

Überlieferungslehre an, dann bleibt er nicht mehr ganz eindeutig, sondern wird analog (*conceptus analogus*). — Der sekundäre, abgeleitete Traditionsbegriff scheint mir doch wohl nur analog (*conceptus analogus*, nicht *aequivocus*) zum primären angewandt zu sein, und zwar (gegen D. 150) auch im passiven Sinne, wenn man hier überhaupt diese Unterscheidung beibehalten will.

S. 163 f. gibt D. ein „*Summarium latinum partis systematicae*“, was die Nutzbarmachung der Untersuchungen auch in Kreisen erleichtert, die des Deutschen weniger mächtig sind. L. Kösters S. J.

Poschmann, Bernhard, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Stud. z. hist. Theol. Bd. 16). gr. 8^o (244 S.) Breslau 1930, Müller & Seiffert. M 12.—

Die vorliegende Arbeit ist die Fortsetzung des früheren Werkes: Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (vgl. Schol 5 [1930] 109—117). Diesmal untersucht der Verfasser die Zeit von Gregor dem Großen bis zum Beginn der Früh-scholastik. Damit ist der erste große Einbruch in eine bisher für die Bußgeschichte so dunkle Zeit gemacht. Jeder, der bislang in dieser Zeit arbeiten mußte, weiß, ein wie großes Verdienst sich P. dadurch erworben hat. Es kann daher im Beginn der Besprechung nur ein Glückwunsch an den Verfasser stehen.

P. führt zunächst das Bußwesen in der alten keltischen Kirche vor. Die alten Bußbücher wie das Paenitentiale Vinniai und Cummeani werden auf ihre Echtheit untersucht. Das Neue, das sie bringen, ist eine eigene Buße, welche ohne Exkommunikation durch Auflegung guter Werke mit abschließender oder doch folgender Lossprechung die Sünden tilgt. Sie ist im Gegensatz zur alten öffentlichen Buße wiederholbar und wird auch im Anschluß an die Mönchsbeichte für kleinere Fehler erteilt, ohne daß freilich zunächst bei den kleineren Vergehen die Lossprechung sicher nachweisbar ist. Als Bußleistung erscheint vor allem Fasten in verschiedenen Arten und Abstufungen, Verbannung, Enthaltung vom ehelichen Verkehr, Verbot des Waffentragens, Almosen und vereinzelt auch Einsperrung. Kommuntationen und Redemtionen, z. B. bei Krankheit und auch sonst, sind möglich.

Von der keltischen Kirche haben auch die Angelsachsen diese Bußart übernommen, wie es die sogenannten Bußbücher Theodors, Bedas und Egberts zeigen. Auch hier wird den Echtheitsfragen Raum gewidmet und die weiteren Feststellungen werden ausdrücklich auf Grund dieser Untersuchungen getroffen. Daher kann ich die diesbezügliche Ausstellung von A. Teetaert (*RevHistEccl* 27 [1931] 625) nicht anerkennen. Die angelsächsische Kirche hat die gleichen Bestimmungen wie die keltische durchgeführt. Die Redemtionen scheinen freilich einen größeren Umfang angenommen zu haben. Auch zu Mißständen ist es dabei gekommen.

Auf das Festland wurde diese Buße durch die keltischen Auswanderer nach dem nordwestlichen Spanien und nach der Bretagne gebracht. Vor allem aber kam sie auf den Kontinent durch die irischen und englischen missionierenden Mönche, deren Bannerträger Kolumban war. Von einem Widerstand findet sich außer einem später zu besprechenden Kanon der 3. Synode von Toledo (589) im 7. und 8. Jahrhundert nichts. Im Gegenteil wurde die verfallene Bußzucht durch die neue Art wiederhergestellt, wie die zahlreichen Büßer an den Pforten der Klöster der irischen Mönche und die vielen nun entstehenden fränkischen Bußbücher zeigen. Dadurch wurde die alte öffentliche Exkommunikationsbuße fast verdrängt, bis die karolingische Reform mit Nachdruck sie für öffentliche Kapitalverbrechen wieder forderte.

