumseglers und Revolutionärs Johann Georg Forster.

Erwähnenswert ist auch die « Visionärin » und Schustersfrau Dorothea Westermann, deren Visionen allerdings nach dem Urteil Baumanns kleinlich, naiv und meist bedeutungslos waren und von wenig religiösem Charakter, in ihrer Zeit aber Aufsehen erregten. Sie war auch mit Lavater bekannt und von ihm hoch geschätzt. Er stand mit ihr in Briefwechsel bis zu ihrem Tode. Diese neun Briefe sind im wesentlichen religiösen Inhaltes und enthalten Aufschlüsse über Magie und Magnetismus. Straßburg war damals durch Puysegur, einen Schüler Mesmers, eine Hochburg des mesmerischen « tierischen Magnetismus » (vgl. die kleine Schrift von Karl Bittel, Der berühmte Hr. Doct. Mesmer 1734-1815. Auf seinen Spuren am Bodensee im Thurgau und in der Markgrafschaft Baden. Überlingen 1939).

Lavater selber sah Christus und die Apostel in ihren Heilungen als Magnetiseure an. Baumann meint, man dürfe in der Westermann weniger eine eigentliche, mit Visionen begabte Mystikerin als vielmehr eine sensible, vielleicht hysterische Person sehen, die durch geflissentliche Überreizung ihrer religiös erregten Einbildungskraft zu trüber Phantastik und zu abergläubischer Traum- und Zeichendeuterei geführt wurde. Von der eben-

falls diesen Kreisen angehörenden Regina Charité Stuber stammt das « Freudenbüchlein », das als Anhang abgedruckt ist. Das mit feinem Sprachgefühl geschriebene Büchlein ist ein später Ableger der kleinbürgerlich-frommen Selbstbekenntnisse, die aus dem Geiste des sentimental gefärbten Pietismus erwachsen sind. (Sponer, Franke, Lavater und besonders Jung-Stilling.) In ihr vereinen sich herdersche Humanität und pietistische Frömmigkeit.

So ist diese Arbeit, die auf reicher Literatur, besonders aber auf großem ungedrucktem Material, Tagebüchern und Briefen aufgebaut ist, und die man im ersten Moment als typisches Dissertationsthema betrachten möchte, das auf der Suche nach « Stoff » auf ein weitabliegendes und ausgefallenes Gebiet geraten ist, eine sehr tüchtige, und wie obige Angaben wohl zeigen, auch aufschlußreiche Arbeit, zur geistigen und kulturellen Charakterisierung des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

*Karl Schönenberger.*

---

**Seppelt**, Franz Xaver (Univ. Prof. und Domkapitular in Breslau) und † **Löffler** (Prof. Dr. Klemens in Köln) : **Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart**. Neue verbesserte und ergänzte Auflage mit 210 Bildern und 165 Textzeichnungen und Karten. 36.-45. Tausend. München, Kösel Pustet 1938. xv-441 SS.

Die im Jahre 1933 zuerst erschienene Papstgeschichte kann die bekannte Verlagsanstalt hier in hoher, neuer Auflage darbieten, nachdem sie ins Holländische, Polnische und Englische übersetzt worden ist. Prof. Seppelt, der selbst ein in 3 Bänden bisher vorliegendes Werk über das Papsttum bei Hegner in Leipzig herausgibt, hat es übernommen, das hier angezeigte reich illustrierte Buch an Stelle seines inzwischen verstorbenen Mitarbeiters, des Bibliotheksdirektors Löffler, mit Überarbeitung auch des von diesem verfaßten Teils, allein herauszugeben. In keine besseren Hände konnte diese Durchsicht gelegt werden. Die Bilder sind vielfach neu. Sie wurden jetzt auf Einschalttafeln angebracht, um den Text nicht zu zerreißen. Am Schluß ist dem Papstkatalog eine synchronistische Tabelle der wichtigsten Ereignisse aus Welt- und Kirchengeschichte beigefügt. Besonders dankenswert ist das Personen-, Orts- und Bilderverzeichnis. In dieser neuen Ausstattung ist die Papstgeschichte für weitere Kreise vortrefflich geeignet zur Orientierung und noch wertvoller gemacht durch das überaus schöne Bildermaterial. Die von berufenster Hand gebotene Übersicht über die lange Reihe der 260 Päpste ist zugleich ein umfassender Abriß der Geschichte der katholischen Kirche.

*G. Schnürer.*

---

---