Überaus interessante Einzelheiten über die Praxis der Privatbuße wie auch der öffentlichen Buße stellt P. zusammen. Nach einem der ältesten erhaltenen Ordines, der Instruktion des Paenitentiale Floriacense und Sangallense, ergibt sich für die Privatbuße etwa folgender Ritus: Nachdem der Priester den Sünder über die wichtigsten Glaubenswahrheiten und die Beweggründe zur Buße unterrichtet hat, folgt die Beichte. Es beten Priester und Beichtkind zusammen längere Bußgebete, bei denen der Sünder auch Besserung verspricht. Bei schweren Sünden erhält dann der Büsser Absolution und Bußaufgabe. Damit ist mindestens für das Ende des 8. Jahrhunderts die Absolution auch unmittelbar nach der Beichte bezeugt. — Für die öffentliche Buße dieser Zeit dürfte feststehen, daß der Büsser meist die Fastenzeit an einem bestimmten Ort, wie z. B. in der Sakristei oder anderen Räumen bei der Kirche, unter Aufsicht zubringen mußte. Interessant ist die Feststellung P.s, daß die Übernahme der öffentlichen Buße auch während des Jahres möglichst bald nach dem Fall vollzogen werden mußte. Die so im Laufe des Jahres verurteilten Büsser kamen dann mit denen, welche die Buße neu übernahmen, am Aschermittwoch zum Bischof.

Die karolingische Reform brachte noch weitere neue Bußverschärfungen, so daß nach P.s Meinung die neuen „Bußverpflichtungen schwerer waren als je zuvor, die alte Kirche nicht ausgeschlossen“ (133). Viel wallfahrtete man nach Rom, um vom Papst Lossprechung oder Milderung zu erhalten. Bemerkenswert ist dabei folgendes Ergebnis P.s: „Die Tatsache, daß die Päpste stets den zuständigen Bischöfen Mitteilung über die den einzelnen Pönitenten verhängten Bußstrafen oder über etwaige Bußerleichterungen machten oder auch die Schuldigen mit einer Empfehlung zur Milde zum Heimatbischof zurückschickten, zeigt, wie sie darauf bedacht waren, die Jurisdiktion der Bischöfe zu achten und die Ordnung der Bußzucht zu wahren“ (142). Neben den Wallfahrten waren besondere Bußarten der Eintritt ins Kloster und namentlich seit Petrus Damiani die Geißelungen.

Eigene Abhandlungen widmet P. der Beichte und der Lossprechung. Pflichtmäßig wurde die öftere, jedenfalls die österliche Beichte mindestens um das Jahr 800. Meist aber verlangte man den jährlich dreimaligen Empfang vom gewöhnlichen Christen; vom Mönche forderte man ihn jeden Sonnabend. Im Laufe der Zeit wurde mit dem Zurücktreten der großen Bußaufgaben die Beichte das wichtigste Sühnmittel, wie es die Forderung der Laienbeichte beim Fehlen eines Priesters zeigt. Die Rekonziliation war prinzipiell immer dem Bischof vorbehalten, an dessen Stelle die Priester auch bei der Privatbuße absolvierten. Wenn P. meint, daß aus den mehrfachen Verboten der Synoden von York, London, Rouen u. a. folge, daß die Diakone „vielfach“ absolviert hätten, so dürfte das doch zu weit gehen. Wie hätte man sonst, wie auch P. feststellt, immer nur Bischof und Priester die Gewalt zusprechen können? Theorien über den genauen Inhalt der Lossprechungsgewalt gab es in der von P. behandelten Zeit noch nicht. Jedoch ist die Sakramentalität der Buße über allen Zweifel erhaben: „Um uns ein richtiges Verständnis zu ermöglichen, müssen wir die Bußabsolution nicht als einen Akt für sich werten, sondern ihn im Zusammenhang, als ein Ganzes mit dem übrigen Bußverfahren betrachten. Tun wir dies, dann dürfen wir als unbestreitbare Tatsachen folgendes feststellen: 1. Die schweren Sünden müssen unbedingt dem kirchlichen Bußgericht unterworfen werden. . . . 2. Der Todsünder muß den Urteilspruch des Priesters in bezug auf die Genugtuung annehmen, wenn er Vergebung von Gott erhoffen will. Der priesterliche Spruch bindet ihn

auch für jene Welt. ... 3. Auch der Rekonziationsakt als solcher ist zur Vergebung schwerer Sünden notwendig. Das Axiom Leos I. ‚indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri‘ ist auch für unsere Bußperiode in voller Kraft. ... Wer ohne Rekonziliation stirbt, gilt als getrennt von den Gliedern der Kirche und ist für die Angehörigen Gegenstand schwerster Sorge. Diese drei Tatsachen sind unantastbar, sowohl für das christliche Altertum wie für das frühe Mittelalter. Mit diesen Tatsachen ist aber ohne weiteres auch der sakramentale Charakter der kirchlichen Buße gegeben“ (226 f.). Sehr fein beobachtet ist auch der verschiedene Inhalt der Absolutionen, da das gleiche Gebet sowohl die sakramentale Lossprechung sein konnte als auch eine bloße offizielle Fürbitte, wie sie etwa unseren Gebeten vor der Kommunionausteilung entspricht. Was vorliegt, kann jedesmal nur der konkrete Zusammenhang lehren.

Dieser Überblick zeigt schon den bedeutsamen Inhalt des interessanten Buches. Da es sich um den ersten Versuch handelt, die Dunkelheiten des frühen Mittelalters in der Bußfrage aufzuhellen, kann es nicht verwundern, daß noch manche Fragen der Klärung harren. Hier in gemeinsamer Forscherarbeit weiterzubauen, ist der Zweck der folgenden Bemerkungen, die als positiver Beitrag, nicht als negative Kritik gewertet werden möchten.

Die keltisch-angelsächsische Buße, wie wir sie in den freilich fast nur privaten Charakter tragenden Bußbüchern finden, wird mit Recht von P. als eine Buße bezeichnet, welche den individuellen Sünden mehr Rechnung trug, als die mehr allgemein gehaltene und gleichmäßige alte öffentliche Buße der frühen Zeit. Deshalb erscheint mir der Ausdruck „Tarifbuße“, den P. von Boudinhon zustimmend übernimmt, nicht recht glücklich. Zunächst gibt er den Unterschied von der öffentlichen Buße nicht eigentlich an, da doch auch die öffentliche Buße der ersten Christenheit abgestuft, wenigstens der Dauer nach, war. Ich erinnere an den Orient und für den Okzident z. B. an Elvira. Das ist doch auch eine „tarifmäßige“ Buße. Vor allem aber liegt in dem Ausdruck „Tarifbuße“ die Gefahr, daß das eigentlich Charakteristische dieser Bußform, die mehr individuell der einzelnen Sünde angepaßte Bußaufgabe, übersehen wird und das gleichmäßig Juristische des „Tarifes“ zu sehr in den Vordergrund tritt. Das war aber, wie die Bußbücher selber sagen, nicht ihr Zweck. Sie wollten ausdrücklich den Medizinalcharakter der Buße stark hervortreten lassen, wie das P. ja auch angibt.

Als Grund, weshalb sich bei den Kelten keine öffentliche Buße findet, vermutet P., daß es eine „bare Unmöglichkeit“ gewesen sei, „den Naturmenschen mit ihrer wilden Leidenschaft den Eintritt in den ‚Stand der Buße‘ zuzumuten mit der Verpflichtung, fürderhin für immer ehelos zu leben, keine Waffen zu tragen usw.“ (10). Auch wäre der bloße Ausschluß kaum geeignet gewesen, auf die rohen Gemüter Eindruck zu machen. Den Einwurf, daß doch andere heidnische Stämme, z. B. in Italien, die öffentliche Buße geübt hätten, beantwortet P. mit dem Hinweis auf die straffere Kirchengzucht in Italien und den anderen Ländern (a. a. O.). Auch weist er auf die Idee des „Wergeldes“ hin, das den Kelten den Gedanken nahelegte, auch im religiösen Leben auf Grund eines gesetzlich festgelegten Systems die Schuld Gott gegenüber zu tilgen. Der letzte Grund ist kaum durchschlagend, da es, wie gesagt, auch bei der öffentlichen Buße bestimmte Satzungen gab. Außerdem war die Idee des Wergeldes auch anderen Völkern bekannt, ohne daß sie zu der besonderen Art der keltischen Buße führte. Ich möchte daher auf eine andere Lösung aufmerksam machen, die den Vorteil hat, daß sie die nur für diese besonderen

Länder geltenden Umstände zur Grundlage nimmt. In Irland lag die Verwaltung der Kirchengzucht infolge der sonderbaren Verbindung des Bischofs- und Abtamtens völlig bei den Mönchen. Sie konnten also ungehindert ihre mehr auf die aszetische wie die kirchenrechtliche Seite gerichteten Bestrebungen in Anlehnung an ihre eigene Buße ausüben, ohne daß sie wie im Orient in Streit mit den Bischöfen kamen.

Auf die Gewohnheit der Mönche, auch ihre leichten Fehler zu beichten, führt P. in lesenswerten Ausführungen die Gewohnheit der *Devotionsbeichte* bzw. deren stärkere Betonung zurück. Hier muß freilich die Frage, wieweit, besonders im Anfang, dabei neben der Bußauflage auch eine Absolution stattfand, noch weiter geklärt werden. Zustimmung möchte ich dem Verfasser aber darin, daß wenigstens im Anfang, solange die Absolution nicht sofort nach der Beichte gegeben wurde, die Lossprechung für kleinere Fehler meistens nicht erteilt wurde. Es wird wohl langsame Übergänge und individuelle Verschiedenheiten gegeben haben, die sich nicht so leicht historisch in ein Schema fassen lassen. Der von P. angedeutete Ausweg, daß vielleicht die Bußauflage für die kleinen Sünden mit der Intention gegeben wurde, zu absolvieren, wenn die Buße verrichtet werde, dürfte nicht so leicht gangbar sein, da für die schweren Sünden jedenfalls quellenmäßig das Gegenteil feststeht. Bei diesen wird ja ausdrücklich die Rückkehr zur Schlußabsolution verlangt. Nachdem feststehen dürfte, wie auch P. zugeibt, daß die Mönchsbeichte oft nur eine bloße Schuldanklage mit Bußauflage war, ist es mir nicht recht verständlich, wie er bei der Frage der Äbtissinnenbeichte auf Grund der bekannten Jonaserzählung im Leben der Burgundofara schreibt: „Nichts deutet darauf hin, daß außerdem noch eine Beicht vor dem Priester gefordert ist“ (72). Der Zweck des Berichtes ist ein anderer, als daß diese Forderung erwähnt werden müßte; es handelt sich da nur um die Notwendigkeit der Schuldanklage vor der Äbtissin. Ein solches *argumentum ex silentio* dürfte aber nicht schließen, wenn anderweitig feststeht, daß die Kirche alle Sünder ihrer Schlüsselgewalt unterwerfen wollte.

Da P. im Anschluß an seine früheren Veröffentlichungen annimmt, daß auf dem Kontinent vor Kolumban nur die öffentliche Buße bestanden habe, wäre zu zeigen, wie die neue Privatbuße ohne besondere Schwierigkeiten die alte Buße verdrängen konnte. Eine kirchliche Erklärung gegen die neue Buße vermutet P. freilich im 11. Kanon der 3. Synode von Toledo (589). „Die Synode verurteilt es als eine *excrabilis praesumptio*, daß *per quasdam Hispaniae ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere paenitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliare expostulent*, wo die Rekonkiliation gesetzmäßig doch erst nach Ableistung der öffentlichen Buße erteilt werden dürfte und eine Wiederholung der Rekonkiliation überhaupt unzulässig wäre. Das hier so scharf verpönte Verfahren ist sichtlich nichts anderes als die auf den britischen Inseln von jeher übliche Privatbuße, und so liegt es sehr nahe, bei den ‚*quaedam Hispaniae ecclesiae*‘ vorab an die britischen Gemeinden zu denken“ (60). Ich habe bei der Besprechung des früheren Werkes von P. schon darauf hingewiesen, daß der Kanon als Gegenmaßnahme gegen den Mißbrauch, *wa hllis* die Privatbuße zu geben, völlig erklärt wird (vgl. Schol. a. a. O. S. 117). Daß er nur auf die Briten zu beziehen sei, könnte erst dann als begründete Hypothese angenommen werden, wenn feststände, daß andere Geistliche sich den Mißbrauch nicht zuschulden kommen ließen. — Für das übrige Festland gibt aber auch P. zu, daß sich im 7. und 8. Jahrhundert kein Widerstand gegen die neue Buße findet (73). Nun sind aber aus den zeitgenössischen Quellen die Streitfragen, welche Kolumban und die fränkischen Bischöfe

zu so scharfen Gegnern machten, wie Osterfest und Tonsur, genau bekannt. Es kommt daher unwillkürlich die Frage, wie gerade dieser Mann, der mit den kirchlichen Behörden in dauerndem Streit lag, der Bannerträger der neuen Buße werden konnte, ohne daß die Bischöfe sich dagegen wehrten. P. löst die Schwierigkeit wesentlich durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit der beiden Bußarten. Es ist selbstverständlich zuzugeben, daß öffentliche und private Buße, wie sie hier vorliegen, Ähnlichkeiten aufweisen. So wurde z. B. auch in der keltischen Buße der Empfang der hl. Kommunion verboten. Aber das Wesenselement der öffentlichen Buße, die Versetzung in den Buißstand mit den damit verbundenen rechtlichen schweren Folgen, fiel doch bei der Privatbuße weg. Somit ist tatsächlich durch die Privatbuße die alte Strenge wesentlich gelockert. Und das wäre in Gallien unter der Führung eines Mönches geschehen, der so sehr mit den Bischöfen in Streit lag. P. schreibt dazu: „Weil die kanonische Buße kaum noch in Übung war, wird man sich vielfach des Gegensatzes zwischen ihr und der neuen Praxis gar nicht bewußt gewesen sein“ (74). Hier sehe ich eine ganz wesentliche Schwierigkeit der Auffassung P.s vom Nichtbestehen der Privatbuße vor Kolomban. Auch ist es mir leider nicht möglich, die Beweiskraft eines anderen Dokumentes anzuerkennen, auf das der Verfasser so großes Gewicht legt. Er findet im sogenannten Paenitentiale Theodori folgende Bemerkung über die angelsächsische Bußpraxis im Gegensatz zur römischen: „Romani reconciliant hominem inter apsidem. . . Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est“ (1). Daraus schließt P.: Die Notiz zeigt, „daß in Rom noch spät im 7. Jahrhundert die öffentliche Buße in Übung ist. Abgesehen von Nottfällen . . . kennt das römische Bußrecht auch zur Zeit Theodors nur die eine öffentliche Rekonkiliation am Gründonnerstag“ (2). Der Text könnte doch nur sagen, daß es in Rom im Gegensatz zu England auch öffentliche Buße und daher öffentliche Rekonkiliation gab. Ob allein, ist nicht ausgedrückt. So hat mich das Buch in der Auffassung bestärkt, daß das frühe Mittelalter keine positiven Beweise für das alleinige Vorhandensein der öffentlichen Buße in der frühen Christenheit bietet, sondern im Gegenteil die Annahme der Einführung der Privatbuße durch Kolomban und die irischen Mönche mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist. — Aus der Auffassung, daß im Altertum nur die öffentliche Buße bestand, läßt sich wohl auch der Satz erklären: „Wurde ehemals die kirchliche Buße überhaupt als unverträglich mit der klerikalen Würde erachtet, so jetzt nur die öffentliche Form der Kirchenbuße.“ Ich bin in der früheren Besprechung länger auf die Klerikerbuße eingegangen und verweise daher auf diese Ausführungen (a. a. O. 113).

Zu den interessanten Darlegungen des Verfassers über die Einführung des Gebotes der öfteren Beichte möchte ich weitere Untersuchungen über die Gegner des Gebotes anregen. Bei den von Alkuin wie Jonas von Orleans und der Synode von Chalons (813) genannten Gegnern der Beichte dürfte es sich wohl nur um einfache allgemeine Einwürfe handeln, ohne daß daraus gefolgert werden könnte, daß „weite“ Kreise von der Notwendigkeit, jedes Jahr einmal oder mehrere Male zu beichten, noch nicht überzeugt waren. Daß übrigens Gratian nicht zu den Gegnern der Notwendigkeit der Beichte gehört, hat schon P. Schmoll (Die Bußlehre der Frühscholastik [München 1909] 41 f.) und neuerdings ausführlich A. Teetaert (La confession aux laïques [Paris 1926] 200 ff.) gegen Vacandard dargetan. An der S. 216 zitierten Stelle aus der Glossa ordinaria des Walafrid Strabo ist das *ecce* nach handschriftlichem Ausweis *ecclesie* zu lesen; *ecclesie* haben

nämlich sämtliche von mir in der Münchener Staatsbibl. eingesehenen älteren Hss, wie Clm 14433, 3720, 28225, während freilich schon der frühe Druck von Basel 1480 (Hain 3173) P. IV fol. 135 das Abkürzungszeichen wegläßt.

Zu der von P. am Schluß angeschnittenen Frage der Bezeichnung der Buße sei noch ein Beitrag aus dem Madrider Ms. 564 fol. 7^v f. mitgeteilt. Es handelt sich um die Summe „Tractatus de septem sacramentis“ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts (vgl. dazu E. Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements, in *RevHistEccl* 26 [1930] 574 ff.). Die Hs., welche mir die Madrider Nationalbibl. freundlich zur Verfügung stellte, schreibt u. a.: „De sollempni penitentia. Post sacramentum intransium et sacramentum pugnantium tertio loco sequitur sacramentum cadentium, scil. penitencia sollempnis, que dicitur secundus baptismus.... Hoc autem sacramentum, cum nulli sacramento facienda sit iniuria, iterari non debet.... Alia autem penitentie genera, que non proprie penitentia sed potius reconciliatio dici debent vel possunt, iterari licet velud illa, que a sacerdote occulte iniunguntur. De his dictum est: Non tantum septies sed usque septuagies septies“ (fol. 7^v f.).

Die eingehende Besprechung wird dem Verfasser wiederum zeigen, wie sehr wir sein Werk schätzen. Wenn auch noch einige Einzelheiten zu erhellend sind, so haben wir doch heute schon durch die vorliegende Arbeit die Kenntnis erhalten, wie sehr sich die Bußform in diesen Jahrhunderten geändert hat — auch wenn man die Privatbuße als schon vorher bestehend annimmt. Die großen Grundzüge liegen durch P.s Werk fest. Wir können daher nur wünschen, daß es dem verdienten Verfasser möglich sein wird, auch die noch bleibenden Einzelfragen zu lösen.

H. Weisweiler S. J.

Longpré, E., O. F. M., *Le B. Jean Duns Scot O. F. M. pour le Saint Siège et contre le Gallicanisme*. 8^o (38 S.). Quaracchi, Collège de St. Bonaventure 1930. L 5.—

L. gibt hier in erweiterter Form von Callebaut begonnene und von ihm selbst fortgeführte Untersuchungen zur Stellung des Scotus im Streit zwischen Bonifaz und Philipp von neuem heraus. Er schildert den Streit bis zum Erlaß an die Regularen vom 25. Juni 1303, der sie aufforderte, der Appellation an das Konzil oder an den zukünftigen legitimen Papst beizustimmen. Das Kernstück der Abhandlung ist die nochmalige Veröffentlichung des an den Originalen überprüften Dokumentes mit den Namen jener Franziskaner, die der Appellation zustimmten, und vor allem die erstmalige Veröffentlichung der Namen jener, welche der Aufforderung nicht Folge leisteten. Es sind beinahe ausschließlich Ausländer. Unter diesen Nichtappellanten nun findet sich auch Fr. Johannes Scotus und Fr. Thomas eius socius. Daß dieser Johannes Scotus unser Duns Scotus ist, ergibt sich unzweifelhaft — der Beweis ist etwas gar umständlich geführt — aus der festverbürgten Tatsache, daß Scotus damals in Paris Baccalarius war, in Verbindung mit der Tatsache, daß dem Johannes Scotus ein socius zugesellt ist — das Zeichen für einen Magister oder Baccalarius. Sehr dankenswert ist eine Angabe der weit zerstreuten Stellen, an denen sich Scotus für den Primat ausspricht.

Ob L., der verständlicherweise die Verdienste des Scotus ins rechte Licht stellen wollte, in der historischen und sittlichen Beurteilung völlig das Rechte getroffen hat, ist mir etwas zweifelhaft. Bei Beurteilung der Unterzeichner der Appellation ist festzuhalten, daß sie zu Beginn des 14. Jahrhunderts lebten, vor allem aber, daß der ebenso